

Philosopher à la française

Une éducation philosophique • Valeur et vérité
Du tragique au matérialisme (et retour)
L'opportunité de vivre

ANDRÉ

COMTE- SPONVILLE

Philosopher
à la française

Préface de Francis Wolff



QUADRIGE • LES GRANDS CLASSIQUES

puf

Une éducation philosophique, et autres articles

© Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 1989

Valeur et vérité. Études cyniques

© Presses Universitaires de France, « Perspectives critiques », 1994

*Du tragique au matérialisme (et retour). Vingt-six études sur Montaigne,
Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres*

© Presses Universitaires de France, 2015

L'opportunité de vivre. Ultimes études

© Presses Universitaires de France, 2025

ISBN 978-2-13-089597-8

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2026, octobre

© Presses Universitaires de France, pour la présente édition, 2026
5, allée de la 2^e DB, 75015 Paris

SOMMAIRE

Préface <i>par Francis Wolff</i>	7
Avant-propos.....	19
Une éducation philosophique.....	35
Valeur et vérité.....	431
Du tragique au matérialisme (et retour)	705
L'opportunité de vivre	1343
Index général des noms.....	1605
Table des matières générale.....	1623

Préface

TENTATIVE DE DÉFINITION DU PHILOSOPHE ANDRÉ COMTE-SPONVILLE ¹

par Francis Wolff

D éfinir André Comte-Sponville, c'est lui rendre hommage : car André – c'est ainsi que je l'appelle depuis près de cinquante ans – aime les définitions. Moi aussi. Il ne cesse de peaufiner et d'augmenter son *Dictionnaire philosophique*. Ce n'est pas un « dictionnaire de la philosophie » mais bien un « dictionnaire philosophique » : il commence par « abbé » et finit (presque) par « zen », c'est dire qu'il ne se borne pas aux philosophèmes attendus. On y trouve des tas de notions, impréméditées et fortuites, « banalité » ou « profane », le « salaud » ou le « silence ». (Voilà déjà notre André : philosopher hors des sentiers battus, et honorer l'art de définir – celui dont la philosophie classique faisait sa tâche nécessaire voire son œuvre la plus élevée, à rebours de notre époque qui y voit une police des concepts plutôt qu'une distinction de la pensée.)

Une question métaphysique préalable

André ne s'est pas encore risqué à adjoindre des noms propres à son *Dictionnaire*. Il est vrai que, lecteur avisé d'Aristote, il sait bien que les individus ne sont pas définissables. Aristote le démontre au chapitre 15 du livre Zêta de sa *Métaphysique*. « Les substances singulières n'ont ni définition ni démonstration parce qu'elles possèdent une matière dont la nature est telle qu'elles puissent être et n'être pas ; c'est pourquoi toutes celles qui, parmi elles, sont singulières sont corruptibles. » Puisque les individus ne cessent de changer,

1. Francis Wolff a bien voulu nous autoriser à reproduire ici, en guise de préface, l'article qu'il a publié en 2020, dans le *Cahier de l'Herne* consacré à André Comte-Sponville. Nous l'en remercions vivement, comme nous remercions les Éditions de l'Herne.

on ne peut jamais les enfermer dans une définition. On peut s'en faire une opinion mais jamais un savoir. Pire : toute définition d'un individu contient nécessairement des caractéristiques contradictoires : X est jeune et vieux, ignorant et savant, célibataire et marié, etc. Elle est donc tôt ou tard réfutée : un sage peut devenir fou, un salaud s'amender, Don Juan se convertir, on meurt, etc. Et puis une définition classique, aristotélicienne, commence par un « genre » ; ensuite on spécifie sans jamais parvenir au singulier. Quel genre et qui peut dire le bon ? Wagner que nous classons comme musicien se définissait comme poète : qui se trompe ? André est philosophe, mais il ne l'a pas toujours été : très jeune il se voulait romancier¹ ; chacun sait qu'il est aussi écrivain. Et s'il se décidait enfin à apprendre la musique – l'art qui de très loin le touche le plus, dit-il² –, s'il reprenait sérieusement le violon ou le piano de son enfance, il pourrait devenir musicologue ou critique musical, qui sait ? Et comment définir un individu, il y a tant de manières ? L'artiste ou le créateur, par sa carrière ou ses œuvres, bien sûr, et André par sa vingtaine de livres. Mais lequel le définit le mieux ? Est-ce leur somme qui en dira la vérité ? Elle est inachevable et, bien qu'impressionnante de cohérence, n'est pas exempte de repentirs³. Mais un homme se définit aussi par ses amours (qu'il les compte !) ou ses rencontres (elles comptent tant !). Et si l'âme et le corps ne sont qu'une seule et même chose pour le matérialiste (*Du corps* aurait donc pu s'appeler *De l'âme*⁴), André pourrait dire « je suis mon corps⁵ » : pourrait-il donc se définir par son ADN ? Ou encore : si « Shakespeare, Rembrandt ou Beethoven nous ont plus éclairés, sur l'homme et sur le monde, que la plupart de nos savants⁶ », si l'artiste sait dire l'être par l'apparence, pourquoi un portrait de Sylvie Thybert ne le définirait-il pas mieux qu'un long discours ? Aristote a donc raison : on ne peut pas définir des individus, ni Socrate (« le maître de Platon »), ni André (« l'élève de Hervé, Pessel, Althusser, Conche⁷ »), on ne peut que définir des « espèces »

1. *C'est chose tendre que la vie*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 12 et p. 24.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Du corps*, Paris, Puf, 2009, p. 49-50.

4. *Ibid.*, p. 333.

5. *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 78.

6. *Dictionnaire philosophique*, s.v. « Art », Paris, Puf, nous citons l'édition « Quadrige », 2013, et renvoyons aux entrées.

7. *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 39-40.

PRÉFACE

(philosophe) ou des « genres » (humain) qui sont sans matière et donc sans devenir.

Pourtant Leibniz, avec son admirable « puissance spéculative ¹ », résolvait toutes ces difficultés. C'est le cœur de sa doctrine métaphysique : un individu, quel qu'il soit, est entièrement définissable. Le sujet Socrate, ou André, contient en lui-même l'infinité de ses attributs, c'est-à-dire tout ce qu'il est, tout ce qui lui arrive, tout ce qu'il fait, a fait, fera ou subira, pensera, dira – et ceci en dépit des contradictions qui le caractérisent comme être temporel, puisque le temps est l'ordre d'existence des possibles incompatibles. Toutes ses caractéristiques singulières et toutes les circonstances de son existence sont incluses dans sa définition, laquelle n'est accessible qu'à Dieu, et de toute éternité. Mieux : puisque la définition complète d'un sujet comprend toutes les relations, proches ou lointaines, de ce sujet avec les autres sujets, dont les définitions contiennent elles aussi toutes les relations qu'ils ont avec les autres et ainsi de suite, elle contient virtuellement, de proche en proche, la définition de chaque individu et l'histoire du monde entier ; de ce point de vue, André est comme tout un chacun, mais il l'est de son propre point de vue comme chacun l'est du sien et c'est toujours un point de vue sur le tout. Cela ne nous avance guère. Donc Leibniz a raison : André est définissable, même si sa définition est inconnaissable par nous comme pour lui – ce qui est heureux, car sinon, il lui semblerait n'être qu'une marionnette entre les mains de la Providence du monde.

Aristote ou Leibniz ? Sur un point, ils s'accordent : il nous est humainement impossible de savoir qui est André. Parce qu'il est un être temporel (Aristote), parce que nous ne sommes pas Dieu (Leibniz). Et ils s'accordent l'un et l'autre avec André qui, en bon spinoziste, ou freudien, ou montanien (car si « de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau », *Essais* II, 12), ne peut se définir lui-même : aucun être n'a en effet un accès transparent et sans reste à son « moi », lequel « n'est que l'ensemble des qualités qu'on lui prête ou des illusions qu'il se fait sur lui-même ² ». Pour le reste, concédons à Aristote qu'on ne peut définir clairement que des espèces, non des individus dont les propriétés sont infinies et fugitives. Et concédons à

1. *Ibid.*, p. 116.

2. « Moi », *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*

Leibniz qu'une bonne combinaison de concepts peut être, sinon complète, du moins suffisante à caractériser complètement un individu. (Par exemple, pour André : « philosophe, rationaliste, humaniste, matérialiste, tragique... ».) C'est ce que font fort bien les « descriptions définies », qui montrent comment faire de l'individuel avec des universaux : « le précepteur d'Alexandre », « le découvreur de l'Amérique », « le plus petit nombre pair », etc. Cette combinaison de concepts que nous proposerons devra obéir à l'exigence logique de toute définition-description définie : convenir à André et ne convenir qu'à lui. (On remarquera par exemple qu'aucun philosophe tragique [Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Camus...] n'est matérialiste, et qu'aucun philosophe matérialiste [Épicure, Marx...] n'est tragique ¹). Mais ces concepts devront en outre obéir à une exigence éthique – condition de cet hommage : ils devront être les *siens*, aux sens à la fois objectif et subjectif du possessif ; il devra non seulement en être le porteur mais l'auteur. Autrement dit : tentons de définir André par ses propres concepts... ou ceux de Comte-Sponville.

Le philosophe et ses philosophies

Commençons. Il est un philosophe, il l'est essentiellement. Qu'est-ce à dire ?

Reportons-nous à son *Dictionnaire*, entrée : « philosophie ». On y lit que la philosophie est « une pratique théorique... qui a le tout pour objet, la raison pour moyen et la sagesse pour but ² ». Soit. Cette définition est fort éloignée de la philosophie qui se pratique majoritairement aujourd'hui mais elle convient assez bien à tous les philosophes de l'Antiquité et à la majorité des Classiques que cite André ³ – au moins six sur neuf : Hobbes, Locke, Hume, Leibniz, Kant, Hegel. Mais la philosophie d'André, si elle n'y contrevient pas, n'y entre que forcée : il faudrait prendre « tout » au sens distributif plutôt que collectif (il philosophe plus volontiers sur chaque chose que sur la totalité des choses), il faudrait joindre à la « raison » l'expérience, au moins au sens de Montaigne, et il faudrait dire de la sagesse ce qu'il en dit

1. *C'est chose tendre que la vie*, op. cit., p. 216.

2. *Dictionnaire philosophique*, op. cit., p. 762.

3. *C'est chose tendre que la vie*, op. cit., p. 54.

PRÉFACE

lui-même, qu'« elle n'existe pas (aucun idéal n'existe), [qu'] il n'y a que des sages, tous différents, [dont] aucun ne croit à la sagesse¹ ». C'est peut-être la philosophie telle que la conçoit Comte-Sponville, ce n'est pas tout à fait celle qu'André pratique et qui le définit.

Alors, il faut avancer et dans le même article du *Dictionnaire* lire ceci : « Il m'est arrivé de définir la philosophie ou l'acte de philosopher plus simplement : Philosopher, c'est penser sa vie et vivre sa pensée². » Et il précise : « Penser sa vie, c'est la penser où elle est : ici et maintenant, certes, mais aussi dans la société, dans l'histoire, dans le monde. Et vivre sa pensée, c'est agir, autant qu'on peut, autant qu'on doit, puisqu'on ne pourrait autrement que subir ou rêver. » Ça, c'est la philosophie d'André dans ce qu'elle a de plus singulier : une philosophie tout uniment vivante et vécue. Cette définition nous permet de comprendre comment elle entra dans le paysage français si mal préparé à l'accueillir : *Le mythe d'Icare (Traité du désespoir et de la béatitude, 1)*, puis *Vivre (Traité du désespoir et de la béatitude, 2)* en sont la meilleure illustration ; on peut y joindre *Du corps* œuvre de jeunesse, certes, mais déjà au plus près de cette définition² du *Dictionnaire*. Tout l'œuvre s'est ensuite construit dans l'intervalle entre les deux définitions, tantôt plus près de la première quand il philosophe plus loin de soi (*Valeur et vérité, Le miel et l'absinthe, Du tragique au matérialisme*), tantôt plus près de la seconde : c'est le cas par excellence du *Traité du désespoir et de la béatitude*, ou de leur version exotérique, quand la pensée originaire qui les habitait s'est ensuite distillée, déclinée, diffractée dans une multitude d'*Impromptus* ou de *Propos*. (*Propos* = petit texte où « la pensée avance, sans préparations ni retouches, à tous risques, comme étonnée de se découvrir elle-même, de s'inventer elle-même, comme surgie de l'écriture... et qu'elle débouche pourtant sur une espèce de chute ou de pointe qui la sauve, la prolonge ou la justifie³ »). À l'exacte équidistance des deux se trouve le chef d'œuvre classique : *Petit traité des grandes vertus*. Ce *Traité* est un long périple, une flânerie dont l'ordre paraîtrait accidentel s'il ne commençait par la politesse, qui n'est pas encore morale et ne se terminait par l'amour qui déjà ne l'est plus⁴. On s'y promène

1. « Sagesse », *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*

2. *Ibid.*, p. 763.

3. *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 143-144.

4. *Petit traité des grandes vertus*, p. 11, nous citons l'édition originale, Paris, Puf, 1995 ; *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 431.

entre petites vertus qui relèvent plutôt de la philosophie de l'existence, par exemple politesse, douceur ou humour – trois pépites du livre – et grandes vertus qui relèvent plutôt de la philosophie pratique, la tempérance, le courage, la justice (mais où placer l'amour, thème central à la fois chez André et chez Comte-Sponville ?). Le tour de force, c'est que, en dépit de l'hétérogénéité de ses escales, la traversée se fait toujours sur le même mode, tout en minutie et en délicatesse, et avec le même art, celui de la caractérisation analytique des attitudes éthiques. André a élevé cet art au rang de vertu intellectuelle cardinale, qu'on appellera : l'intelligence des *éthoi*. (On hésite devant le néologisme « éthanalyse » déjà pris). André est un considérable analyste d'*éthoi*, moins universel et intimiste que Montaigne mais souvent aussi pénétrant, moins pétillant mais plus rigoureux que Jankélévitch, moins constant mais plus systématique qu'Alain. Il trouvera ce dernier qualificatif contrariant « puisque les systèmes sont par définition tous faux ¹ » et la comparaison avec Alain lui paraîtra « exagérée ». (Pierre Nora lui dit un jour « Vous êtes notre Alain. » André commente : « Je ne sais si le compliment, dans sa bouche, était si considérable, mais il était malheureusement exagéré ². »)

Soit : André pratique la philosophie aux deux sens qu'il lui donne, tantôt plus près de la sienne, tantôt plus près de celles qu'il affectionne. Quel philosophe est-il ? La réponse à cette question passe par une remarque : sur les neuf philosophes classiques qu'il cite ³, il manque les trois essentiels, les trois français, le Montaigne des *Essais*, le Descartes des *Méditations métaphysiques* et le Pascal des *Pensées*. Or, c'est à partir de cette trilogie qu'André définit ce qu'il appelle la « tradition française ». Il a consacré une étude saisissante à la caractériser : « L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée ⁴ ». Il n'y fait jamais allusion à son propre travail. Elle doit pourtant être lue comme un autoportrait – ce qui, s'agissant d'ego-philosophie, est à la fois paradoxal et significatif, on y reviendra. Tandis qu'il pense définir ce qui unit ces autres, on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'efforce de définir *ses* autres et donc aussi lui-même.

1. *Une éducation philosophique*, op. cit., p. 237, infra, p. 280.

2. *C'est chose tendre que la vie*, op. cit., p. 144.

3. *Ibid.*, p. 54.

4. *Une éducation philosophique*, op. cit., p. 58 sq., infra, p. 91-119.

Autoportrait caché

Ce qui caractérise cette « tradition française », selon Comte-Sponville, c'est sept traits, qu'il est aisé de retrouver dans l'œuvre d'André. Nos trois auteurs, Montaigne, Descartes, Pascal, plutôt que « des faiseurs de livres » (ce qui renverrait plutôt à la définition 1 du *Dictionnaire philosophique*) « sont des maîtres à exister » (voir ci-dessus la définition 2 du *Dictionnaire philosophique*) travaillés par le scepticisme.

Ce sont aussi des « moralistes », c'est-à-dire « non pas des donneurs de leçons mais des maîtres à vivre et à vouloir », qui donnent donc « la primauté à l'éthique »¹ – c'est-à-dire à ce qui, dans les termes d'André, s'oppose justement à la morale : « La morale porte sur le Bien et le Mal, considérées comme valeurs absolues ou transcendantes ; l'éthique, sur le bon et le mauvais, considérés comme valeurs relatives (à un individu, à un groupe, à une société...) et immanentes... La morale est constituée par des commandements, ou, du point de vue du sujet, par des devoirs. Elle répond à la question « que dois-je faire ? »... Et l'éthique, à la question « comment vivre ? » (ou le plus souvent : « Comment vivre pour être heureux ? »)... La morale tend vers la vertu [...] et culmine dans la sainteté... alors que l'éthique tend vers le bonheur [...] et culmine dans la sagesse »².

S'ensuit un troisième trait de la philosophie française, selon Comte-Sponville : « La science a ses spécialistes, la morale non. Impossible, donc, de philosopher seulement pour les clercs. Si penser sert à vivre, la pensée s'adresse à tous³ ». Ailleurs, parlant cette fois de sa propre œuvre, André écrit : « J'ai cité souvent le mot de Diderot "Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire !" C'est ce que j'ai essayé de faire⁴. » Autrement dit : il faut philosopher avec toutes les ressources conceptuelles de la plus haute pensée, des plus profonds penseurs, sans jamais cesser de s'adresser au plus grand nombre. L'éthique secrète de la philosophie (non la doctrine éthique qu'elle doit défendre mais celle

1. *Ibid.*, p. 66, *infra*, p. 99.

2. *Valeur et vérité. Études cyniques*, Paris, Puf, 1994, p. 185-191, *infra*, p. 614-622 ; *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 426-427.

3. *Une éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 66, *infra*, p. 99.

4. *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 75.

à laquelle obéit nécessairement l'acte de philosopher) est donc comparable à celle qu'André prête au sport – et que j'avais moi-même attribué au torero : « une éthique aristocratique pour tout le monde ¹ ».

Comte-Sponville en déduit un quatrième trait, qui est comme la marque de fabrique de la « Qualité France » : la « fameuse clarté française, qui n'est pas d'abord un style, encore moins un tempérament, mais une exigence de l'esprit ² ». Car, ajoute-t-il plus loin : « Quelque chose se joue aussi dans le contenu même de la pensée : nos auteurs sont clairs, non seulement parce qu'ils veulent l'être, mais parce qu'ils n'ont pas besoin d'être obscurs ³. » Il cite quelques compagnons de route relevant de cette mouvance : Maine de Biran, Alain, Bachelard, Camus, Jankélévitch, « Sartre (dans certaines de ses meilleures pages) », et bien sûr Bergson à qui il emprunte cette remarque : « il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde. Les philosophes français n'écrivent pas pour un cercle restreint d'initiés ; ils s'adressent à l'humanité en général ⁴ ». Car, et cette fois Comte-Sponville s'appuie sur le *Discours de la méthode* – mais plaide implicitement *pro domo* ou plutôt pour André : « L'obscurité sert surtout aux petits esprits qui veulent sembler profonds et doctes et ne seraient sans elle que confus ⁵. » Petits sectateurs jargonnant, sous les propos de Bergson, de Descartes ou de Comte-Sponville, sachez que vous êtes visés par André ! Et n'allez pas vous défendre en invoquant la complexité ou la subtilité de ce que vous vous efforcez de penser. Plaignez-vous seulement de l'indigence de votre langue à le rendre, et plus sûrement de la débilité de vos concepts à s'en saisir.

À ces quatre premiers traits, se joint nécessairement le cinquième : un goût « pour les vérités ordinaires et l'expérience commune », ce qui a préservé cette tradition française de la tentation idéaliste, à laquelle cèdent facilement les bâtisseurs de systèmes mais « les systèmes, par définition, sont tous faux » ⁶.

1. *Valeurs*, Paris, Le Pommier, « Carnets Nord », 2018, p. 98.

2. *Une éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 66, *infra*, p. 99-100.

3. *Ibid.*, p. 68, *infra*, p. 101.

4. Bergson, « Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français » (1934), in *Mélanges*, Paris, Puf, 1972, p. 1516, cité in *Une éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 67, *infra*, p. 100-101.

5. *Une éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 68, *infra*, p. 101.

6. *Ibid.*, p. 237, *infra*, p. 280.

PRÉFACE

Vient alors une caractéristique essentielle : « La philosophie française... est par excellence une philosophie en première personne. » C'est évident pour les *Essais*, « livre subjectif sur une subjectivité ». Et peut-être à l'encontre de ce que sera le cartésianisme, le *Discours de la méthode* est expressément « l'histoire d'un esprit », et la primauté de l'ego est « au cœur de la démarche de Descartes comme au fondement de son système ». Quant à Pascal qui, on le sait, juge le « moi haïssable », il n'est pour lui, comme le montre Comte-Sponville ailleurs, « de philosophie que subjective et douteuse toujours¹ ». On est ici au plus près de la définition de la philosophie d'André – la définition 2, « philosopher, c'est penser sa vie et vivre sa pensée » – qu'il explicite ainsi : « c'est une activité dans la pensée qui débouche, du moins en principe, sur une vie plus active, plus heureuse, plus lucide, plus libre – plus sage² ».

Le septième et dernier trait propre à cette tradition peut se déduire des quatre précédents : « philosophie littéraire ». « Il est clair, écrit Comte-Sponville, qu'en France Montaigne, Descartes et Pascal, comme aussi Diderot ou Voltaire, Maine de Biran, Alain ou Sartre, tout philosophes qu'ils soient, et en tant que philosophes, ont aussi leur place, de plein droit, dans l'histoire de notre littérature – et même, pour au moins quatre d'entre eux, au sommet indépassé de cette histoire³. » (Rousseau, qui coche toutes les cases, n'est presque jamais cité : pourquoi ?) Mais c'est ailleurs qu'André confesse : « C'est dans cette tradition-là – celle d'une philosophie à la première personne et qui soit aussi une œuvre littéraire – que je me reconnais, que j'essaie de m'inscrire. Non par passion patriotique, mais parce que ce sont ces auteurs-là, de fait, qui me touchent le plus, qui m'aident le plus à vivre et à penser, qui me donnent le plus envie de suivre leur exemple⁴. »

À cette définition comte-sponvillienne de la « philosophie à la française », autrement dit à son « autoportrait caché en philosophe français », il manque peut-être un trait essentiel. Il y a en effet en elle, et en lui, une façon très particulière de se référer à la mal nommée « histoire de la philosophie » ; son recours permanent aux philosophes du passé, sa manière de les citer, de les reprendre, de les faire siens, ne

1. *Ibid.*, p. 77, *infra*, p. 110.

2. *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, p. 763.

3. *Une éducation philosophique*, *op. cit.*, p. 83, *infra*, p. 116.

4. *C'est chose tendre que la vie*, *op. cit.*, p. 57.

doit rien à leur historicité (à leur temps, à l'évolution des idées, au contexte culturel, politique ou scientifique). Il ne s'agit jamais d'éclairer les œuvres comme fait l'historien ou le commentateur, parce que, à lire André, c'est comme si elles étaient déjà claires. Les œuvres des auteurs sont là, sous les yeux du philosophe, toutes à égale distance et à portée d'esprit (Lucrèce, Freud, Spinoza, Alain, Épicure, Pascal, Marx, Simone Weil...), toutes susceptibles d'être appréhendées, réinvesties, discutées, au présent du penser et à l'horizontalité de tous ses lecteurs. Pour André, l'histoire de la philosophie n'est pas, comme celle des sciences « l'histoire des choses mortes » (Alexandre Koyré), elle est, comme l'histoire de l'art, une galerie de portraits toujours vivants qui ne cessent de nous toucher ou de nous habiter, avec qui nous ne cessons de dialoguer et en qui nous reconnaissons telle ou telle part de nous-mêmes.

Cette définition comte-sponvillienne de la « philosophie à la française » nous offre quatre leçons : deux sont d'intérêt général et hors sujet, deux concernent André.

Elle explique pourquoi en France l'enseignement de la philosophie était traditionnellement considéré comme le couronnement des « études littéraires » plutôt que « scientifiques », ce qui ne manque jamais d'étonner les universitaires allemands ou anglo-saxons – et pourquoi il a par conséquent perdu progressivement son prestige. Elle explique aussi pourquoi la philosophie analytique, héritière d'une tradition de logiciens, a tant de mal à s'implanter en France, alors même qu'elle renoue, par son exigence de rigueur argumentative, son obsession de la clarté et son goût des grandes questions classiques, avec ce qui était jusqu'au début du XX^e siècle une spécialité française – ce qui fait dire à André qu'il en a peut-être manqué le rendez-vous lors de sa formation.

Les deux autres leçons concernent André Comte-Sponville. Cette définition nous donne la clé de l'extraordinaire succès de la philosophie d'André dans le monde entier : car il est un des rares philosophes-écrivains héritiers de cette tradition qui s'adresse à tous sans craindre les moues des doctes, le seul qui montre en acte et en œuvre pourquoi les voix singulières parlant à la première personne sont souvent les plus aptes à dire une philosophie universaliste – autrement dit : « l'universel [toujours] singulièrement ¹ ».

1. *Valeur et vérité*, op. cit., p. 243, *infra*, p. 671.

PRÉFACE

Il y a une contradiction apparente entre une philosophie à la première personne et la déconstruction du moi auquel André adhère en bon lecteur de Spinoza et de Freud : « Cette rencontre entre la subjectivité la plus délibérée et la critique du sujet la plus incisive, si elle peut sembler paradoxale, ne me semble pas fortuite : on croit d'autant moins au moi qu'on le connaît davantage, et c'est là le bon usage, non narcissique, du *connaiss-toi toi-même* : connaître le moi, c'est le dissoudre¹. » Il y a une solution philosophique simple à ce paradoxe apparent. « Soi-même » a deux sens, *idem* et *ipse* ; critiquer l'identité personnelle n'est pas dissoudre la singularité individuelle, c'est d'une certaine manière la fonder. Plus précisément : on n'est soi-même qu'à condition de ne jamais s'identifier à ce qu'on a été puisque – et nous voilà revenus à Aristote –, la définition d'un individu est nécessairement précaire et contradictoire. Celle d'André ne l'est donc pas moins : universel parce que singulier.

Qui s'efforce de définir André peut-il pour autant se satisfaire de son autoportrait caché ? Oui, en un sens. Par exemple, lorsqu'il écrit à propos de Montaigne : « Il philosophe comme personne, semble-t-il, n'ose philosopher : à l'ancienne, au premier degré, à tous risques² » ; nous savons lire en ces lignes une définition d'André Comte-Sponville lui-même. Pourtant, sur un point, il se trompait concernant ce qu'il faisait. Dans l'Avant-Propos de son premier livre publié (*Le mythe d'Icare*), il écrivait en effet : « L'originalité n'est pas mon propos. Mon but n'est pas de penser neuf, mais de penser juste³. » Mais cette façon de ne pas vouloir penser neuf, n'était-ce pas – n'est-ce pas – une pensée neuve en notre modernité ?

1. *Une éducation philosophique*, op. cit., p. 78, *infra*, p. 111.

2. *Ibid.*, p. 237, *infra*, p. 280.

3. *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, Puf, « Quadrige », 2002 (il réunit *Le mythe d'Icare*, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 1984, et *Vivre*, Paris, Puf, « Perspectives critiques », 1988), p. 12 ; et *C'est chose tendre que la vie*, op. cit., p. 26.

AVANT-PROPOS

« Je n’enseigne point, je raconte. »

Montaigne

Les Presses Universitaires de France m’ont proposé de rassembler plusieurs de mes ouvrages en un seul fort volume, qui prendrait place dans une nouvelle section – audacieusement intitulée « Les Grands Classiques » – de la prestigieuse collection « Quadrige ». Cette suggestion me toucha d’autant plus que je ne l’avais nullement sollicitée, ni même prévue. Aussi en acceptai-je volontiers le principe. Mais pour lesquels de mes livres ? *Du corps* (des aphorismes écrits à la fin des années 1970, qui ne seront publiés que trente ans plus tard), mon *Traité du désespoir et de la béatitude*, mon *Petit traité des grandes vertus*, *L’être-temps*, mon *Dictionnaire philosophique*, mon « Que sais-je ? » (*La philosophie*), mes différentes séries d’*Impromptus* ? Cela ne me tentait guère. Chacun de ces ouvrages a son style, son rythme et son format propres : je craignais que leur éventuel regroupement ne fasse perdre à chacun d’entre eux une part de sa singularité, sans autre bénéfice, pour l’ensemble, qu’un objet plus lourd, plus disparate et moins maniable. Au reste, tous ces titres sont régulièrement réédités, presque tous en format de poche ou semi-poche, et n’ont jamais cessé non seulement d’être disponibles mais aussi, ce qui est plus rare, de trouver leur public, régulièrement renouvelé au fil des années.

C’est moins le cas des recueils ici rassemblés, dont la rédaction s’étale sur plus de quarante ans et que je pris l’habitude, dès le deuxième d’entre eux, d’appeler mes « études » : *Une éducation philosophique et autres articles* (1989) ; *Valeur et vérité. Études cyniques* (1994) ; *Du tragique au matérialisme (et retour). Vingt-six études sur Montaigne, Pascal, Spinoza, Nietzsche et quelques autres* (2015) ; enfin *L’opportunité de vivre*, sous-titré *Ultimes études* (2025).

De quoi s'agissait-il ? De recueils d'articles, je l'ai dit, donc de textes déjà publiés ailleurs, dans des revues ou des Actes de colloques. Cela ne pouvait que les desservir, auprès des journalistes comme auprès des lecteurs ordinaires, les uns et les autres plus avides de nouveautés que de rééditions, quand bien même, s'agissant de ces dernières, ils n'en ont jamais lu la première livraison. Pour les gens de ma génération, il y a, dans ce dédain des reprises, quelque chose d'un peu étonnant. Plusieurs des livres qui nous ont le plus marqués, dans les années 1960 ou 1970, étaient des recueils d'articles plutôt que des inédits : souvenons-nous de *Pour Marx* de Louis Althusser, des *Écrits* de Jacques Lacan, de *L'écriture et la différence* de Jacques Derrida, ou de *l'Orientation philosophique* de Marcel Conche. Aussi la forme du recueil n'a-t-elle jamais constitué, à mes yeux, un genre mineur, bien au contraire. Mais force m'est de reconnaître qu'elle constitue une espèce de handicap, en termes de visibilité, que ce soit dans les médias ou sur les tables des librairies. Je n'en suis que plus reconnaissant aux Presses Universitaires de France, et spécialement à Blandine Genton, leur directrice, de donner à ces études, sous cette nouvelle couverture, une nouvelle chance.

Il faut ajouter qu'il s'agit en l'occurrence – sauf parfois dans *Une éducation philosophique*, plus hétérogène – de textes plutôt savants (par différence avec mes recueils de *Propos* ou d'*Impromptus*, délibérément dépourvus de toute technicité) et relevant le plus souvent de l'histoire de la philosophie, avec ce que cela suppose de références et de notes en bas de page, ce qui n'était guère de nature à en favoriser le succès. Le fait est que ce sont mes livres les moins lus, les moins présents en librairie, alors que ce sont ceux qui me paraissent rétrospectivement les plus solides. Je ne suis pas le seul à le penser. « C'est ton meilleur livre », m'a dit à plusieurs reprises Francis Wolff, à propos de *Du tragique au matérialisme* (qui constitue à lui seul près de la moitié du présent volume). D'autres lecteurs, moins savants ou moins attachés à l'histoire de la philosophie, en jugeront sans doute autrement, et c'est très bien ainsi. Quant à moi, je suis incapable d'en décider. Mais ce que je puis dire, c'est que ces études m'ont coûté plus de travail qu'aucun autre de mes ouvrages, tout en m'apportant parfois plus de plaisir – tant il est agréable, pour un philosophe, de réfléchir à autre chose qu'à sa propre pensée, ou tant il lui est nécessaire de chercher chez d'autres de quoi la nourrir, fût-ce d'objections, ou la vivifier.

AVANT-PROPOS

On dit souvent que philosopher, c'est penser par soi-même, et cela sans doute n'est pas faux. Mais penser par soi-même, c'est-à-dire penser, ce n'est pas penser tout seul (car alors on pense mal), ni à partir de rien, ce que nul ne peut. « C'est dans les musées qu'on apprend à peindre », disait Malraux. C'est dans les livres de philosophie, pareillement, qu'on apprend à philosopher, et l'on n'en a jamais fini. De là ces *Études*, qui me furent comme un apprentissage toujours recommencé, tout entier nourri de mes lectures ou relectures, donc de rencontres ou de confrontations avec d'autres, à commencer par les plus grands, mais dont chacune m'offrait, venue le plus souvent du passé, comme une nouvelle opportunité de penser. Les réunir en un seul volume, ce n'est pas seulement les rendre à nouveau disponibles ; c'est aussi en faire ressortir l'unité, qui est celle, malgré la diversité de ses objets, d'une certaine démarche, sur laquelle il n'est peut-être pas inutile de revenir brièvement.

Sagesse et modernité

Ce que je cherchais ? Une philosophie pour notre temps, donc un travail de pensée, soumis comme tel à l'exigence de rationalité (ce que j'appelle, corrigeant Spinoza par Pascal ou Popper, « la norme de l'idée vraie donnée ou possible » : la saisie en nous du possiblement vrai et du certainement faux), mais qui tende moins à une connaissance de plus qu'à une réflexion sur les connaissances disponibles – donc aussi sur ce qu'on ignore. Philosopher, c'est penser plus loin qu'on ne sait, et qu'on ne peut savoir. Dans quel but ? Vivre un peu mieux, ou un peu moins mal, non en agissant sur le monde – ce qu'il faut faire de toute façon – mais en agissant sur soi, et par la pensée discursive au moins autant que par l'ascèse ou la méditation. Il s'agit de penser mieux, pour vivre mieux (« bien juger pour bien faire », disait Descartes). La tradition atteste – et l'expérience confirme – que cela débouche, au moins parfois, sur une vie plus lucide, plus libre, peut-être aussi plus sereine ou plus heureuse (pour autant qu'on en soit capable, dans telle ou telle situation), donc qui nous rapproche de ce que les philosophes, depuis au moins vingt-cinq siècles, appellent une *sagesse*.

Ce dernier thème, quand j'entrepris d'écrire sérieusement, donc vers la fin des années 1970, semblait suranné, pour ne pas dire définitivement obsolète : la modernité du moment, alors férue de sciences humaines, de structures et d'avant-gardes, l'avait à peu près abandonné ou laissé en déshérence. J'en pris d'abord acte, non sans quelque nostalgie, avant de m'interroger sur cet état de fait, puis de le remettre en cause. Je manquais trop de sagesse – ou la sagesse me manquait trop – pour que la notion m'en parût tout à fait dépassée. Puis je dus peu à peu me rendre à l'évidence : c'était la modernité, je veux dire celle de ces années-là, qui me décevait, me lassait, m'ennuyait de plus en plus, alors que la philosophie – mais d'abord celle des maîtres d'autrefois – continuait de me passionner. Ma solitude intellectuelle, qui ne cessait de croître, loin de me perturber, me renforçait dans mes goûts et dégoûts, donc aussi dans mes choix. Cela me donna le courage de les assumer. Je n'ai pas voulu faire semblant d'aimer ce que je n'aimais pas, ni d'admirer ce qui, même brillant, me semblait au bout du compte décevant ou dérisoire. Intellectuellement, culturellement, je n'aimais pas mon époque : je me sentais intempestif et l'acceptais joyeusement.

Beaucoup s'est joué, dans mon esprit, autour de ce qu'on appelait alors l'« art contemporain », dont la sotte et vide prétention, spécialement dans les arts plastiques, me plongeait si souvent dans une espèce de colère froide, que partageaient la plupart de mes amis peintres ou sculpteurs et qui me poussait à la révolte plus qu'à la résignation. C'est l'une des choses qui me rapprocha de Claude Lévi-Strauss, lequel m'honora de son amitié : lui aussi regrettait le « métier perdu des peintres », constatait le « naufrage de l'art non figuratif » et s'agaçait de ce qu'il appelait, pensant peut-être au Nouveau Roman, l'« insupportable ennui qu'exsudent les lettres contemporaines »... Cela me rassurait. J'étais très jeune : j'aurais préféré, comme Rimbaud, « être absolument moderne », et d'autant plus que la mode y poussait. J'y parvenais parfois, au moins relativement, sans trop d'efforts : j'admirais (quoique sans l'aimer beaucoup) Picasso ; je préférais (quoique les admirant moins) Balthus, de Staël ou Bacon ; il pouvait m'arriver d'être touché par une toile de Rothko ou de Soulages... Hélas ! Ce qu'on remarquait le plus, dans les galeries branchées des années 1970, et même parfois dans nos musées, c'était tout autre chose, qui m'aurait donné envie de rire ou de pleurer si

AVANT-PROPOS

l'ennui, très vite, n'avait pris le dessus. Comment pouvait-on s'intéresser encore à tant de pauvres et faciles provocations, tant d'absurdités gratuites (quoique souvent d'un prix exorbitant), tant d'« œuvres » ou d'« installations » prétendument d'avant-garde (plus d'un demi-siècle après les *ready-made* de Duchamp !), tant de discours creux et so-disant « conceptuels », le tout pour si peu de plaisir et d'émotion ?

En philosophie, où l'on n'arrive à rien sans beaucoup de culture et de travail, c'était différent : je voyais bien que les grands auteurs du moment (Althusser, Deleuze, Foucault, Derrida...) étaient pleins de savoir, d'intelligence, de talent, de créativité, mais aussi que je n'avais nulle envie de les suivre (hormis, un temps, Althusser), ni même, tant je m'y ennuyais vite et sauf exception, de les lire tout du long. La vie était trop courte : j'aurais voulu ne lire que des chefs-d'œuvre, et tant pis s'ils étaient fort anciens !

Faut-il en dire plus ? Althusser et Derrida furent mes professeurs, rue d'Ulm, très différents l'un de l'autre mais tous deux excellents, comme enseignants, et fort agréables, comme individus. J'étais proche du premier, beaucoup moins du second. Mais leurs œuvres, dans les deux cas, me laissaient réservé. Celle d'Althusser, dont j'avais lu tout ce qui était disponible, m'avait d'abord impressionné, voire exalté. Mais elle me semblait finalement explorer, avec une rigueur presque désespérée, ce qui m'apparaissait de plus en plus être une impasse (le marxisme-léninisme), dont j'étais en train de sortir. Celle de Derrida, dont je n'avais lu que quelques articles ou conférences, m'agaça vite, par trop de maniérismes, de circonvolutions, d'obscurités, qui me dissuadèrent de poursuivre.

Restaient Deleuze et Foucault... Du premier, j'admirais les livres d'historien de la philosophie (spécialement sur Spinoza et Nietzsche). Mais *L'anti-Œdipe*, paru en 1972, comme plus tard *Qu'est-ce que la philosophie ?* (l'un et l'autre coécrits avec Félix Guattari) m'apparurent aussitôt à l'opposé de mes goûts, et souvent de mes idées. Quant à Foucault, lorsque je me plongeai dans *Les mots et les choses*, j'eus le sentiment, quelque belle que fût sa prose, quelque immense que fût son savoir, de lire de l'histoire des idées, plus que de la philosophie. Cela me semblait donner raison à André Pessel, mon bien-aimé professeur de khâgne, qui m'avait dit un jour : « Foucault, il s'enferme à la Bibliothèque nationale, où il consulte une multitude de livres que toi ou moi n'aurions jamais l'idée de lire. Et nous, on lit Foucault, et on se dit... qu'on avait raison de ne pas lire tous ces livres ! »

Puis j'étais séparé de Deleuze et Foucault par leur proximité avec Nietzsche, que j'admiraïs aussi mais comme un sophiste de génie, qui me semblait d'autant plus dangereux et séduisant que je me sentais proche d'une partie au moins de ses thèses (celles où lui-même se sentait proche de Spinoza). Deleuze et Foucault, à l'inverse, étaient en train de faire de lui (à la place de Marx, dont la gloire commençait à décliner) le phare de notre modernité – ce qui n'était pas pour moi une référence et me dissuadait à nouveau de les suivre. Je ne leur envoyai pas moins, lorsqu'ils parurent, mes premiers livres, qui ne parlaient guère d'eux et qu'ils eurent la générosité tous deux d'accueillir favorablement, et même, s'agissant de Foucault, avec enthousiasme. Au reste, lorsque parut l'*Histoire de la sexualité* (dont j'achetai tous les volumes, dès leur parution), je découvris que Foucault avait lui aussi entrepris, à sa façon et guidé par Pierre Hadot, une espèce de retour aux Anciens. Cela me rassurait à nouveau : pas besoin d'être réactionnaire pour chercher dans le passé de quoi éclairer le présent !

Ces souvenirs d'écolier nous amènent à la question de fond, sur quoi je n'ai guère varié. Tout progressiste que je me veuille, d'un point de vue sociétal ou politique, et tout conscient que je sois évidemment du progrès des sciences (« progrès démontrable et démontré », disait Bachelard : c'est la dynamique même de l'histoire des sciences), je n'ai jamais cru au progrès en art (sauf parfois, superficiellement, pour ce qui relève de la technique) ni en philosophie, et cela me confirme que cette dernière, sans être pour autant un art, n'est nullement une science – car alors elle progresserait « par approfondissements et ratures », comme disait Cavaillès, « par conjectures et réfutations », comme disait Popper, de telle sorte que les travaux les plus récents vaudraient toujours mieux que les plus anciens, ce qui est très loin, en philosophie comme en art, d'être le cas. Quel musicien fera mieux que Bach ou Beethoven ? Quel peintre, mieux que Vélazquez ou Rembrandt ? Quel sculpteur, mieux que Phidias ou Michel-Ange ? Quel philosophe, mieux qu'Aristote ou Kant ?

Philosophia perennis

Aussi n'ai-je jamais perçu comme définitive (ni d'ailleurs comme impérative) aucune des prétendues « révolutions » qui rythment l'histoire de la philosophie et qui interdiraient, selon leurs zélateurs, de

revenir en arrière. Montaigne, que j'admire infiniment, peut bien célébrer ce qu'on appelle aujourd'hui la « révolution socratique », qui « ramena du ciel, où elle perdait son temps, la sagesse humaine, pour la rendre à l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besogne, et plus utile » : cela ne m'a jamais dissuadé de lire les présocratiques (spécialement Héraclite et Parménide, que je lis ensemble et interprète l'un par l'autre, suivant l'exemple de Marcel Conche) et d'y trouver souvent plus à méditer que dans bien des dialogues dits « socratiques » de Platon. Descartes ou Spinoza peuvent bien prendre modèle sur « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations » (comme dit Descartes dans son *Discours de la méthode*) et prétendre libérer par là leurs philosophies respectives de l'incertitude qui les accompagne toutes : je n'y ai jamais cru, donnant en cela raison à Montaigne, qui le savait d'avance impossible, et à Pascal, qui était trop bon géomètre pour s'illusionner sur le *more geometrico* en philosophie. Kant peut bien se vanter, par sa « révolution copernicienne » (qui est plutôt une contre-révolution : il s'agit de remettre l'homme au centre, de telle sorte, disait-il, que « tout reste dans le même état avantageux qu'auparavant »), d'engager la philosophie « dans la voie sûre d'une science » ; Husserl peut bien annoncer l'avènement, grâce à l'« appréhension phénoménologique des essences », de la « philosophie comme science rigoureuse », qui ferait de la phénoménologie la « seule orientation philosophique légitime » ; un philosophe analytique peut bien, au nom du *linguistic turn*, considérer avec Carnap que « les soi-disant énoncés de la métaphysique sont dépourvus de sens » ; tout cela ne me convainquait pas davantage, et d'autant moins que leurs continuateurs les plus talentueux, parmi nos contemporains, loin d'en éclairer le projet, me semblaient l'obscurcir de plus en plus, recouvrant ces belles tentatives de dizaines de milliers de pages formidablement intelligentes, incertaines et ennuyeuses, qui en faisaient plutôt ressortir l'échec ou la fragilité (à quoi bon tant de technicité, quand l'incertitude n'en est nullement diminuée ?), tout en devenant de plus en plus impénétrables pour le grand public, fût-il cultivé, et même pour les philosophes de métier, dès lors qu'ils se réclament d'une autre école.

On me dira qu'il en va de même dans les sciences, où le progrès même pousse à la spécialisation, laquelle le renforce en retour. Soit. Mais c'est pour y gagner plus de certitudes au moins négatives (plus

de vérités à la fois possibles et « falsifiables », au sens de Popper), donc aussi plus de consensus et de paix dans ce que Bachelard appelle la « cité des savants » ou l'« union des travailleurs de la preuve ». Or c'est à quoi la philosophie, faute d'être une science (faute de pouvoir démontrer ou prouver quoi que ce soit), ne saurait parvenir, ce qui la voue à rester indéfiniment « l'arène » (*Kampfplatz*, disait Kant : un « champ de bataille ») qu'elle est depuis ses origines. De là peut-être, à force de mimer cette impossible scientificité, et y compris chez de bons auteurs, ces discours de plus en plus sophistiqués, abscons, arides, intarissables... qui auraient fini, si j'avais dû les suivre, par me dégoûter de la philosophie. J'ai voulu tenter autre chose.

Disons, pour résumer, que les différents « tournants » transcendantaux, phénoménologiques ou linguistiques (tous pluriels et souvent opposés les uns aux autres), qui consistent à s'occuper moins des choses ou des événements que de notre façon de les connaître, de les vivre ou de les dire, ne m'ont jamais paru s'imposer absolument. Je ne voyais dans leur succession ou cohabitation, y compris au sein de l'Université, qu'autant de façons différentes de philosopher, toutes respectables, souvent fécondes, mais nullement les seules ni toujours les meilleures. Il me semblait, et il me semble encore, que l'attitude dite « naturelle » (celle des Anciens, des Classiques ou de n'importe qui : prendre au sérieux ce que l'expérience, les sciences et la raison nous apprennent) avait aussi ses mérites : qu'elle permettait de philosopher à la fois au premier degré, à la première personne et « pour de bon », comme disait Épicure, donc pour sauver sa peau et son âme. Je n'avais pas l'intention d'y renoncer.

« Si Kant avait raison sur la métaphysique, me dit un jour Marcel Conche, la métaphysique n'aurait aucun intérêt. » Je n'irais pas jusque-là, mais je continue de m'intéresser au moins autant aux philosophes des siècles antérieurs qu'à l'auteur de la géniale et douteuse *Critique de la raison pure*. Au reste, si Descartes, Spinoza, Kant, Husserl et Carnap avaient les moyens de démontrer la validité de leurs thèses respectives, nous serions tous cartésiens, spinozistes, criticistes, phénoménologues et positivistes logiques, ce qui n'est pas et ne se peut (puisque leurs doctrines sont largement incompatibles). Ce sont d'ailleurs leurs désaccords, le plus souvent, qui nous donnent à penser, nous incitant à philosopher nous-mêmes, faute de pouvoir nous fier

AVANT-PROPOS

absolument à aucun d'entre eux, ni à leur somme, d'ailleurs intotalisable (où commence et où finit la philosophie ?), ni même, à la façon de Hegel, à leur succession, par définition inachevée et inachevable.

Relativisme absolu ? Non pas. Car ce qu'on ne peut *démontrer*, il reste à *l'argumenter*, et tous les arguments, pour la raison (donc pour la philosophie), ne se valent pas. On retrouve ici l'esprit de Montaigne, et l'esprit tout court : l'irréductible pluralité des philosophies dissuade de croire absolument à l'une d'entre elles comme de les suivre toutes, mais constitue un trésor formidable, accumulé au fil des siècles, au sein duquel chacun pourra puiser les problèmes, les concepts, les thèses ou les arguments qui l'aideront à penser un peu mieux, ou un peu moins mal, comme il faut le faire de toute façon, à charge pour lui d'y ajouter, s'il en est capable, les quelques idées neuves que d'autres, peut-être, retiendront ou discuteront.

Aussi me suis-je tranquillement installé dans ce que Leibniz, qui s'en réclamait, appelait une « *perennis quaedam philosophia* », une certaine philosophie non pas éternelle (la philosophie ne progresse pas mais elle a une histoire, inévitablement temporelle, avec ce que cela suppose d'événements, d'innovations, de répétitions, d'usures, de lassitudes) mais *pérenne* en effet, donc relevant de la longue durée et telle qu'aucun présent (au contraire de ce qui se passe dans l'histoire des sciences, toujours normative et récurrente) n'y puisse absolument confirmer ni réfuter quelque passé que ce soit. Les sciences progressent : toute science du passé est une science dépassée. La philosophie ne progresse pas : toute grande philosophie du passé est indépassable, au moins d'un certain point de vue (le sien) et théoriquement. Il s'agit moins de la réfuter que de la comprendre.

Un itinéraire

En pratique, et de notre point de vue à nous, on se doute qu'il en va autrement. Pas question d'être aujourd'hui tout à fait épicurien, stoïcien ou spinoziste (contrairement à ce que certains commentateurs ont parfois écrit à mon propos) : non parce que ces différentes écoles auraient été invalidées ou dépassées par d'autres, mais parce que notre monde, nos sociétés, nos sciences, nos techniques, nos cultures, nos croyances, nos enjeux sont trop différents des leurs. Cela, toutefois,

n'interdit pas de relire la *Lettre à Ménécée*, les *Lettres à Lucilius* ou le *Traité théologico-politique*, et d'y trouver, plus que chez bien des auteurs plus tardifs, de quoi stimuler ou affermir notre propre pensée, qui en a bien besoin. Ainsi fis-je. La modernité me semblait s'égarer (et la postmodernité, plus encore !). De là ce long détour par le passé, non pour m'y réfugier mais pour essayer d'affronter un peu mieux le présent, qui est le seul lieu de l'action, donc aussi de la pensée en acte.

« L'homme ne crée vraiment grand qu'au début », a écrit Lévi-Strauss. Ce n'est pas toujours vrai, mais dit pourtant quelque chose de ce que ce même auteur appelle « la grandeur qui s'attache aux commencements », à quoi je fus et reste particulièrement sensible, spécialement en philosophie, et d'autant plus que ma longue pratique de l'enseignement (où l'on ne cesse de revenir aux auteurs les plus fondamentaux, qui sont rarement les plus récents) me confortait dans cette voie.

« Philosophe, disait Marcel Conche, c'est devenir grec », et l'idée au fond est la même, sans que je m'y sente pour autant enfermé. Montaigne, Pascal, Spinoza ou Nietzsche m'importent au moins autant qu'Aristote, et bien plus à la vérité que Platon (que j'admire évidemment, mais sans partager aucune de ses orientations principales : le monde ne m'est pas une caverne, ni mon corps un tombeau, ni cette vie un préambule). Ainsi ai-je entrepris de philosopher « à l'ancienne mais avec tout le confort moderne », comme Claude Capelier l'a plaisamment écrit à mon sujet (dans le *Cahier de l'Herne* qui me fut consacré, reprenant en l'occurrence une formule de Debussy à propos du *Sacre du printemps* de Stravinsky : « de la musique sauvage avec tout le confort moderne »), c'est-à-dire en pensant au présent, il le faut bien (puisque le présent, j'y insiste, est le seul moment disponible, pour la pensée comme pour l'action), en m'adressant de fait à nos contemporains ou à nos successeurs (quoiqu'il m'arrive, fantasmatiquement, de me demander ce qu'en eussent pensé Aristote ou Montaigne), mais sans me claquemurer dans aucune époque ni aucune école, cherchant mes armes – car la philosophie est un combat – où je pouvais, spécialement chez Épicure, Spinoza et Marx, faisant mon miel, à la façon de Montaigne, des fleurs les plus diverses et parfois les plus contrastées (certaines venant de très loin : de l'Orient bouddhiste ou taoïste), mais pour faire accepter, à la façon de Lucrèce (voir mon livre *Le miel et l'absinthe*), une seule et même philosophie, amère et possiblement roborative, qui n'est pas la leur mais la mienne.

Synchrétisme ? Nullement, puisque le résultat se veut cohérent et s'est avéré parfois radical. Éclectisme ? En partie seulement, puisque l'ensemble se veut neuf, et l'est en effet. Souvenons-nous de Blaise Pascal : « Qu'on ne me dise pas que je n'ai rien dit de nouveau ; la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume [on dirait aujourd'hui au tennis], c'est une même balle dont jouent l'un et l'autre, mais l'un la place mieux. » C'est un fragment des *Pensées*, et aucun autre livre, je crois bien, pas même l'*Éthique* de Spinoza, ne m'a donné à ce point l'envie et le goût de penser (de prendre la balle au bond, et de la renvoyer si je pouvais), y compris contre son fascinant et redoutable auteur, que j'ai si souvent cité et commenté, mais pour m'en déprendre ou m'en guérir, tout en lui restant, d'un autre point de vue, fidèle.

Passer « *du tragique au matérialisme* », puis revenir à celui-là sans renoncer à celui-ci, cet itinéraire, qui fut le mien et dont ce volume marque plusieurs des principales étapes, fit en effet de moi une sorte de « pascalien athée » (comme me l'a dit un jour le regretté Georges Mounin), de « pascalien de l'immanence » (comme l'a écrit Laurent Bove), mais aussi bien, comme il m'est arrivé de le dire par provocation, d'« épicurien, tendance Lucrèce, revisité par Montaigne », toutes figures assurément hétérodoxes et au moins partiellement inédites, que ni Pascal ni Épicure n'eussent acceptées (aussi ne fais-je pas partie de leurs disciples), mais qui n'auraient pas choqué Montaigne et qui, sans ces trois-là, eussent été impossibles ou profondément différentes.

Je l'annonçais dès les premières pages du *Mythe d'Icare* (donc au tout début de mon *Traité du désespoir et de la béatitude*) : « Mon but n'est pas de penser neuf, mais de penser juste. » Cela n'empêche pas d'innover parfois, quand la justesse semble à ce prix. Encore faut-il reconnaître ce qu'on doit à d'autres, qui est presque toujours l'essentiel. On m'a reproché de trop citer, et j'accorde que c'est un défaut. Cela toutefois vaut mieux que dissimuler ses sources, ou faire semblant d'inventer ce qu'on ne fait qu'emprunter. « Tout est dit, et l'on vient trop tard », constatait déjà La Bruyère. Cela pousse à la gratitude, plus encore qu'à la modestie. Nous sommes des tard-venus, et c'est tant mieux. Quelle chance, que d'avoir tant à comprendre et à admirer !

Vulgarisation ? Il m'est arrivé d'en faire, par exemple dans *Le plaisir de penser*. Mais le plus souvent, tel n'était nullement mon propos : je me contentais de prendre modèle sur les auteurs que

j'aimais, et d'abord sur Montaigne, Descartes ou Pascal, qu'il y aurait quelque ridicule à considérer comme des vulgarisateurs. Simplement ils n'écrivaient pas pour leurs collègues, et de fait – n'étant ni enseignants ni salariés – n'en avaient pas. Je fis de même, tout universitaire que je fusse pendant des années, m'adressant résolument au grand public (de préférence cultivé, spécialement dans ces *études*) plutôt qu'à mes collègues, lesquels d'ailleurs m'en ont plus souvent félicité que blâmé. Que tant de lecteurs y aient trouvé de l'intérêt, dans des milieux très différents et pas seulement en France, cela confirme qu'il y avait là un enjeu qui dépassait de très loin mon cheminement personnel.

Deux traditions

Ajoutons, pour finir cette brève présentation rétrospective, que dans cette histoire inépuisable et multiforme de la philosophie, qui nous précède et ne cessera de nous accompagner, je me suis spécialement reconnu dans deux traditions, d'ailleurs indépendantes, en droit comme en fait, l'une de l'autre.

D'abord celle du matérialisme philosophique, de Démocrite et Épicure à Claude Lévi-Strauss (lorsqu'il consent à philosopher un peu, par exemple dans les chapitres terminaux de *Tristes tropiques*, de *La pensée sauvage* et de *L'homme nu*), Louis Althusser ou Clément Rosset, en passant bien sûr par La Mettrie, Diderot, Marx et Freud (quoique je me sois rapidement affranchi de la scientificité prétendue des deux derniers). Poussant l'athéisme jusqu'au bout, il s'agit de prendre acte de ce qu'il y a de tragique ou de désespérant dans la condition humaine (à commencer et à finir par la mort), tout en y cherchant des raisons positives de vivre et de lutter – de monter « à l'assaut du ciel » (Marx, à propos des Communards), de « garder surtout courage » (Lévi-Strauss, dans le « Finale » de *L'homme nu*), tout en s'efforçant de « ne pas se raconter d'histoires » (Althusser, dans *L'avenir dure longtemps*, puis Clément Rosset, dans *En ce temps-là*).

Plusieurs des études qui suivent, explorant cette tradition souvent méconnue ou décriée, m'ont aidé à formuler, pour mon propre compte, un matérialisme qui ne soit ni éliminativiste (comme disent certains auteurs anglo-saxons, pour désigner ceux qui déniaient toute réalité aux

états mentaux), ni même absolument réductionniste (au sens où il refuserait toute autonomie, fût-elle relative, à la pensée). C'est ce que j'appelai, dès *Le mythe d'Icare*, un « matérialisme ascendant » (montant « de la terre au ciel », comme disait Marx : c'est ce qui justifiait la référence à Icare), qu'on appellerait plutôt, dans le langage d'aujourd'hui, un matérialisme « émergentiste », dont le premier modèle se trouve dans l'atomisme antique. Les atomes ne vivent pas et nous vivons, ne pensent pas et nous pensons, ne rient pas et nous rions, constatait Lucrèce : il faut donc que quelque chose de nouveau apparaisse, à un certain niveau de complexité, qui n'existe pas aux niveaux élémentaires (ce en quoi il y a émergence) mais n'existerait pas sans eux (par quoi l'émergence reste matérielle). Cela me permettait de penser à la fois le *primat de la matière* (selon l'ordre des causes) et la *primauté de l'esprit* (selon l'ordre des valeurs ou des fins).

C'était « sauver l'esprit en niant l'esprit », comme Alain l'a dit de Lucrèce, donc me battre sur deux fronts : contre l'idéalisme, le spiritualisme ou la religion (c'est la dimension à la fois décapante et prométhéenne du matérialisme : celle qui fait sienne, comme disait Marx citant Eschyle, « la profession de foi de Prométhée : “je hais tous les dieux” »), mais aussi, et de plus en plus (c'est sa dimension éthique, politique et spirituelle), contre le nihilisme, qui tend à leur succéder ou parfois les accompagne, et qui me semblait encore pire. J'en avais fait, très jeune, une espèce d'aphorisme : « Mieux vaut une religion que pas de spiritualité du tout. Mieux vaut vivre à genoux que couché. » Quant à moi je préférais, on l'a compris, vivre debout, en tout cas essayer, et c'est ce qu'il s'agissait de rendre concevable. Comment ? Non par l'invocation d'une transcendance ou de je ne sais quel idéal, mais par la simple force en nous, radicalement immanente, d'exister (ou plutôt d'in-sister : exister, contrairement à ce que suggère l'étymologie mais conformément à ce que nous apprennent la physique et l'écologie, c'est *être dans*, ce pourquoi j'ai parlé parfois d'insistantialisme), de désirer et d'agir. C'est ce que Spinoza appelle le *conatus* (l'effort de tout être pour persévérer dans son être), qu'Épicure appellerait plutôt *énergéia* : la force d'exister, de résister et de se mouvoir, ou la puissance en acte.

Cela éclaire la question de l'être (« être » est d'abord un verbe, et un verbe actif, qui désigne comme tel une action, une force ou un devenir, plus qu'une substance ou qu'une chose : mon matérialisme

est un énergétisme plus qu'un substantialisme), mais plus encore celle du vivant. *Vim cupidam*, disait Lucrèce (« la force du désir »). *Agendi potentia sive existendi vis*, disait Spinoza (« la puissance d'agir ou force d'exister »). C'est la vie même, toujours corporelle, toujours présente (toujours actuelle et active : exister, c'est insister, c'est-à-dire à la fois persévérer et s'efforcer), toujours mortelle et menacée (insister, c'est résister), au sein d'une nature d'autant plus indifférente et nécessaire qu'elle est tout, donc sans extérieur, sans créateur, sans maître, sans sujet, sans providence, sans finalité...

On évoque parfois le courage du désespoir, et cela parle à tous (« nous rendre moins dépendants de l'espoir, nous affranchir de la crainte », écrit Spinoza dans l'*Éthique*). Encore faut-il avoir envie de vivre et de se battre. C'est ce qui distingue ce que j'ai appelé le « gai désespoir » de la désespérance ou de l'abattement. « Pas d'amour de vivre sans désespoir de vivre », disait Camus. Et certes le courage n'a jamais fait une sagesse ; mais quelle sagesse sans courage ou « force d'âme » ? La proximité sur ces points du matérialisme et du spinozisme, déjà pressentie par La Mettrie et Guyau, m'apparut vite aussi décisive que problématique. On verra, dans plusieurs des articles qui suivent (notamment le plus ancien, « Spinoza contre les herméneutes », et l'un des plus récents, « Nous avons été spinozistes »), qu'elle m'occupa longtemps.

Ensuite, deuxième tradition, moins polémique mais qui m'est tout aussi chère : celle qui commence génialement avec Montaigne, Descartes et Pascal (les *Essais*, les *Méditations métaphysiques* et les *Pensées* sont sans doute mes trois livres de philosophie préférés), se continue avec ceux que l'Europe entière appelait « les philosophes » (Montesquieu, Voltaire, La Mettrie, Rousseau, Diderot, Helvétius, Vauvenargues, d'Holbach, Chamfort, Condorcet...) et se prolonge, pour ne parler que des morts, jusqu'à Maine de Biran, Guyau, Bergson, Alain, Jankélévitch, Sartre (au moins pour une partie de son œuvre), Simone de Beauvoir, Simone Weil, Camus, Marcel Conche ou Clément Rosset. C'est ce que j'ai appelé « une tradition française en philosophie ». L'article indéfini indique assez qu'il peut en exister d'autres. Toutefois celle-ci, par les auteurs que je viens de nommer, est de très loin celle, en France, qui m'importe le plus, et d'ailleurs celle que le monde entier, depuis des siècles, célèbre le plus volontiers.

Comment la caractériser ? D'abord par la clarté, la lisibilité, la beauté bien souvent (« Quelle clarté et quelle précision délicate, chez

ces Français ! », s'exclamait Nietzsche, grand admirateur spécialement de Montaigne et Pascal), mais liées presque toujours à une forme d'humilité spéculative (par différence avec la tradition allemande, plus audacieusement créative) en même temps qu'à une subjectivité singulièrement assumée (par différence avec la tradition anglo-saxonne, dont l'empirisme se veut plus impersonnel). Cela peut déboucher, chez certains (c'est très net chez Montaigne ou Descartes, mais pensons aussi aux *Confessions* de Rousseau, aux *Mots* de Sartre ou au *Journal étrange* de Marcel Conche), sur ce que j'ai appelé une « ego-philosophie », un peu au sens où l'on parle d'ego-histoire : c'est non seulement philosopher à la première personne, mais se prendre soi-même pour objet d'étude (comme fait un historien, lorsqu'il entreprend, comme disait Pierre Nora, d'« éclairer sa propre histoire » : « je m'étudie plus qu'autre sujet », disait Montaigne), afin d'éclairer sa propre philosophie.

Encore faut-il trouver le style d'écriture capable d'exprimer cette singularité à la fois incarnée et philosophante : c'est ce qui explique que plusieurs de nos plus grands philosophes soient aussi – plus souvent et plus nettement, me semble-t-il, qu'en aucun autre pays – quelques-uns de nos plus grands écrivains. Je ne les en admirais que plus, non par nationalisme mais par goût, et cela me poussa, non certes à rivaliser avec eux, mais à suivre, comme je pouvais et fût-ce de loin, leur exemple. Beaucoup des études ici rassemblées sont consacrées à des auteurs relevant de cette tradition. Toutes sans doute – quand bien même elles ne les mentionnent pas – doivent quelque chose à leur influence. Cela justifie le titre que j'ai finalement choisi, pour ce recueil, et me donna l'idée de demander à mon ami Francis Wolff l'autorisation de reproduire, en guise de préface, le bel article qu'il avait bien voulu écrire à mon propos, dans le *Cahier de l'Herne* qui me fut consacré, en 2020. Merci à lui et aux Éditions de l'Herne d'avoir accepté !

« L'admiration, disait Montaigne, est le fondement de toute philosophie. » Il prenait alors « admiration » en son sens ancien d'étonnement, rejoignant en cela Platon et Aristote, qui y voyaient en effet, légitimement, le point de départ de toute réflexion philosophique. Mais prenant le mot en son sens moderne, j'y vois un aveu plus intime : c'est en lisant les philosophes qu'on apprend à philosopher, disais-je, et d'autant plus qu'on les admire davantage. Les essais qui suivent, qui se donnent d'abord pour but de comprendre, sont aussi, presque

PHILOSOPHER À LA FRANÇAISE

toujours, des « exercices d'admiration », comme disait Cioran :
puissent-ils donner à d'autres l'envie d'admirer à leur tour, non pas
l'auteur de ces études, qui n'a que trop conscience de ses insuffisances,
mais les auteurs dont elles parlent !

André Comte-Sponville

Une éducation philosophique

et autres articles

À Jean-Paul et Claire Scalabre

AVANT-PROPOS

Les textes ici rassemblés furent écrits entre 1982 et 1988. Ce sont souvent des textes de commande, mais point de circonstance : j'y ai mis au contraire tous mes soins, et leur brièveté même, qui m'était imposée, m'obligeait à aller toujours vers l'essentiel. Heureuse contrainte, qui interdit le bavardage et l'érudition !

Certains de ces articles sont inédits, beaucoup sont introuvables, et cela justifie ce recueil. La diversité des sujets ne m'a pas paru un obstacle, et je suis surtout frappé, relisant l'ensemble, par l'unité, me semble-t-il, qui s'en dégage. Ce que cette unité doit à la cohérence d'une pensée ou à la singularité d'un individu, ce n'est pas à moi de le dire. Au reste, j'ai moins peur de me contredire que d'inventer un système : la cohérence, si elle existe, doit être constatée après coup, et point postulée par principe ou obtenue (c'est toujours possible !) par feinte.

Cette *éducation philosophique*, qui fut la mienne, ne prétend d'ailleurs à aucune exemplarité. C'est à chacun, toujours, d'inventer son chemin. Mais la pensée n'est jamais vierge : on ne cesse de repasser sur des traces qui, si elles nous égarent parfois, nous guident aussi et plus souvent. Voici celles que j'ai suivies, et que d'autres, peut-être, croiseront.

Il est faux que les chemins de pensées ne mènent nulle part. Mais où ils mènent, on ne le sait qu'à la fin – quand il n'y a plus de chemins.

I

UNE ÉDUCATION PHILOSOPHIQUE

Une éducation philosophique *

À Louis Althusser

Les philosophes n'aiment guère raconter leur vie, et c'est dommage. Elle serait souvent plus instructive que leur philosophie, et montrerait au moins ce que celle-ci est capable – ou non – de faire advenir. Plusieurs m'objecteront, admiratifs, le résumé fameux que fit un jour Heidegger, devant ses étudiants, de la vie d'Aristote : « Il est né, il a travaillé et il est mort. » La belle affaire. S'il n'y avait que cela à dire, si la vie des philosophes était à ce point indifférente et sans valeur, que pourrait valoir leur philosophie, et à quoi bon les lire ? Comme Montaigne, je m'intéresse moins à la pensée qu'à la vie, et n'aime celle-là qu'en tant qu'elle est le fruit ou l'aveu de celle-ci. Comment pourrait-elle autrement être vraie ? Il n'y a pas de raison pure, ou bien elle n'est pas philosophique. Les philosophes ne sont pas Dieu, et Dieu ne philosophe pas.

J'entends bien que l'anecdote n'est pas ce qui importe, ni les goûts culinaires ou érotiques. Quoique. On a reproché à Montaigne certaines digressions triviales ou sans portée, d'écrire par exemple, comme si cela valait la peine d'être noté, qu'il aimait furieusement les melons... Mais cela même, à la vérité, me touche ou m'intéresse. Surtout, il y a tant d'autres choses que les philosophes ordinairement taisent, et qu'il dit, lui, presque seul, avec cette sincérité et ce génie qu'on lui connaît... Ce qu'il écrit sur l'amour et la sexualité m'en a plus appris

* Ce texte a été publié pour la première fois dans *La liberté de l'esprit*, hiver 1988, n° 17 (« 1968-1988 : Histoires de nos pensées »).

Mais enfin je n'entame pas ici une autobiographie, et puis me retrancher, puisqu'il le faut, derrière la règle du jeu de ce numéro. Je ne parlerai donc que des vingt dernières années, et, pour l'essentiel, de pensées seulement. Je voudrais comprendre comment j'en suis venu à croire ce que je crois, à penser ce que je pense, et gagner par là, sur ce qui me tient lieu de philosophie, quelque lumière peut-être. Mon but est modeste, on le voit, et doit excuser l'immodestie qu'il y a à se prendre ainsi, en quelque chose, pour objet. Au reste, l'immodestie n'est pas si grande. Sur certains sujets – et sur soi-même comme sujet –, il y a plus d'humilité vraie, parfois, à parler qu'à se taire.

Il ne faut pas être trop sévère pour 1968. Nous y avons appris la haine et la colère, et c'est beaucoup, aussi la force et le désir. Quelle génération eut adolescence plus fidèle à l'adolescence, et révolte plus entière ? Que cela dût avorter, c'était prévisible, et l'on ne se fit pas faute, alors, de nous le dire. Pourtant ce fut un commencement, malgré ses ridicules, généreux et fort. Nous préférions le désordre à l'injustice, la liberté à la paix. L'homme, disions-nous aussi, et tout l'homme, et tout homme, plutôt que le consommateur... Avions-nous raison ? La question est dérisoire (la raison, bien sûr, s'en moque) ; mais il y avait là une exigence et une radicalité auprès desquelles, encore aujourd'hui, les discours de nos politiciens me paraissent, selon les cas, insignifiants ou sordides. Quant au fait, ce mouvement ne pouvait pas réussir, et il est vain de spéculer sur son échec. Son importance, chacun le sait, fut surtout culturelle ; mais cette culture, pour nous, n'en était pas une : elle était nous-mêmes, tels qu'instantanément ou presque nous devînmes. L'histoire, parfois, fait ce genre de miracle, et nous le vécûmes comme si c'en était un.

J'avais 16 ans ; toute ma vie changea.

Ce fut pour nous le Mai des lycéens, bien différent, et plus qu'on ne l'a dit, de celui des étudiants. Dans une cour de récréation (et reculant encore, la voix blanche, devant un censeur menaçant qui s'avance, ou bien, le lycée occupé, bronzant des heures au soleil...), qui croirait sérieusement faire une révolution ? Nous étions trop faibles pour être dupes, et condamnés, au moins par impuissance, à la lucidité. Nous ne fréquentions pas la Sorbonne, et l'Odéon nous faisait rire. Non que nous n'eussions, nous aussi, nos rêves ou nos délires. Je me souviens avoir été anarchiste pendant quinze jours, puis léniniste, je crois, convaincu... Mais nous ne rêvions guère, me semble-t-il, que dans la

longue durée, sûrs d'avoir le temps, et n'ayant d'ailleurs, par la force des choses, que cela. Pour le reste plutôt sympathiques et raisonnables, et occupés surtout, délicieusement, à vivre... La directrice, dans notre lycée, ne s'y est pas trompée : ni elle ni nous, ni en 1968 ni dans les années qui suivirent, ne donnèrent à la police l'occasion d'intervenir, et ce fut, jusqu'à la terminale, l'une de nos raisons de fierté. Il n'y eut non plus ni violences ni dégradations, du moins d'importance, et nous continuâmes toutes ces années, les uns et les autres, de travailler à peu près. Nous étions, on le voit, des gauchistes bien tempérés, élèves dissipés, il faut le dire, mais révolutionnaires prudents et sages. Nous devions finir communistes ; cela ne manqua pas.

Je n'ai pas de chiffres globaux, et ils seraient sans doute difficiles à interpréter. Mais j'eus le sentiment, durant toute cette période (disons : de 1969 à 1974), d'accompagner, après sa quasi-disparition dans ces milieux, une espèce de reconquête, par le parti communiste, de la jeunesse étudiante. Cela ne toucha, bien sûr inégalement, qu'une génération, d'ailleurs fort étroite : nos grands frères, trotskistes ou maoïstes, nous regardaient avec ahurissement ou mépris, et la *bof génération* allait bientôt, avant de se réveiller, recouvrir tout cela de son indifférence... Mais pour nous ce fut important (c'était le temps où le droit de vote à 18 ans, s'il eût existé, eût fait gagner des sièges au parti communiste, quand il lui en fait perdre aujourd'hui...), et il faut s'y arrêter.

En 1969 (j'étais alors en première), nous étions quelques-uns, depuis mai 1968, à diriger peu ou prou, dans ce lycée de la porte de Vanves, le mouvement. D'abord très anticommunistes, comme il se devait, puis de moins en moins. Bientôt, il ne nous parut rester de choix qu'entre l'impuissance, en dehors du Parti, ou la discipline, à l'intérieur. Cela peut surprendre, et je ne cherche pas à convaincre. Mais le parti communiste venait de condamner l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie, et se battait, en France, pour l'union de la gauche et le passage démocratique au socialisme. Ces choix nous séduisaient. Ils satisfaisaient à la fois nos rêves (révolutionnaires) et nos habitudes (légalistes), notre enthousiasme et notre sérieux. Le masochisme ou la mauvaise conscience firent le reste. Nous voulions servir, et trouvions dans la soumission – au Parti, à la classe ouvrière... – je ne sais quelle ivresse amère ou sublime. Ignorions-nous ce qu'il restait, en URSS ou en France, de stalinisme ? En aucun cas. Avions-nous des complaisances pour lui ? Non plus. Mais il nous

semblait pouvoir le combattre, de l'intérieur, plus efficacement ; et cette dernière raison, à nos yeux bien forte (puisqu'elle transformait en argument positif la principale objection que l'on pouvait nous faire), acheva de lever nos réticences. Qu'à la fin nous ayons échoué, ce qui est bien clair, ne prouve pas que nous ayons eu tort, et pendant si longtemps, d'essayer...

Donc, en février 1969, nous fûmes un petit groupe, et les principaux « meneurs » du lycée, à adhérer en bloc aux Jeunesses communistes. Ce fut notre *ralliement* à nous, qui fit du bruit dans les classes. Le cercle local des JC, d'abord effrayé (son secrétaire en demanda même la dissolution à la Direction nationale, laquelle, pas si bête, la lui refusa...), devint aussitôt, et de plus en plus, la principale force politique de l'établissement. Un fait, parmi d'autres, en témoigne : en 1968-1969, sur les huit élèves élus au conseil d'administration, sept faisaient partie du Comité d'action lycéen, d'orientation gauchiste et anticommuniste ; en 1969-1970, les proportions s'étaient inversées : sept sur huit étaient communistes. Et c'étaient pourtant, pour l'essentiel, les *mêmes* élèves, qui avaient simplement, entre-temps, changé de casquette... La chose, qui nous flattait, nous amusa ; et je pris là, pour la politique, un goût passionné qui me tint longtemps, et dont quelque chose, jusqu'à aujourd'hui, m'est resté. Quoi ? Au moins le refus décidé de l'apolitisme. C'est un fait de génération. Tous mes amis pensaient de même, me semble-t-il, et ce fut, pour cette génération que je dis, une richesse véritable, dont nous avions conscience. Quand nous lisions, dans les *Mémoires* de Simone de Beauvoir, comment Sartre, presque quadragénaire, avait, à l'occasion de la guerre, découvert la politique, il nous semblait avoir vingt ans d'avance sur notre grand homme, et cela peut-être, sur ce point, n'était pas tout à fait faux... Toujours est-il que nous nous en réjouissions, et voyions là, dans cette précocité politique, comme une promesse du destin.

Mais je reviens aux Jeunesses communistes. En 1970, quand j'arrivai au lycée Louis-le-Grand, en hypokhâgne, tout pouvait sembler à refaire : nous n'étions plus, dans ce lycée très huppé, que deux communistes, régulièrement sifflés, en AG, par plus révolutionnaires que nous... Mais la vague nous portait, malgré tout. Quand je quittai le lycée, deux ans plus tard, nous dépassions la vingtaine, et le gauchisme, décidément en crise, s'étiolait au point presque de disparaître.

Le même phénomène s'était produit, simultanément, à Normale Sup', où l'UEC, après quelques années de maoïsme triomphant, venait

de se reconstituer. En 1972, quand j'entrai à l'École, les communistes y étaient déjà une force qui comptait et, sans doute, la première. Elle ne cessa, pendant quelques années encore, de s'accroître. En 1976, quand je quittai la Rue d'Ulm, nous y avions fêté le cinquantième adhérent de l'UEC (pour quelque 420 élèves !), et il y avait alors, en pourcentage, davantage de communistes à Normale Sup' qu'à Renault Billancourt...

Que cela ne dura pas, c'est ce que chacun sait ou devine, et pour des raisons que je ne veux pas, ici, analyser. L'UEC disparut presque entièrement de l'École, m'a-t-on dit, dans les années 1980. Ceci n'est plus mon sujet. Si j'ai évoqué cette force et cette progression, c'est parce qu'elle joua dans ma vie, toutes ces années, un rôle décisif (la politique, les responsabilités venant, me prenait alors l'essentiel de mon temps, et bien plus qu'amour et philosophie réunis...), et aussi pour rappeler avec quoi la direction du parti communiste rompit, à la fin des années 1970, quand elle obligea, pour ainsi dire, toute une génération à rompre avec elle. Nous avons adhéré, je l'ai dit, à un parti qui condamnait l'intervention soviétique en Tchécoslovaquie et se battait, en France, pour l'union de la gauche ; nous le quittâmes parce qu'il brisait cette union (il est vrai pas tout seul) et approuvait l'intervention soviétique en Afghanistan... Je donne les exemples que je connais, qui n'ont bien sûr de valeur qu'illustrative. Mais des cinquante adhérents de l'époque, je n'en sais guère que trois ou quatre qui soient toujours communistes, et cela me paraît encore, des années plus tard, un gâchis étonnant et triste... Pour ma part, déjà professeur, et quoique militant de moins en moins, je m'accrochai plus longtemps que beaucoup. En octobre 1980 pourtant, après quelques années d'opposition stérile, je quittai le parti communiste, envoyant à *L'Humanité*, comme bien d'autres, une lettre de démission que, bien sûr, elle ne publia pas... Je viens de la relire, et pourrais l'écrire, aujourd'hui, à peu près de même. J'y condamnais le stalinisme, le sectarisme, la bureaucratie... On dira qu'il était bien tard, après tout ce temps, pour m'en apercevoir. La chose n'est pas si simple. Je fus dogmatique, c'est entendu, comme nous étions tous, et prisonnier longtemps d'une vérité (« le marxisme est une science », disions-nous) qui nous dispensait de trop réfléchir. J'y reviendrai. Mais il y avait aussi là beaucoup de richesses, humaines et politiques, et je garde à ce parti, quelque médiocres que soient ses dirigeants, plus de sympathie qu'à la plupart de ses adversaires... C'est peu dire que j'y ai

beaucoup appris. Je m'y suis forgé, surtout contre moi-même, et ces dix années (j'avais adhéré au Parti en 1970, juste après le bac) m'ont fait, comme à tant d'autres, une nouvelle famille, d'ailleurs moins triste que la vraie, et dont je me suis consolé plus facilement. Je rompis, donc, sinon sans amertume, du moins sans haine, et soulagé plutôt d'un loisir retrouvé.

Je ne regrette rien, ni le temps perdu (ô combien de réunions vaines !), ni les efforts, ni l'agitation, ni cette espèce de solitude tendue et sévère... Toute passion enferme, et celle-ci, même collective, autant que les autres. Les amis qui m'ont connu alors me renvoient de moi, quand nous en parlons, une image qui m'étonne, et dont je ne doute pas pourtant qu'elle fût, de l'extérieur, ressemblante. Oui, je fus ce militant enthousiaste et grave, d'ailleurs sans trop de bêtise je crois, et plusieurs m'annoncèrent alors, pour s'en moquer, une carrière toute tracée, disaient-ils, de permanent... Je savais bien, moi, qu'il n'en était pas question, que l'action, de plus en plus, m'ennuyait, et surtout que je ne vivais au fond, et depuis longtemps, que pour écrire... Mais cela, c'était mon jardin secret, dont je ne parlais pas, et dont même, à force de le laisser à l'abandon, il m'arrivait de douter. Je perdais mon temps, je le savais, et cela n'allait pas sans angoisses ni souffrances. Mais il faut bien vivre sa vie, pensais-je confusément, avant de l'écrire... Proust, davantage que Sartre, était devenu mon dieu et mon modèle. Dans les réunions les plus mornes ou les plus imbéciles, il m'arrivait de penser : « Allons, cela vaut toujours mieux que le salon des Verdurin... » Et tout compte fait, je le crois encore. Quitte à perdre son temps (et comment autrement le retrouver ?), la politique vaut mieux que le snobisme, et l'histoire qu'un salon.

Comment raconter sans choisir ? Comment choisir sans trahir ? J'ai pris le biais politique parce qu'il était, pour ces années, le plus évident. Mais je sais que l'essentiel y manque, fatalement, ou n'y apparaît qu'à peine. Le quotidien, bien sûr, la lenteur des jours et des saisons... En ce temps-là, la vie filait moins vite, et je n'en finissais pas, m'a-t-il semblé, d'attendre ou de passer le temps... Il y avait le militantisme, certes, des réunions innombrables, mais aussi le travail, l'amitié, la littérature... Des heures passées au café, beaucoup de bavardage sur n'importe quoi, beaucoup de films... Aussi plusieurs histoires d'amour, les unes fugaces, les autres interminables... Une jeune fille, surtout, qui ne m'aima pas, ou pas assez, puis une autre, que j'aimais

moins que je ne l'aurais dû... Avec, sur tout cela, une certaine tonalité de tristesse et d'ennui, quelque chose comme un long dégoût morose. Cela venait de l'enfance, dont je ne veux pas parler, mais aussi de rien, sans doute, de la banalité de vivre... J'ai repris hier, pour la première fois, mon journal d'adolescent (antérieur il est vrai, pour la plus grande part, à 1968), ainsi que quelques notes intimes, plus tardives. Je passe sur la difficulté qu'il y a à se relire ainsi, après vingt ans, sur l'espèce d'agacement médusé ou déçu que l'on ressent... Tant de prétention et de bêtise ! Tout ce temps passé à des discussions « géniales » (comme nous disions alors) dont je ne me rappelle rien, et tous ces drames sentimentaux ou intimes dont l'évocation (quand cela m'évoque quelque chose !) me laisse, au bout de dix lignes, accablé d'ennui ou de ridicule ! Je veux bien que quelque chose se perde dans l'écriture, d'autant plus qu'elle est plus maladroite, et qu'un journal intime, et d'autant plus qu'on est plus jeune, laisse fuir, presque fatalement, ce qu'il y avait d'authentique ou de fort dans cela que, malgré tout, nous vécûmes... La vie réelle n'était pas moins réelle alors qu'aujourd'hui, ni nos ridicules d'aujourd'hui, peut-être, moins accablants que ceux d'hier... Mais tout de même. Je ne voudrais pas revivre cela, ni rien qui y ressemble. Quelle tristesse, le plus souvent, dès que je me trouvais seul (ce pourquoi mon journal est plus triste, parce que plus solitaire, que n'était en vérité ma vie), et sans raisons, presque toujours, je veux dire sans raisons graves... Cela s'est arrangé progressivement. À 20 ans déjà j'étais moins triste qu'à 16. La politique, puis la philosophie, m'y ont aidé, aussi peut-être l'habitude et la lucidité. Grandir, puis vieillir, m'ont paru, pour ce qui me concerne, un progrès. Cela continue, et je dirai comment. Tout compte fait, je ne trouve la vie supportable – même : plutôt plaisante – que depuis peu, et d'autant plus sans doute que j'en attends moins.

Mais il faut revenir aux idées. Ce que j'ai tu d'important jusqu'ici, on ne peut pas tout dire à la fois, c'est que je fus, jusqu'à 18 ans, catholique pratiquant et, c'était décidément dans l'air, militant. Du marxisme, je ne retenais qu'une théorie de la société ou de l'histoire, qui se conciliait sans trop de peine avec une foi parfois hésitante, certes, mais bien profonde et sincère. L'existence de Dieu ne me semblait pas plus abolir la lutte des classes que celle-ci ne me paraissait empêcher celle-là. De fait, les deux sphères sont si éloignées l'une de l'autre qu'il n'y a guère de risque, en théorie, qu'elles se contredisent. D'ailleurs je n'étais pas le seul, et la Jeunesse étudiante chrétienne,

dont je m'occupais activement, passait alors, aux yeux de beaucoup, pour dangereusement subversive... Nous rendions à César ou au prolétariat ce qui lui appartenait, et cela nous semblait fidèle à l'enseignement de l'Évangile. On ne parlait pas encore de *théologie de la libération*, en tout cas pas dans les lycées, mais sans doute quelque chose de nos préoccupations, à la JEC, allait dans cette direction. Pour moi, si je participais à ce mouvement, ce ne fut pas parfois sans quelques réticences. Le marxisme, en politique, me semblait suffisant, et je ne désirais pas que l'Église s'en mêlât. Inversement, la religion me semblait se mouvoir dans un lieu où le marxisme était muet, et devait l'être. Il y avait d'un côté la lutte et ses enjeux, de l'autre le silence et la prière. Je voyais, à les mêler, surtout des dangers. Le mysticisme, dans la religion, me paraissait l'essentiel ; il était politiquement sans portée. L'action, en politique, me paraissait primordiale ; elle était, d'un point de vue spirituel, insuffisante. Il fallait donc les deux, et j'appelais cela, je crois, marcher sur deux jambes. Cela dura ce que cela dura, presque deux ans, et à cet âge ce n'est pas rien. Je trouvai là sans doute ma famille spirituelle, qui est janséniste et jacobine tout à la fois (mais janséniste surtout !), contre laquelle j'aurai plus tard beaucoup à lutter, mais que, bon gré mal gré, je ne quitterai pas. Pascal m'a toujours paru plus proche, je peux bien l'avouer, qu'Épicure ou Spinoza, et je n'ai tant lu ceux-ci, peut-être, que pour me guérir de celui-là.

Un prêtre, qui est resté un ami, jouait alors dans ma vie un rôle majeur. Il m'emmena deux ou trois fois en retraite, à la Trappe ou à Taizé, et j'en garde quelques-uns des souvenirs forts de cette période. C'est lui le premier, si je ne me trompe, qui me fit lire Pascal et, en tout cas, Kierkegaard. Je lui dois sans doute d'avoir toujours considéré, et encore maintenant, que la vie spirituelle était, à vivre, l'essentiel, et que la politique même, ni l'art, ne sauraient en tenir lieu. Pour le reste nous n'étions guère d'accord, ni semblables. Il me traitait de janséniste, je l'accusais d'hérésie ou de complaisance petite-bourgeoise... Cela nous faisait rire. Quand nous nous retrouvons aujourd'hui, cela arrive de temps en temps, il nous plaît parfois, comme jadis, d'esquisser par jeu quelque dispute théologique... Mais nous n'y croyons plus guère, et avons moins de goût pour la parole. La vie d'ailleurs, peu à peu, nous sépare. Il est toujours prêtre, et cela fait tellement longtemps que je ne suis plus croyant... Il m'arrive pourtant de lui dire, par plaisanterie, qu'il est plus athée que moi, ce qui est possible. Dieu a

cessé de me manquer, quand lui, guetteur obstiné et fidèle, continue d'habiter son absence.

Il a exactement vingt ans de plus que moi. Sa presque vieillesse, qu'il a sportive et élégante, anticipe la mienne, d'une génération, et m'y prépare. Je le regarde vieillir, avec émotion et respect. Ce mauvais prêtre, aux yeux de son évêque (on le juge moderniste, et d'une vie privée, peut-être, point irréprochable...), est l'un des rares qui m'aient rendu l'Église sympathique, et même, un temps, le sacerdoce envisageable. On voit que je reviens de loin. Cela explique un peu de passion, parfois, quand je parle du Bon Dieu. Son existence, puis son inexistence, a toujours été pour moi la question principale (quoique je sache aussi, tout cela n'est pas simple, qu'à la limite elle ne change rien), et la seule presque qui m'importe.

De cela je crus que la politique me guérirait, et en effet ce fut d'abord ce qui se passa. Je perdis la foi, platement, point par réfutations ou preuves, encore moins par crises ou transes, mais par l'espèce d'usure ou d'abandon qu'une action politique bien prenante opéra peu à peu. Plus tard je dirai qu'une pratique politique matérialiste devait déboucher, tôt ou tard, sur des positions théoriques elles aussi matérialistes... C'est possible. De fait, Dieu cessa d'abord de m'intéresser, puis je cessai d'y croire. Simplement la politique m'ennuya aussi, à la longue, et cela me rejeta dans la philosophie.

Nous arrivons au gros morceau, que je voudrais éclaircir à peu près.

Je n'ai pas souvenir de n'avoir pas philosophé. J'ai retrouvé dans mes papiers, écrit à 16 ans (en juin 1968 !), un petit traité métaphysique ou théologique, intitulé *Le royaume de Dieu*, que je n'ai guère aujourd'hui le courage de relire, mais qui me semble, à tout prendre, ce que j'écrivis alors de moins ridicule... Surtout, et beaucoup plus jeune, j'eus ce goût, que je ne savais nommer, moins pour la spéculation que pour la méditation, et une attirance, comment dire, pour une vie autre, plus vraie, qui fût de paix ou de silence... Longtemps cela se mêla à la religion, comme on le devine, et ce n'est qu'en terminale, philosophant enfin pour de bon, que les choses, à peu près, prirent tournure.

Par où commencer ? Mon professeur de philosophie, M. Pierre Hervé, était une figure, pour qui aimait la pensée, rayonnante et forte. Héros de la Résistance, ancien rédacteur en chef de *L'Humanité*, il avait été exclu du Parti, en 1956, pour avoir, six mois trop tôt, critiqué

Staline et le stalinisme¹. Merleau-Ponty en parle quelque part avec faveur, et l'on murmurait (sans doute à tort) que Sartre, pour créer son Brunet, dans *Les chemins de la liberté*, s'en était inspiré... On se doute qu'il nous impressionnait, et son cours, que j'appris presque par cœur, me fut ce qu'il devait être : une base, solide, et un exemple. C'était un cours comme on n'en fait plus, je crois, du moins en terminale, riche et dense, mais presque entièrement rédigé, si je me souviens bien, et sans doute fort aride pour ceux des élèves que la philosophie ne passionnait pas... Je n'étais pas de ceux-là, et n'en perdais pas une miette. Il m'en est resté, outre mille pages de notes (qu'il m'arrivera de consulter encore, les premiers temps, pour préparer mes propres cours...), une certaine idée de la philosophie, de son sérieux et de sa rigueur. J'étais admiratif et ravi, et c'est alors sans doute que j'optai définitivement, du moins concernant mes études, pour la philosophie. Quant aux points de doctrine, je ne sais trop. Pierre Hervé s'était bâti avec le temps une espèce de système personnel, opposé surtout à la métaphysique, comme il disait après Hegel, et qui tendait à concilier le marxisme et la phénoménologie. Il y parvenait assez bien, et cela contribua sans doute à m'éloigner de la religion. Il ne faisait pourtant guère de prosélytisme. Tout au plus une fois, mais alors sans appel, lança-t-il que la souffrance des enfants lui paraissait, contre Dieu, un argument suffisant. Cette idée, simple et forte (que je retrouverai d'ailleurs, plus tard, chez Marcel Conche), aurait pu me convaincre ; mais je crois que, déjà, je n'en avais plus besoin.

Nous devions lire, pour l'oral du baccalauréat, des œuvres de Platon, Berkeley et Freud. Des deux premiers, j'étais trop loin pour qu'ils me séduisent. Du troisième, trop proche pour qu'il m'arrête. La psychanalyse déjà me semblait une évidence, qu'elle est restée, et, au bout du compte, une banalité.

Aussi m'occupai-je davantage, cette année-là, de Sartre et Merleau-Ponty. Du premier, je connaissais bien sûr le théâtre et les romans qui m'avaient, un ou deux ans plus tôt, fortement marqué. *L'être et le néant*, dont je lus alors des morceaux, m'impressionna, c'était le moins, vivement, et me valut, pour mes dissertations, quelques notes flatteuses. Je voulais écrire, je l'ai dit ; Sartre était mon modèle (il n'y en avait pas tant qui fussent disponibles), et je m'identifiais à lui. Cela

1. Dans un livre publié en janvier 1956, à La Table ronde, sous le titre *La Révolution et les fétiches*.

facilita ma lecture, et je rentrai dans cette œuvre, je crois, sans trop de difficultés. J'eus plus de mal avec Merleau-Ponty, qu'Hervé pourtant préférait, mais dont la *Phénoménologie de la perception*, décidément, m'ennuyait. Je fis des efforts, et finis par y croire à peu près. Mais la phénoménologie, malgré une adhésion de surface, me laissait réticent. Elle me semblait une pensée vague ou molle, qu'il était trop facile d'imiter (j'y parvenais en effet assez bien) et trop difficile, dans le détail, de discuter. Allez réfuter une conscience !... Enfin cela me servit de doctrine par provision, et toutes mes dissertations, encore en hypokhâgne, tourneront, je crois, dans ces eaux. Mon marxisme, on le voit, était éclectique. Je n'avais pas encore remplacé la religion.

L'hypokhâgne, dont je craignais le pire, fut une année délicieuse, consacrée au travail et à la politique, cela s'entend, mais vouée surtout à l'amitié. Plusieurs commencèrent là, qui durent encore.

Philosophiquement, pourtant, c'est la khâgne qui fut l'année décisive, d'abord par un professeur exceptionnel, qui n'aimerait pas que je le cite ici, aussi par des lectures qu'il me fallut faire. Le hasard voulut qu'Épicure, Lucrèce et Spinoza fussent au programme du concours, pour les philosophes, et c'est alors que je les découvris. Quelques années plus tard, ils seront mes maîtres, mais la chose ne s'est pas faite tout d'un coup, ni même vraiment cette année-là. La politique, je l'ai dit, m'emportait : j'étais devenu marxiste, tout de bon, et cela, entre eux et moi, faisait écran. Je prétendais, comme nous disions, « lire Épicure (ou Spinoza, ou n'importe qui...) à partir de Marx », ce qui est une bonne manière de s'y repérer vite, qui me servit, et de n'y pas comprendre grand-chose. Mais qui comprend d'abord ? Il faut dire aussi que j'avais lu, les vacances précédentes, *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, d'Althusser, avec une admiration un peu effrayée, et que cet auteur, alors très en vogue et bénéficiant dans le Parti d'une aura de scandale, avait bouleversé, et pour longtemps, mon rapport à la philosophie. Ceux qui n'ont pas vécu la grande exaltation structuraliste de ces années auront du mal à le comprendre peut-être, mais ces deux livres, en effet bien beaux et que je continue d'admirer, me firent l'effet d'une révélation fulgurante, qui m'ouvrait comme un nouveau monde, et que moi-même, aujourd'hui, je ne comprends plus tout à fait... Ce n'était pas si grave. Cette mode me protégea d'autres, plus dangereuses ou plus ridicules, et je continue de croire que j'étais alors bien tombé, comme on dit, et que ce maître au moins apprenait à penser. Toujours est-il que ni Sartre ni Merleau-Ponty n'y résistèrent,

et que je fus – définitivement – guéri de phénoménologie. On voit qu'il y eut dans tout cela beaucoup de contingence, et je suis le premier à le reconnaître. Il n'y a pas de destin philosophique. Mais pas non plus pure fantaisie ou arbitraire. Des années plus tard, quand j'essaierai de lire Husserl, il me tombera des mains, presque à chaque fois, ou m'assommera d'ennui. En philosophie, où il n'y a pas de preuves, ce sentiment est précieux, et m'a souvent guidé, au moins négativement, ou conforté dans quelques-uns de mes refus les plus décidés. Passe encore que l'on s'ennuie en mathématiques ou en histoire, qui sont disciplines solides et, au fond, indifférentes. Mais en philosophie ? Qu'elle soit une science rigoureuse, comme le voulait Husserl, ou qu'elle puisse le devenir, c'est ce que je n'ai jamais cru ni souhaité. Althusser, qui (d'un tout autre point de vue) en caressa l'idée peut-être, y avait lui-même renoncé, et de cette erreur, au moins, il me préserva définitivement.

Donc j'étais marxiste, d'obédience plutôt althussérienne, et je lisais, puisqu'il le fallait, Épicure, Lucrèce et Spinoza... Aussi, c'était le cours du Maître, Platon, Descartes et Kant, comme il convient, et selon le temps, bien rare, qui me restait. Les khâgneux, par nécessité, travaillent surtout leurs points faibles, et l'essentiel du temps se passa pour moi à latiniser ou historiciser à outrance... En philosophie j'étais plutôt habile, et mes convictions me tenaient lieu de compétence. Je restai donc ce que j'étais, très ignorant, et rentrai pourtant à l'École, grâce à la philosophie, du premier coup. J'eus, à l'oral, 2 en latin et 2,5 en histoire, ou bien c'était l'inverse je ne sais plus. Le travail n'est jamais récompensé.

J'avais choisi cette école, très tôt, sur le conseil du prêtre dont j'ai parlé, à qui, je devais être en seconde, j'avais avoué que je voulais écrire. Il déclara qu'il fallait « donc » que je fasse la Rue d'Ulm... Je ne savais pas ce que c'était, mais ses avis étaient pour moi parole d'évangile, et mon orientation, dès cet instant, fut décidée. Plus tard, lisant Sartre et Nizan, je rêvais surtout aux amis que je m'y ferais, et il me semblait que la vraie vie pourrait enfin, là, commencer...

C'est peu dire que je fus déçu. J'ai passé dans cette école quatre années, d'ailleurs confortables, mais qui furent parmi les plus plates de ma vie. C'est ma faute. Je faisais trop de politique pour travailler, trop même, parmi tant de camarades, pour me faire vraiment des amis... Enfin, je vivais avec une jeune fille, et cela faisait un piège

supplémentaire. Je n'étais jamais seul, et nous n'étions que bien rarement deux. La vie était simple, facile, agréable... et tout à fait déprimante. Cela me dégoûta de la convivialité. Nous passions des heures à discuter, à manger, à jouer au billard, au flipper, à la pétanque... Le reste passait dans les réunions et la lecture des journaux. De cette dernière activité, Hegel disait, cela nous donnait bonne conscience, qu'elle était la *prière du matin* du philosophe. Nous priions, dans ce cas, davantage que nous ne philosophions.

Sur le fond, et pour simplifier, je restais althussérien. Ce qui se faisait ailleurs de philosophie, ces années-là, ne me séduisait guère, et la modernité, que j'explorais quelque peu, me laissait décidément perplexe. Je lus un peu de Derrida (qui enseignait là), de Foucault, de Serres, de Deleuze... Le premier – c'était l'époque de *Glas* – me parut obscur, les autres, brillants et vains. Quant à Lacan, alors au sommet de sa gloire, j'allai le voir une fois à la fac de droit, bondée. Je le trouvai désagréable et grotesque, et me jurai de ne le lire, si l'on en parlait encore, qu'après sa mort. Je tins parole à peu près. Althusser en revanche, presque seul, continuait de m'intéresser. J'allais à ses cours, quand il en faisait, et lus alors, je crois, tout ce qu'il avait écrit. Je ne lui reprochais guère qu'un rapport trop abstrait, me semblait-il, à la politique. Quant à ce que j'aimais chez lui, c'était d'abord son refus des platitudes humanistes, dialectiques ou progressistes, et cette espèce de rigueur, presque désespérée, qu'on sentait dirigée toujours d'abord contre la conscience ou le sujet, c'est-à-dire contre soi... Mon jansénisme s'y retrouvait, mais retourné, vigoureusement, contre la religion. J'appréciais aussi, cela changeait de la vulgate, ce qu'il donnait à Marx, le lisant ou nous apprenant à le lire, de précision et de radicalité. Cette œuvre, malaisée et parfois décevante, m'en devenait plus chère. Puis il avait, sur la philosophie, une lucidité décapante, qui m'empêcha toujours, mais sans doute c'était mon tempérament, de prendre la spéculation trop au sérieux. Que la philosophie fût « lutte de classe dans la théorie », c'est ce que je ne dirais plus, même « en dernière instance » ; mais j'y croyais alors, et cela me protégea contre un excès de foi qui eût été une erreur plus grave et, peut-être, plus durable. Cela fit, par exemple, que je ne pus jamais prendre Hegel tout à fait au sérieux, et qu'encore aujourd'hui, même lisant Spinoza, je m'attache moins aux démonstrations qu'aux thèses et lise l'*Éthique* au fond, *horresco referens*, comme un recueil d'aphorismes... D'ailleurs

cette espèce de cynisme qu'Althusser sécrétait, vis-à-vis des philosophes, nous protégeait aussi contre lui-même, et explique peut-être que ses disciples guérissent, au total, plus facilement que d'autres... Enfin, cet homme charmant et doux enseignait à penser aux extrêmes, comme il disait, et violemment. Je retins la leçon. Bref, il était mon maître, et l'est resté. Encore aujourd'hui, même m'éloignant de lui, j'ai l'impression de le suivre, et je crois, sans parler de l'affection, lui être resté, pour l'essentiel, fidèle.

Mais la politique, encore une fois, m'occupait davantage. Durant toutes ces années, je n'ai guère travaillé que pendant les vacances, que j'avais il est vrai volontiers studieuses. Elles ne m'empêchèrent pas de prendre sur quelques-uns de mes amis un retard que, je crois bien, je ne rattraperai jamais. Parfois je le regrette, et il est vrai que je perdis alors toute chance d'être jamais un érudit, comme ils ambitionnaient de devenir ; mais c'est peut-être aussi, plus tard, ce qui me sauvera.

Quant aux parcours obligés, je fis le minimum, et passai les examens sans encombre. La seconde année, il fallut choisir, pour la maîtrise, un sujet de mémoire. Spinoza, qui me tentait, me parut trop difficile. Moitié par intérêt, moitié par facilité, j'optai pour Épicure. J'appelai cela : *Matérialisme et déviations dans l'épicurisme*, et fis là-dessus, tout de même sérieusement, cent quarante pages convenables et althus-sériennes... Ma conclusion renvoyait Épicure, non certes aux poubelles de l'histoire (son matérialisme le sauvait), mais à une phase dépassée, me semblait-il, de l'histoire et de la philosophie... Je pris là pourtant pour cet auteur – et pour sa façon, rigoureuse et cavalière, de philosopher – un goût qui ne se démentira pas. En passant, il me rendit l'idée du bonheur concevable, et cela confortait mon optimisme politique d'alors.

L'année suivante, c'était l'agrégation : il fallut travailler. Je retrouvais les efforts de la khâgne, mais avec moins de jeunesse et d'allant. Étaient au programme, cette année-là, les épicuriens (ce dont bien sûr je me réjouissais), Kant, Bachelard, et, comme thème, la société. Plus, pour l'oral, saint Augustin, Descartes, Leibniz, Condorcet, Auguste Comte et Bergson... Sur les épicuriens, j'en savais assez ; pour l'oral, j'avais le temps. Je consacrai toutes mes matinées, pendant huit mois, à Kant, et tous mes après-midi, à égalité, à Bachelard et aux théoriciens de la société. La fatigue vint vite, puis le dégoût. Jamais je n'avais fait autant de philosophie, et jamais avec si peu de plaisir. Je finis écœuré tout à fait, et bien décidé, une fois l'agrégation passée, à

ne plus philosopher jamais, je veux dire pour mon usage personnel, et à n'enseigner cette discipline, puisqu'il le fallait, que comme d'autres sont coiffeurs ou cheminots... J'étais devenu *misologue*, comme dit Platon, et travaillais tristement. Cela ne m'empêchait pas, pour tel ou tel exercice, d'avoir des notes convenables. Le cœur n'y était plus ; restait la technique. « Nous préparons, me disait un ami, le BTS de philosophie. Je te démonte un texte, et je te le remonte, en moins de vingt minutes... » À l'époque, cela me faisait rire.

Heureusement, il y avait les cours. Même excellents, ils ne servent guère, je le savais déjà, mais cela repose et divertit. Je fis une sélection sévère, et ne m'en autorisai que quelques-uns. Je me souviens surtout de quelques cours d'Althusser, bien fatigué, mais d'une profondeur et d'une efficacité inégalables. Sur Machiavel, sur Hobbes, il savait en quelques heures montrer l'essentiel, et ces auteurs apparaissaient tout d'un coup bouleversants de force et d'audace... Il y avait aussi les leçons que nous faisions, que Derrida animait avec aisance et gentillesse, et où la médiocrité de chacun, bien patente, nous rassurait tous. Sur Auguste Comte, Michel Serres improvisa quelques séances éblouissantes. Enfin, j'allais à la Sorbonne écouter Marcel Conche qui fit cette année-là, sur les épicuriens, un cours à sa façon. Sans esbroufe, presque sans art, mais avec une science et une bonhomie sans défauts, il s'installa au cœur de la doctrine et, la reconstruisant tout entière devant nous, n'en sortit jamais. Nous étions en Grèce, dans le Jardin d'Épicure. C'était émouvant et drôle. Quelques normaliens, plus férus de modernité, trouvaient la sauce un peu forte, et, choqués de tant d'archaïsme ou de naïveté, ruaient parfois dans les brancards... Plusieurs ne revinrent pas. Quant à moi, mais je n'étais pas le seul, je découvrais une nouvelle façon de philosopher, et c'est la première fois peut-être que je compris un auteur, véritablement. Bien sûr je crus Marcel Conche épicurien pour de bon. Quand j'appris plus tard qu'il n'en était rien, sa performance m'impressionna davantage encore.

Pour le reste je continuais de lire Kant, auquel je ne comprenais pas grand-chose, et Bachelard, qui m'ennuyait. Sur Kant, je fis part à Althusser, en privé, de mes difficultés. « C'est qu'il n'y a rien à comprendre qu'un discours, me dit-il, et que tu cherches une vérité... Apprends plutôt par cœur les grandes articulations du système ! » Ce que je fis, et qui me réussit à peu près. Marcel Conche, entrepris sur le même sujet, me répondit seulement : « Non, non, Kant, ce n'est pas difficile – beaucoup moins que Montaigne, par exemple... » Comme

je n'avais rien lu de Montaigne, et presque rien de Marcel Conche, je crus à une boutade et replongeai dans mes livres.

Ces deux maîtres, aimés et admirés, aidèrent pourtant l'année à se passer. Il y eut la manifestation du 1^{er} Mai, qu'il n'était pas question de manquer, et le lendemain, je crois, le début de l'écrit, qui ne se passa pas trop bien. Je préparai l'oral dans l'angoisse, mais sérieusement. Je fis bien. Au contraire de ce qui s'était passé au concours de l'École, trois ans plus tôt, ce fut l'oral, cette fois, qui me sauva la mise. J'eus, quant aux sujets, plus de chance qu'à l'écrit ; et, grâce au militantisme, cette aisance de parole qui libère la pensée, et la soutient... Je fus reçu troisième, et jugeai que c'était, pour ma carrière philosophique, une fin honorable.

Me voilà, donc, libéré de soucis, et d'autant plus ravi que j'avais droit à l'École (en principe pour commencer une thèse) à une quatrième année, qui s'annonçait oisive et sereine... Ce fut, à vivre, la plus désagréable, et je plongeai presque instantanément dans une espèce de dépression ou d'angoisse indéfinissable. C'est alors, je crois, que les choses sérieuses ont vraiment commencé, et c'est ce que je voudrais rendre compréhensible.

Ceux qui sont du métier savent que l'agrégation n'est rien, et deviennent combien, pour l'essentiel, j'étais encore ignorant. Je me reconnais ce mérite d'en avoir eu conscience, toujours, mais cela me privait aussi du réconfort qu'il doit y avoir, j'imagine, à se croire savant... Quant à ceux qui le sont vraiment, j'en connais quelques-uns, ils savent d'ordinaire le peu de prix du savoir, surtout dans ces domaines, et leur humilité croît, le plus souvent, au même rythme que leur science. Au demeurant, ce n'était pas du tout ce qui m'importait. Simplement je n'avais plus d'obstacle à franchir et, dès lors, plus d'excuses. Il ne me restait qu'à vivre, et je m'en découvrais incapable, ou à écrire, et je ne savais quoi.

L'École, en outre, me pesait. Je ne supportais plus ces palabres incessantes, ces amitiés aussi nombreuses que superficielles, ces enthousiasmes de trois jours ou trois mois, ce parisianisme provincial et stupide, toute cette intelligence brillante et vaine... Je suis injuste. Il y avait là, parmi quelques cuistres, beaucoup d'individus charmants, et quelques amis pour moi, souvent venant de la même khâgne, passionnément aimés. C'est ce qui me rendit l'expérience douloureuse, et qui explique l'injustice d'aujourd'hui. Eux ne m'ont pas déçu, ni alors

ni jamais, et je n'ai pas trop non plus à me reprocher. Le décevant, c'est plutôt ce que nous vécûmes, ensemble, et que l'amitié ne fût que cela... Plus tard, lisant la belle formule d'Aristote, je repenserai à cette période : « Ô mes amis, il n'y a pas d'amis... » Et sans doute j'avais tort d'en attendre trop, et n'étais déçu, comme on est toujours, que par trop d'illusions antécédentes... Il reste que l'époque était peu sentimentale, ou bien c'était moi, et cela ne m'empêchait pas d'en souffrir. Il y avait la politique, qui nous tenait lieu d'âme, et dans l'air du temps, pour tout le reste, je ne sais quelle frivolité de principe, bravahe ou tragique, qui était drôle, souvent, et triste, presque toujours. « Nous sommes superficiels par profondeur », disait l'un d'entre nous, citant Nietzsche, et c'est en effet ce que nous voulions être. Un peu plus tard, le même me dira, quand je déménagerai : « Tu as raison ; mieux vaut avoir un bel intérieur qu'un moi profond. » J'en rigolai longtemps, et crus, je le crains, que c'était vrai.

À la longue pourtant ces choses me lassèrent. Ma vie sentimentale, qui se dégrada, me rendait moins tolérant ; et toutes ces mondanités, même décontractées et simples, m'ennuyaient. À la fin je devins presque muet, et pris du champ.

Je me consolais en écoutant de la musique, que je venais de découvrir, et qui fut ma seule passion cette année-là. Mozart, Schubert, Beethoven... J'aimais surtout la musique de chambre, et sus qu'on peut pleurer d'admiration.

Mais au vrai j'étais triste à en mourir, du moins déboussolé comme jamais, et plein d'angoisses ridicules ou sordides.

J'essayai d'écrire. Rien ne vint, ou quelques petits poèmes maladroits et niais.

Je projetais une thèse sur « la notion d'idéologie ». Je déposai un sujet, relus du Marx, m'en dégoûtai vite, renonçai...

Cela ne m'empêcha pas, la même année (ou bien était-ce celle d'après ?), de faire à l'Université Nouvelle, deux heures par semaine, des cours d'initiation à la philosophie marxiste. Cette institution respectable donne aux militants et sympathisants du parti communiste une culture qui leur manque souvent, et qu'ils ne trouveraient pas ailleurs. L'atmosphère, studieuse et décontractée, était touchante. J'y pris du plaisir, mais qui était plutôt narcissique que philosophique. Quant au fond, j'enseignais un marxisme traditionnel, et, je crois, sans réticences. La dialectique de la nature, seule, me laissait perplexe : j'y voyais une espèce de métaphysique, douteuse comme elles sont toutes,

et vieillie. Il est vrai qu'à la dialectique je ne crus jamais tout à fait. Althusser, peu de temps auparavant, avait énoncé la thèse qu'il fallait « soumettre la dialectique au primat du matérialisme » ; j'y applaudis des deux mains. Plus tard, je garderai le matérialisme, et laisserai la dialectique aux orties.

L'année se passa, je ne sais comment, et c'est alors, en septembre 1976, que j'enseignai pour la première fois en terminale. Cela se passa bien, et me réconcilia un peu avec la philosophie. Au reste ce n'était que l'année de stage, encore légère, et qui nous maintenait en région parisienne. Peu d'évolution philosophique, me semble-t-il, cette année-là. Ce fut ma vie privée qui changea. En juin 1977 je me retrouvai célibataire, sans avoir été marié, et seul, enfin, pour la première fois. D'abord soulagé, puis très triste, enfin affolé d'angoisse et de solitude. J'avais 25 ans. C'en était fini de jouer.

Je revins aux sources. Je m'installai, d'instinct, près de la porte de Vanves (où se trouvait mon ancien lycée), et vécus là pendant un an, en effet, comme une seconde adolescence.

C'était il y a dix ans, exactement, et le mitan de notre période.

De juin 1977 à juin 1978, je vécus seul, et cette année, comme on s'en doute, fut pour moi la plus difficile et la plus riche. Je me souviens d'une tension d'esprit presque continuelle, sans doute exagérée, et qui confinait parfois à de l'exaltation. Je ne veux pas m'étendre sur les détails anecdotiques ou sentimentaux qui l'expliquent. Une histoire d'amour recommença là, qui venait de loin, puis une autre, qui s'épanouit. Cela m'occupait beaucoup. Dégoûté d'idées, j'étais alors plus sentimental que jamais, et que maintenant. Aussi lassé d'amitiés masculines, et attentif presque exclusivement aux femmes... De la Rue d'Ulm, d'ailleurs, je ne voyais plus personne – et personne ne vint me voir. Ce fut une blessure narcissique, et une chance. Quelques amis de lycée, le vrai, celui de nos 16 ans, reprirent en revanche dans ma vie une place plus grande, et cela accentua l'impression que j'avais, comme par-delà une parenthèse, de retrouvailles (mais surtout avec moi-même) ou de recommencement.

Il y eut aussi autre chose. Mon ami prêtre, un matin, m'appela : « Je pars à Rome, tout à l'heure. Tu veux venir ? » Nous partîmes. « Il faut d'abord que tu voies Florence », me dit-il. Nous y couchâmes. Et c'est là, au matin, qu'il m'amena devant le *David* de Michel-Ange. Ce moment fait partie de ceux qui changèrent ma vie. J'étais à la fois anéanti et comblé, écrasé d'humilité et pourtant, en un sens, ragailardi...

Je passai ensuite, au musée des Offices, quelques heures, nous avions peu de temps, inoubliables. Enfin ce fut Rome, où nous restâmes huit jours, puis le retour. L'art, entre-temps, avait achevé de prendre la place, dans mon cœur, de la politique, d'ailleurs bien triste cette année-là ; et je fus esthète comme j'avais été militant, avec passion et naïveté.

Mes souvenirs se mêlent un peu, et je ne suis pas sûr de bien respecter la chronologie. Mais je me souviens que *Le Cid*, vers la même époque, c'était à la Comédie-Française, me plongea dans une émotion égale – et tempéra d'un coup toutes mes admirations de cinéophile.

J'écoutais de la musique, toute la journée, j'allais au Louvre, au Jeu de Paume, à Beaubourg (qui venait d'ouvrir), à Versailles... Je suivis même, en faculté, des cours d'histoire de l'art. Je me remis enfin à lire, surtout des historiens d'art et des poètes. Je n'avais plus que faire d'être original ou moderne. Je relus Flaubert et Stendhal, Hugo et Baudelaire, Valéry et Proust... Je découvris, ou peu s'en faut, Éluard, Char, Aragon, Saint-John Perse... Mais deux livres surtout me marquèrent. D'abord les *Journaux intimes* de Baudelaire (que je lus en même temps que le *Journal* de Delacroix, et cela faisait une rencontre bien forte...) ; ensuite les *Lettres à un jeune poète*, de Rilke. J'ai repris souvent le second, presque jamais le premier. Les deux pourtant me bouleversèrent, et pour des raisons voisines : une certaine qualité d'âme ou de solitude, quelque chose, contre la tristesse ou l'angoisse, comme un courage désespéré, enfin – surtout – l'exaltation du travail et de l'effort. J'adoptai alors pour maxime, et je l'ai gardée, cette phrase de Baudelaire, dans *Mon cœur mis à nu* : « Il faut travailler, sinon par goût, du moins par désespoir. » De Rilke, je retins tout, et aucun livre je crois (sauf peut-être, mais pour d'autres raisons, *À la recherche du temps perdu*) ne m'impressionna comme ces lettres, écrites, sans souci de publication, par un poète de 28 ans... J'en sais encore aujourd'hui quelques phrases par cœur : « Il faut se tenir au difficile. Tout ce qui vit s'y tient. Il est bon d'être seul, car la solitude est difficile. Il est bon aussi d'aimer, car l'amour est difficile... Dans la mesure où nous sommes seuls, l'amour et la mort se rapprochent... » Puis, sur les femmes et les jeunes filles – et contre « le mâle prétentieux et impatient » –, des aperçus qui me comblaient d'aise et d'admiration... Il disait aussi : « Personne ne peut vous apporter conseil ou aide, personne. Il n'est qu'un seul chemin. Entrez en vous-mêmes... » Il condamnait « les jeux faciles et frivoles qui permettent aux hommes de se dérober à la gravité de l'existence ».

Enfin, parlant de création, ceci, que je soulignai : « Le temps, ici, n'est pas une mesure. Un an ne compte pas ; dix ans ne sont rien... Patience est tout. » Je transigeai. Je me donnai dix ans pour apprendre à écrire, ou renoncer.

Que tout cela fût ridicule, en un sens, je l'accorde volontiers. Mais moins, pourtant, que ce dont je sortais. L'erreur était de vouloir se sauver par l'écriture, comme si l'œuvre – et point la vie – était ce qui importe. Cette erreur était la mienne, plus que celle de Rilke. J'en reviendrai peut-être. Pour le reste, ce livre me paraît toujours des plus beaux, et il n'y eut pas d'années, je crois, où je ne le conseillai à mes élèves. S'ils l'ont lu, je n'en sais rien. Les professeurs ne savent pas ces choses-là, et n'ont pas à les savoir.

Le problème ne se posait pas encore. C'était l'été. Tous les matins, à huit heures, je fus à ma table de travail. Je passai là, difficilement, mes plus belles vacances.

J'écrivais un peu n'importe quoi, comme cela venait, n'ayant souci que de forme et, surtout, d'exercice. Mes goûts me portaient au passé ; je m'y abandonnai. J'écrivis plusieurs poèmes, anachroniquement réguliers, d'un classicisme intransigeant. Je mis en vers, même, les poèmes en prose de Baudelaire ; cela m'en apprit beaucoup sur son génie et sur quelques-unes de mes limites. Sans tristesse : ce n'étaient qu'exercices, je l'ai dit. Je ne me suis jamais cru poète, ni n'ai voulu le devenir. La prose seule, depuis toujours, m'attirait. Mais la versification est un art facile, ou plutôt ce n'est pas un art du tout, et cette contrainte, de pure forme, me stimulait. Cela me semblait plus simple, pour commencer, que les incertitudes et la liberté trop grandes de la prose... J'entrepris pourtant quelques romans, achevai quelques nouvelles... Tout cela était d'un archaïsme délibéré, avec beaucoup de maladresses et, sans doute, de ridicules. Mais enfin je revivais, et que cela était bon !

Les vacances passèrent. Il fallut partir enseigner pour de bon, bien sûr en province, dans le Nord rural, tout près de la Belgique... Ce déracinement, qui nous inquiétait tant quand j'étais à l'École, me parut une chance possible. Il n'était d'ailleurs pas total : je gardais mon studio à Paris, où je passerai toutes les fins de semaine.

Ce fut, donc, l'enseignement à plein temps. Il fallut philosopher à nouveau. J'y repris goût. J'avais, pour ce métier difficile, quelques dispositions, qui m'aiderent ; l'habitude et l'amour-propre firent le reste. L'enseignement me pesa, comme à chacun, mais point trop. C'est

un métier dont on ne sort pas indemne. J'en sortis philosophe. C'eût pu être pire.

Une nouvelle période commence ici, qui chevaucha l'autre, puis m'en fit sortir.

Landrecies, où j'enseignais, est un gros bourg, mi-rural mi-industriel, de quelque 5 000 habitants. Qu'il y eût là un lycée surprenait tout le monde. Il faut dire qu'il était de dimensions modestes et drainait surtout les enfants d'agriculteurs des environs. Les enseignants, très jeunes pour la plupart, se sentaient exilés, presque tous, et faisaient, autour de l'unique hôtel, comme une petite colonie, plutôt sympathique et dérisoire.

J'avais obtenu que mes cours fussent groupés sur quatre jours. Le jeudi soir, je retournais à Paris, où je faisais surtout de la littérature. Sur place, je n'avais guère le temps. Il fallait préparer les cours, et c'est là, dans une chambre bien inconfortable, que je me remis à philosopher vraiment.

La région était belle, avec une immense forêt aux alentours. La ville même, sans grâces, avait un charme austère et froid, qui me plaisait. Puis je me fis là quelques amis, et davantage. Bref, je vécus heureux à peu près, c'est-à-dire heureux, occupé surtout de travail et d'amour, et trouvant, dans l'éloignement de Paris, dont tout de même je souffrais, un exutoire commode pour soulager, en pestant, ce qu'il me restait d'angoisses ou d'insatisfactions... Peu à peu, à force d'enseigner une sagesse, je devenais moins fou. Je passais, le long du canal, quelques heures solitaires et sereines. Je travaillais beaucoup. J'étais amoureux. La vie ne me faisait plus peur. La philosophie, peu à peu, remplaçait la littérature, et le bonheur, l'œuvre. Qui peut enseigner sans apprendre ?

J'étais, dans ce lycée, l'unique professeur de philosophie. Cela me débarrassait des rivalités possibles, et me livrait, solitaire, aux grands auteurs. Ils étaient tous là, dans le manuel. Il fallait bien faire avec. Ces recueils de textes m'apprirent beaucoup, et d'abord à lire comme il faut, sans précautions ni filet. Puis je faisais cours, prenant exemple sur les maîtres que j'avais aimés, toujours magistraux et, même chaleureux, plutôt distants que démagogues. Je traitais le programme, sauf manque de temps, dans son entier. Ces révisions perpétuelles me firent des bases solides, et me donneront enfin, avec la philosophie, quelque familiarité plus réelle.

Mes élèves étaient, pour la plupart, fils d'agriculteurs ou d'ouvriers. Ils n'avaient avec la culture, même élémentaire, qu'un rapport incertain et forcé. Pour le reste ouverts et droits, comme on est à cet âge, et plutôt disciplinés que travailleurs.

Devant ce public bienveillant et rétif, on ne pouvait mentir ni, même, parader. Ils ignoraient tout : que leur importait l'érudition ? Tout était neuf pour eux : que leur faisait la nouveauté ? Eussé-je été original, ils ne l'eussent pas aperçu. Brillant, ils l'auraient ignoré. Cela acheva de me libérer du parisianisme ou de la mode, et je fus simple par nécessité. Parler d'Althusser même, *a fortiori* de Deleuze ou Guérout, m'eût paru incongru. Spinoza ou Marx, en revanche, passaient bien, et je ne m'en privai pas. Je pris là cette habitude, bien banale et exigeante, de ne parler que des grands auteurs, sans détours ni intermédiaires, et de laisser les contemporains aux journaux. L'un de mes amis, lisant plus tard *Le mythe d'Icare*¹, me reprochera mon *fondamentalisme*, comme il disait, et cette espèce de naïveté philosophante ou atemporelle... Ce défaut, si c'en est un, ce que je ne crois pas, commença là, devant trois petites classes, au rez-de-chaussée, avec, dehors, un ciel à la Ruysdael, souvent, et des vaches, à vingt pas, qui broutaient...

Je passai là deux années, et j'y fis, je crois, mes meilleurs cours. On voudrait progresser toujours, mais qui le peut ? Plus tard j'en saurai davantage, puis bien davantage. Mais j'aurai perdu beaucoup d'enthousiasme et de candeur.

De quoi parlais-je ? Je traitais le programme, je l'ai dit, et n'en sortais guère. De qui ? De qui je pouvais ; cela ne s'enrichit que peu à peu.

C'est alors que j'ai commencé à parler d'Épicure et de Spinoza comme je fais maintenant, c'est-à-dire comme d'une vérité, ou que je tiens pour telle. Je parlais aussi beaucoup, pour des raisons surtout pédagogiques, de Platon, Descartes et Kant, pas mal de Rousseau et Bachelard, à peine de Bergson et Sartre... De Marx, je tâtai un peu, surtout la première année, mais avec d'étranges réticences, qui s'accrurent. Était-ce seulement une philosophie ? Et, si oui, de quelle

1. [André Comte-Sponville, *Le mythe d'Icare*, Paris, Puf, 1984 ; repris dans *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, Puf, « Quadrige », 2002, 2016. Les notes entre crochets ont été ajoutées à l'occasion de cette édition en « Quadrige Grands Classiques ».]

portée ? Le succès d'ailleurs était là trop facile (Marx n'avait pas encore cessé tout à fait de séduire ni d'effrayer), et ce m'était une raison de m'en défier. La même raison, concernant Freud, était décu- plée ; mais aussi sa portée libératrice, devant ce public d'adolescents, me parut tout compte fait plus grande, et je lui consacrai, dans chaque classe, quelques études point trop sommaires. Le succès, là, était acquis d'avance, et profitait, au moins indirectement, à la philosophie.

Je me remis donc, par nécessité, à lire les philosophes, avec un plaisir puis une passion qui me surprirent moi-même. Lire, d'ailleurs, est peut-être un trop grand mot. Le plus souvent je feuilletais, comme j'apprendrai plus tard que faisait Montaigne, « sans ordre et sans des- sein, à pièces décousues », attentif, moins à l'ordre des raisons, auquel je ne croyais guère, qu'au désordre vivant des thèses et des refus. Je lisis les philosophes par morceaux, comme on fait des poètes, les laissant dès qu'ils m'ennuyaient et y revenant toujours. De ce goût, qui m'est resté, je n'ai pas à me justifier. Mais il s'accordait avec une certaine conception de la vérité, que je dirais volontiers *atomiste*, et pour laquelle toute démonstration est vaine (puisqu'elle ne saurait rendre vraie une vérité ni, *a fortiori*, une erreur) ou utile seulement aux apprentis, et alors indépendante, en vérité, de toutes les autres. *L'Éthique* de Spinoza, que je commençais alors de fréquenter beau- coup, me conforta, paradoxalement, dans cette conviction. D'abord, je voyais bien qu'il était impossible de vérifier la validité, je ne dis pas de l'ensemble, mais d'une seule de ses pages, voire d'une seule de ses démonstrations. Ensuite, il était clair que cela ne m'importait pas, et que l'essentiel se jouait tout à fait ailleurs, entre Dieu et moi, comme je commençais à dire par boutade, c'est-à-dire silencieusement, et dans la chose ou l'esprit seulement. Enfin, j'avais appris de Spinoza cette vérité surprenante que tout ordre est imaginaire, et qu'il n'y a par conséquent, du point de vue de Dieu ou du réel, ni ordre des raisons ni démonstrations ou preuves. Dieu ne parle pas ; comment pourrait-il démontrer ? Je m'écartais là, je le voyais bien, de quelques grands historiens de la philosophie, que je révérais fort. Devant les élèves, de fait, je prendrai davantage de précautions, et dirai les choses à peu près comme elles sont, difficiles, embrouillées, et d'une cohérence, dans le meilleur des cas, toujours à conquérir ou préserver... Mais on ne fait pas toujours cours, et je me bâtis peu à peu, pour mon usage personnel, un Spinoza plus radical ou plus inquiétant, dont il m'arrive de croire qu'il est le vrai, ce qui se peut, puisque je l'ai inventé... Peu

importe. Les philosophes n'ont pas d'importance, si ce n'est pour cela qu'ils nous permettent de penser. Je laisse l'histoire aux historiens ; la philosophie me suffit.

J'avais parfois, entre deux cours, une heure disponible, qu'il m'arrivait de passer dans la bibliothèque du lycée, à feuilleter au hasard... C'est là, un jour de pluie, que je pris pour la première fois l'un des volumes d'Alain, dans la Pléiade. Je connaissais un peu son manuel, en quatre-vingt-un chapitres, et j'avais lu deux fois son *Spinoza*. Cela m'évitait ce ridicule d'en parler légèrement. Mais il s'est trouvé que le volume que je tenais alors commençait par un chef-d'œuvre, qui est *Histoire de mes pensées*. Le début, lu debout et sans trop d'attention, me secoua. J'emportai le livre chez moi, et le dévorai, les soirées qui suivirent, voluptueusement. La prose d'Alain surtout, brillante et mate, me fascinait. J'aimais cette espèce d'aisance heurtée, ce pas décidé, cette facilité cahotante et tranquille... Celui-là avait réussi, me semblait-il, quelque chose que je cherchais, entre philosophie et littérature, comme une pensée qui serait belle. Sur le fond je n'étais guère d'accord, du moins ses maîtres n'étaient pas les miens. Mais j'aimais son rapport aux auteurs, à la philosophie, à l'enseignement... Je découvrais que déjà, sans le savoir, je l'imitais quelque peu ; cela m'encouragea à poursuivre, et je n'ai pas cessé peut-être. Le même livre, beaucoup plus tard, me donnera l'idée de ce numéro de revue ¹ que tu lis, lecteur, et de cette espèce de pastiche que j'en fais... Alain, toutes les années qui suivirent, ne me quittera plus. Ce fut lui aussi je crois, et presque aussitôt, qui me jeta dans Montaigne, lequel de très loin certes le dépasse, et qui m'écrasera plutôt d'admiration. Je me dis maintenant qu'Alain est un petit maître, à côté, mais fraternel, et bien supérieur à ceux qui le méprisent. Les petits maîtres sont des maîtres, et pas pour les petits.

La même année je lus aussi, sur les conseils d'un ami, *La pesanteur et la grâce*, de Simone Weil, puis ses *Cahiers*. J'y retrouvais la religion bien sûr, mais poussée à son maximum de force et de pureté, et comme débarrassée de sottise. Quelle grandeur, chez cette femme, quelle profondeur, quelle intensité de feu et d'âme ! Mais quelle tristesse aussi, écrasante et vaine ! La religion, je le voyais bien, m'était devenue haïssable. Je ne supportais plus ni ses consolations trop faciles, ni ses

1. Le n° 17 de *La liberté de l'esprit*, dont François George m'avait confié la responsabilité, et qui s'intitulait : « 1968-1988 : Histoires de nos pensées ».

remords, ni ses craintes. J'en savais, pour l'avoir vécu, le poids d'angoisse ou de manque, cette espèce d'espérance accablante... Ce n'est qu'une métaphysique de la peur ou de la tristesse. Mais Simone Weil parlait de Platon comme personne, et cela m'aida fort à le comprendre. Par contraste, ces deux-là me rendirent mon Épicure plus aimable.

C'est à la même époque à peu près que je commençai, souvent dans le train, de noter comme je pouvais quelques réflexions ou aphorismes, d'allure plutôt littéraire, mais de contenu, et de plus en plus, ouvertement philosophique. Il s'agissait d'abord de réagir à telle lecture que je venais de faire : le premier texte fut écrit, en février 1978, contre Simone Weil. Puis peu à peu cela devint plus personnel et plus libre, ou soumis seulement à mes maîtres. Un jour par exemple me revint, un peu comme une phrase de réveil, cette affirmation de Spinoza : « Il n'y a pas d'espoir sans crainte, ni de crainte sans espoir. » Je me demandai : cela veut-il dire que le sage, chez Spinoza, soit *désespéré* ? L'idée me paraissait effrayante et belle. Je repris l'*Éthique* en tremblant. Puis j'écrivis :

Spinoza : « Il n'y a pas d'espoir sans crainte ni de crainte sans espoir. » L'espoir est donc une joie nécessairement mêlée de tristesse. Ce pourquoi c'est une joie inconstante.

Le sage donc n'espère pas. Qu'aurait-il à craindre ?

Est-ce à dire qu'il soit désespéré ? Non pas, puisque « le désespoir est une tristesse ». Or le sage, « considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant, par une certaine nécessité éternelle, conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement ». La sagesse est une joie sans espoir ni crainte. Sans espoir ni désespoir : une joie sans tristesse – une joie sans mélange ! Spinoza écrit : Béatitude.

J'avais déjà, on le voit, ce défaut de trop citer. Mais c'était un commencement, et les textes progressivement s'améliorèrent, jusqu'à acquérir, pour certains, un peu d'allure ou de force. Il m'apparut vite que ces ébauches, même maladroites comme elles étaient, tranchaient avec ce que j'écrivais par ailleurs, et qu'il y avait là, au moins, l'amorce d'une œuvre possible. Deux ans plus tard, en 1980, j'avais en effet un recueil de près de 300 pages dactylographiées, qui fut mon premier livre : le plus faible, je veux le croire, de ceux que j'écirai, mais aussi, pour moi, le plus important.

Il s'agissait d'harmoniser un peu ce que je vivais et pensais : d'un côté un matérialisme de plus en plus intransigeant (la religion, cette fois, était bien morte), de l'autre une pratique de la philosophie qui me ramenait à la Grèce ou, comme je ne le savais pas encore, à l'Orient – quête de salut plutôt que de puissance, sagesse plutôt que savoir, art de vivre plutôt que de penser. Je parlais de *matérialisme éthique*, et c'est en effet à peu près ce que je cherchais. Mais je ne voulais pas non plus renoncer à certains acquis, pour moi décisifs, des sciences humaines. J'écrivais par exemple :

Contre Platon : Épicure. Contre Descartes et Leibniz : Spinoza. Contre Hegel : Marx. Contre Sartre (par exemple) : Freud.

Et puis *les uns contre les autres*.

Ce qui restera : notre philosophie.

Ce fut dès lors mon programme, et je le respectai à peu près.

Il y avait aussi, dans la forme, une exaltation tendue qui ressemblait à ce que j'étais alors, et, perdues dans cette bataille d'idées, quelques déclarations d'amour, saugrenues ou habiles... Enfin, contre la modernité, surtout esthétique, une espèce de colère sourde, qui ne m'a pas quitté... Au total, un livre inclassable et composite, que les éditeurs, fort légitimement, refusèrent. Quelques-uns pourtant, le livre ne devait pas être absolument sans qualités, s'enquirent de l'auteur, et cela m'encouragea. « Les aphorismes, me dit l'un d'eux, cela ne se vend pas, ou bien seulement quand l'auteur est célèbre. Faites-m'en plutôt un essai, sous une forme continue, et je le publie... » L'idée me parut bonne. Cela donna un autre livre, comme on pouvait s'y attendre, qui sera *Le mythe d'Icare* (que je donnerai d'ailleurs à un autre éditeur), et le début de ce long *Traité* qui devait, pendant sept ans, tellement m'occuper¹...

Les deux livres sont pourtant bien différents, et pas seulement par la forme. Le premier, que j'appelai *Du corps*, est un livre de convalescence, encore plein de faiblesse et de fièvre. Je me battais à tour de bras contre mes moulins ou mes fantômes, et, faute de meilleures armes, faisais la part belle, surtout, au courage et à la volonté. Je ne voulais pas me résigner à la bassesse, ni, athée, renoncer à l'esprit. De

1. [A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, Paris, Puf, « Perspectives critiques », t. I, *Le mythe d'Icare*, 1984, t. II, *Vivre*, 1988 ; rééd. « Quadrige », 2002, 2016.]

là ce schéma vertical ou ascensionnel (il s'agissait, partant de terre, de s'inventer un ciel), qui devint peu à peu comme un principe architectural. « Nous ne transigerons pas sur le matérialisme, écrivais-je, et pas non plus sur nos idéaux. Que notre matérialisme soit ascensionnel ! » Je m'appuyais beaucoup sur Spinoza, que je commençais à bien connaître, sur Épicure, sur Marx, sur Freud... Mais quelque chose de leur esprit m'échappait, qui est l'insuffisance précisément de la volonté, et le sens, comme je dirai plus tard, de la miséricorde. J'étais prisonnier d'une espèce de volontarisme hargneux, volontiers méprisant, dont je sentais bien les défauts et les dangers, que je critiquais, mais dont je n'arrivais pas tout à fait à me défaire... Les mêmes travers, dans *Le mythe d'Icare* ou *Vivre*, se retrouvent encore un peu, sans doute, mais affaiblis, et pris dans une pensée plus forte, qui les contraint. J'avais entre-temps fait beaucoup de philosophie, et cela se voit ; aussi vécu davantage, et cela se sent.

Nous arrivons aux années 1980, où la vue, par manque de recul, perd un peu de sa netteté.

Je m'étais marié. Il fallut vivre l'amour, et cela me guérit de le rêver. Je sus ce qu'il y a de désespérant dans le bonheur, et d'heureux dans le désespoir. La vie réelle. J'aimais de moins en moins la littérature, presque toujours mensongère ou vaine (à quoi bon inventer des histoires ?), et n'en fis plus. J'étais alors professeur à Landrecies, puis dans l'Yonne, ma femme dans la Nièvre, puis à Paris. Beaucoup de voyages et de fatigue. Nous eûmes des enfants, dont le premier, une petite fille, mourut ; puis d'autres deuils, bien proches, qu'il fallut aussi supporter... J'eus moins d'angoisse et de tristesse, davantage de chagrins et de craintes... La vie était plus difficile, décidément, et plus simple, que je ne l'avais cru.

L'enseignement me pesait davantage. J'enseignais dans un lycée technique, à Auxerre, devant des classes plus nombreuses, dont certaines bien faibles... Puis la routine commençait, qui est aussi un confort, et que je n'avais guère le courage de combattre. Trop occupé à écrire, je ne préparais plus mes cours, sauf exception, me contentant de reprendre, de jour en jour, mes notes des années précédentes, sur lesquelles, sans trop de peine, j'improvisais... Je commençais à avoir de la culture et du métier, j'étais maître de ma parole et de mes références. Surtout j'entretenais avec la philosophie, et avec les plus

grands textes, un rapport passionné et constant, qui me portait. Je préparais de moins en moins, j'en savais de plus en plus... Les choses allèrent leur train, pendant deux ans. Cela ne se passa pas trop mal, et plutôt bien.

J'écrivais. La montée en gloire des nouveaux philosophes, qui déjà retombait, m'avait laissé à peu près serein, avec juste assez de mépris et d'envie (mépris que tous d'ailleurs, je le saurai plus tard, ne méritaient pas) pour travailler mieux. Les petites gens qu'on ne peut vaincre, autant les utiliser... Renonçant à publier mon recueil d'aphorismes, j'entrepris cet essai que l'on m'avait demandé. J'avais relu, peu de temps avant, *Le mythe de Sisyphe*, livre que j'avais aimé à 16 ans puis méprisé à 20, et que je trouvais, pour le coup, estimable. Formellement surtout cela me paraissait une réussite, que je voulais imiter. Il se trouvait que, dans l'un de mes petits textes, j'avais opposé Icare à Sisyphe. L'idée me vint alors d'un titre, et je me mis au *Mythe d'Icare*. Je pensais en avoir pour une année à peu près : je ne voulais faire qu'un petit essai rapide, accessible à tous, et ne dépassant pas, dans un format de poche, 150 ou 200 pages... Le plan, jusqu'à la fin, n'en changera pas, ni, pour l'essentiel, le contenu. Mais il me faudra deux tomes, parfois arides, et sept années, souvent difficiles, de travail...

Ce livre, que l'on peut lire, je ne me donnerai pas le ridicule de le résumer. Il faut dire pourtant où j'en étais, et ce que je voulais montrer.

Le matérialisme restait mon point de départ, sur lequel je ne transigeais pas. J'étais athée, depuis maintenant dix ans, et d'autant plus vigoureusement qu'une certaine mode, ces années-là, revenait à la religion. Pour le reste, la réalité du monde sensible, depuis toujours, était pour moi une évidence, qu'il y avait quelque ridicule à nier. Aussi l'inexistence des idéalités. Ni Platon ni Berkeley, lus pourtant fort tôt, ne purent rien à ce réalisme, pour l'un, ni à ce nominalisme, pour l'autre. Chez Hegel même, à chaque fois que j'y revenais, l'Idée me paraissait de trop, et tout le système, malgré les dénégations de certains de mes amis, rester prisonnier, invinciblement, de l'idéalisme et du finalisme. Dans ces matières je ne crois pas aux preuves, je l'ai dit, et laisse à peu près tout au tempérament ou à la foi. La réalité exclusive du monde extérieur (en tant que l'intériorité même en fait partie et en dépend), l'absence en lui de toute finalité ou projet, voilà ce dont je ne peux douter, pour ma part, et que j'appelle à peu près le matérialisme. On voit pourquoi Spinoza, sans s'en réclamer, m'en donnait une approximation convenable. *A fortiori* Épicure et Lucrèce. Quant à

Kant, souvent repris, et de plus en plus, l'idéalité de l'espace et du temps me parut toujours une thèse exorbitante, et finalement impensable. Il avait écrit lui-même, dans la *Critique de la raison pratique*, que « si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, *il ne reste plus que le spinozisme* ». Parole bien forte, que je pris au pied de la lettre. Encore aujourd'hui, il me semble qu'il n'y a guère de choix, pour un esprit moderne et que ne tente ni le scepticisme ni le positivisme, qu'entre ces deux auteurs. Luc Ferry, à qui je ferai plus tard cette observation, en tombera d'accord, et c'est à peu près ce qui nous oppose.

On dira que Spinoza n'est pas matérialiste, ce qui est certain – d'ailleurs point idéaliste non plus, et le seul peut-être qui fasse exploser l'opposition. Mais je le lus comme tel pourtant, surtout au début, repliant à peu près la substance sur ses modes, et faisant de l'idée vraie, selon certaines indications obscures qu'il donne, la chose même, singulière et parfaite, et comme éternellement présente... Je conçus que les deux attributs, et l'infinité des autres, s'ils étaient parallèles, comme on dit aujourd'hui, c'est qu'ils étaient confondus, ce que Spinoza d'ailleurs impose puisqu'il n'y a qu'une seule substance et, dans tous les attributs, dit-il, « les *mêmes choses* »... Mais laissons les querelles d'experts. Je lisais Spinoza contre Épicure ou Marx, je l'ai dit, puis Épicure contre Spinoza ou Freud... Les uns et les autres en sortaient transformés. Aussi, de plus en plus, Lucrèce et Hobbes, puis, de plus loin, Schopenhauer et Nietzsche... Enfin Montaigne, où j'avançais lentement. Cela faisait un beau désordre, que j'éclaircirai peu à peu. J'y bâtis mon enclos, d'où je tirais sur l'adversaire. Qu'il fût solide, je ne m'en souciais pas trop ; que les coups portent, voilà de quoi. Wittgenstein, découvert dans ces années, m'impressionna vivement et, pour ce que j'en comprenais, m'agréait assez. J'en fis, parfois, un usage ponctuel et prudent.

Je partis, donc, de l'idée de désespoir, où se résumait pour moi l'essentiel du matérialisme. À la question « Que m'est-il permis d'espérer ? », Kant avait montré que la réponse (dans les limites de la simple raison !) était au fond *la religion même* : qu'il existe un Dieu, qui juge et sauve, et que l'âme est immortelle. J'en pris le contre-pied. J'avais pour cela toutes sortes de raisons, tant philosophiques que biographiques, que le livre explique ou laisse deviner à peu près. La religion était l'ennemi principal, avec son lot d'illusions, de

remords ou de craintes. J'étais du parti de Lucrèce et Spinoza, résolument, contre les prêtres et les censeurs. Mais je savais aussi que, les dieux chassés, le malheur ne disparaît pas pour autant, tant s'en faut, et qu'il fallait encore *apprendre à vivre*, comme dit la chanson, et si possible avant qu'il ne fût trop tard... Philosopher, donc, *pour de bon*, comme disait Épicure, c'est-à-dire pour le salut. Cet anachronisme-là en dérouta plus d'un, quand le livre parut, qui me crurent plus fou ou plus habile que je n'étais. Le bonheur est décidément une idée neuve. D'autres, bienveillants, me prirent pour un sage, rien de moins, et je reçus plusieurs lettres émouvantes ou naïves... Je disais pourtant bien nettement le contraire, et c'est une ambition, je ne dirais pas que je n'ai jamais eue, mais à laquelle je n'ai jamais cru sérieusement ni longtemps. À quoi bon, alors, s'en préoccuper ? C'est que j'avais appris, avec Althusser, à *penser aux extrêmes* ; et la sagesse n'est pas autre chose, en effet, que l'extrême de vivre. Sur ce chemin, d'ailleurs, Althusser m'encouragea, et ne fit partie ni des moqueurs ni des naïfs.

Donc, la sagesse – et bien sûr une sagesse matérialiste. Comprendre ce qu'elle était, ou ce qu'elle pouvait être, tel était d'abord mon propos et ce que je cherchais chez les philosophes, qui m'en apprirent davantage sur la vie, y compris sur la mienne, que les romanciers ou les psychologues. Sans être sage pour autant, j'en devenais un peu moins fou, et cela même me dissuadait de trop rêver la sagesse. Non, certes, que je n'y crusse pas, pour les autres : qu'il y eût des sages – qu'Épicure et Spinoza par exemple l'aient été, autant qu'on le peut –, voilà ce dont je ne doutais pas, ni jamais. Mais ce n'est pas un rôle que j'ambitionnais pour moi : la vie de famille, préoccupante et douce, ne s'y prête guère, ni, peut-être, la philosophie ; et je ne voulais renoncer ni à l'une ni à l'autre. Au début pourtant, je l'avoue, l'idée me tourna bien un peu la tête, et la sagesse fut, pendant quelques mois ou années, sinon mon objectif, du moins ma nostalgie. Puis je m'en préoccupai de moins en moins, et cela me fut un signe que je m'en étais malgré tout approché. Montaigne me guidait, qui est sage aussi en cela qu'il accepte de ne l'être pas. Puis je voyais bien que la sagesse dont je parlais n'était encore qu'un idéal, qui me séparait de la vie et, donc, d'elle-même. *Vivre*, là-dessus, en dit plus que *Le mythe d'Icare*, et explique à peu près comment la sagesse n'est une espérance que pour les fous.

Ce qui m'aida à penser la sagesse, pourtant, dans sa radicalité, c'est aussi un certain détour par l'Orient, que je fis ces années-là, guidé par

quelques pages lumineuses de Lévi-Strauss, et qui m'apprit beaucoup. Je découvrais là, ou redécouvrais, une pratique de la philosophie digne des anciens Grecs, mais avec ce qu'il faut de distance ou d'étrangeté pour secouer nos habitudes. Le Bouddha surtout me parut un maître de premier ordre, d'ailleurs bien proche souvent d'Épicure ou de Spinoza, et qui m'aida en retour à les comprendre. Je m'intéressais moins, comme toujours, au jeu systématique des concepts (ici, pour un Occidental, spécialement difficile et déroutant) qu'au contenu de réel ou de vie qui s'y exprime et les rend à la fois intelligibles et importants. Or le réel est un, et la vie aussi peut-être. Le *nirvâna*, dans sa radicalité extrême, m'aidait à comprendre l'ataraxie ou la béatitude, et, les arrachant à leur abstraction trop familière, me les rendait tout à la fois plus surprenantes et plus proches. Beaucoup de mes amis furent surpris de cet engouement, qu'ils suspectaient d'irrationalisme, et crurent que je cédaï à la mode. C'est peut-être le contraire qui s'est passé. La mode orientalisante, avec son exotisme de bazar, me tint éloigné, des années durant, de l'Orient, un peu comme les nietzschéens, pendant longtemps, m'empêchèrent de lire Nietzsche, ou les heideggériens, pendant plus longtemps encore, de lire Heidegger... Quand la mode décrut, ou quand elle m'importa moins, je pus, d'abord timidement puis de plus en plus, m'abandonner aux textes, et à cette parole silencieuse du Bouddha...

Je retrouvais là, entre autres choses, une pensée sans sujet (l'*anatta* des bouddhistes : pas d'âme, pas de soi, pas d'ego...), telle qu'Althusser ou Lévi-Strauss me l'avaient enseignée, et qui me semblait correspondre exactement à ce que, de désillusion en désillusion, j'avais cru comprendre de la vie ou de l'histoire : qu'il n'y a rien à comprendre, que vies ou histoires se réduisent à un devenir objectif, certes, mais insaisissable (le *procès sans sujet ni fin* d'Althusser, les structures sans objet ni sujet de Lévi-Strauss, la *production conditionnée* des bouddhistes...), dont le sujet résulte beaucoup plus qu'il ne le choisit, et dans lequel l'analyse, à proportion de sa vérité, progressivement le dissout et le perd... Cela, qui eût pu me conduire à Héraclite, me renvoya plutôt à Spinoza, et je voyais bien qu'il y avait dans ce refus de la subjectivité, non du tout un principe d'immoralisme ou de barbarie, comme on l'a dit, mais au contraire de quoi fonder une éthique (pas d'ego, pas d'égoïsme) et une sagesse (personne à sauver, et c'est le salut même). Lévi-Strauss, que je repris alors, me conforta dans cette direction, lui qui unifiait à peu près le matérialisme (par exemple

dans le chapitre IX de *La pensée sauvage*), le structuralisme (contre « les prétendues évidences du moi ») et, qu'il le veuille ou non, une sagesse, d'ailleurs (au moins dans *Tristes tropiques*) ouvertement rattachée aux intuitions du Bouddha. Le majestueux finale de *L'homme nu* (où je retrouvais aussi, contre la modernité, la plupart de mes colères ou de mes dégoûts), joua ici un grand rôle, et reste le texte contemporain, sans doute, dont je me sens le plus proche.

C'est ainsi que le détour par l'Orient me ramenait chez nous, et que le refus du moi me fit me trouver à peu près... On suspectera la mauvaise foi, et qui peut jurer en être exempt ? C'est toujours un sujet qui parle contre le sujet, et il faut un *moi* fort sans doute pour entreprendre, sans trop de risques, de s'en libérer... J'en conviens. Mais je sais aussi que le moi n'est rien que l'ensemble des illusions qu'il se fait sur lui-même, et qu'on ne pourra pour cela jamais l'atteindre ni le sauver. Reste à s'en libérer, autant qu'on peut, et c'est ce que j'appelle la sagesse ou le salut : non sauver le moi, mais *s'en* sauver. N'est-ce pas contradictoire pourtant avec cette espèce d'autobiographie que j'esquisse ? Ce n'est pas si sûr. Il me semble qu'une autobiographie bien menée (Montaigne et Proust s'en sont approchés) dissoudrait le sujet davantage qu'elle ne le découvrirait, ou plutôt le découvrirait (dans sa vérité : comme histoire) en le dissolvant (comme sujet ou âme). À défaut de sagesse, au demeurant, je ne serais pas ennemi d'une espèce d'égotisme sans ego, dont Montaigne, mieux que Stendhal peut-être, donne l'exemple ou le modèle. Pour le reste, il va de soi que tout récit recrée ce qu'il raconte et, lui donnant forme, le trahit. Que cette petite narration que je fais n'y échappe pas, c'est une évidence, qui confirme (par l'espèce de stylisation que nécessairement j'y mets) l'impossibilité de son objet.

Ce détour par l'Orient me fut aussi utile en ce qu'il me rendit concevable un autre mysticisme, sans Dieu ni foi, dans lequel je retrouvais quelque chose de certaines expériences spirituelles que j'avais faites, dont il faut dire un mot. Pas plus que poète je ne me suis cru mystique, jamais, et j'ai toujours là-dessus laissé la parole aux maîtres. Mais qui pourrait les comprendre, s'ils ne parlaient que d'expériences tout autres ? Il s'est trouvé que, sans extases ni visions, j'ai vécu parfois quelques états, comment dire, de simplicité et de paix, mais d'une simplicité tellement totale, d'une paix tellement absolue, que ces moments me parurent bien, en quelque chose, « mystiques » et, n'était

cette simplicité même, presque miraculeux. Rien, pourtant, de religieux ni de surnaturel. Une très grande paix, seulement, et, par trop de simplicité ou de plénitude, la suspension ou l'abolition du temps et du discours. La première fois cela se produisit près de Landrecies, la nuit, dans une forêt, alors que je marchais en silence, derrière quelques amis... Paix, grande paix. Puis, soudain, cette simplicité merveilleuse et pleine. Il me semblait que tout l'univers était là, présent, sans mystères ni questions, sans volonté ni sens, et que je m'abolissais en lui... Plus de nostalgie ni d'attente, rien que la nécessité du réel, seule absolue, seule parfaite, cet infini présent de la présence... Béatitude. Je me dis : « C'est ce que Spinoza appelle l'éternité. » Cela, comme de juste, la fit s'évanouir, ou plutôt m'en chassa. Mais j'avais vécu là, je crois, mon premier instant de plénitude, que je n'oublierai pas. La chose se reproduisit quelques fois puis, par manque de solitude sans doute, de moins en moins. Je ne m'en préoccupe pas. « La solution de l'énigme, écrit quelque part Wittgenstein, c'est qu'il n'y a pas d'énigme. » Cette expérience m'aida à le comprendre, et y suffit. Je sus alors qu'il n'y a pas de salut – ou que nous sommes déjà sauvés, ce qui revient au même –, et que la béatitude n'est pas autre chose que le désespoir, mais plutôt (*sub specie aeternitatis*, comme dit Spinoza) sa vérité.

À raconter tout cela après coup, forcément je schématise ou reconstitue ; mais les choses, à peu près, se sont passées comme cela, et j'aurais pu sans doute, dès ces années, le faire tenir, philosophiquement, en quelques pages. Mais je voulais aussi faire le tour de ce que j'avais vécu ou pensé, et spécialement concernant la politique, l'art et la morale. De là ces trois gros chapitres, qui me donnèrent beaucoup de travail, et que je ne regrette pas. Quant au fond, l'idée y est la même : il s'agit de rompre avec le dogmatisme, au sens où je l'entends, c'est-à-dire, non certes avec l'idée de vérité ou de connaissance (ce que j'appellerais plutôt le rationalisme), mais avec la conjonction, si nettement visible chez Platon, de la vérité et de la valeur, de l'être et du bien, du réel et du sens... La politique, qui m'avait appris le dogmatisme (ou dans laquelle plutôt j'avais retrouvé le dogmatisme religieux de mon enfance), m'aida aussi à en sortir. J'avais alors, dans le parti communiste puis au-dehors, une position minoritaire, qui aide à la lucidité. Je voyais bien cette prétention toujours à juger *en vérité* là même où, à bien y regarder, aucune *vérité* n'était seulement possible (quand il s'agit, non de fait, mais de valeur), et cette tendance des milieux de gauche, pourtant le plus souvent

athées, à penser en tout comme si un Dieu existait, qui dirigerait l'histoire ou le monde, qui serait bien sûr dans leur camp, et du point de vue duquel, par une grâce d'état ou de classe, ils jugeraient du sens ou du bien-fondé des événements et des actions... Dieu mort, ils ont pris sa place, sans s'apercevoir qu'ils en restaient dès lors prisonniers ! Cette banalité autrement dit que la pensée politique, et spécialement marxiste ou progressiste, était restée religieuse, dans son principe, et versait pour cela, bien facilement, dans le totalitarisme ou le terrorisme habituels des Églises... Ce sont des découvertes que chacun doit refaire, pour son compte, et j'avais comme je pouvais. Simplement la chose, dans le détail, était difficile à penser, et surtout je ne voulais pas tomber dans l'apolitisme ni (concernant la morale ou l'art) dans le nihilisme. J'essayai donc de démêler tout cela, et d'en faire à peu près une philosophie. Si j'y suis parvenu, ce n'est pas à moi de le dire, et au vrai je m'en moque. On ne me croira pas ; on aura tort. Ce livre (car les deux n'en font qu'un) me plaît et me déplaît comme il est, honnête et imparfait, et si je ne déteste pas qu'on le loue, c'est humain, il m'importe peu qu'on l'approuve. Son principal effet sur moi fut de me libérer aussi de lui, et je voudrais qu'il en aille de même pour ceux de ses lecteurs qu'il aurait aidés, un temps, à penser. Les livres ne servent qu'à quitter les livres, et sont faits – ou devraient être faits – pour cela.

Nous arrivons au bout, et sur les sept années que ces deux tomes me prirent, je n'ai pas tant à dire. En 1981, je fus nommé à l'École normale d'instituteurs de Melun, où je passerai trois ans, dont une année de stage. Le travail y était moins lourd, et plus difficile, qu'en lycée. Il fallut se frotter un peu à la psycho-pédagogie. Ce faux savoir me dégoûta rapidement, et, hors quelques cours approfondis sur Freud, je revins bien vite aux philosophes, que les normaliens, d'abord surpris et réticents, accueillaient le plus souvent de bonne grâce.

Jusque-là, je n'avais rien fait pour enseigner dans le supérieur, qui m'attirait peu, et auquel, faute de chances sérieuses, j'avais tout de suite renoncé. Tout au plus rêvais-je parfois d'une hypokhâgne, que j'avais demandée, et qu'on me laissait espérer... Mais un bruit courait alors dans les Écoles normales, qu'elles allaient disparaître ou seraient rattachées aux Universités, et qu'il faudrait, pour y enseigner, une thèse de troisième cycle. *Le mythe d'Icare* était presque achevé. Rebaptisé (sous le titre : *Éléments pour une sagesse matérialiste*,

I. *Vers une politique et une esthétique matérialistes*), alourdi d'une préface, de quelques notes et index, il devint une thèse plausible, qui plut. Le bruit, entre-temps, s'était révélé faux, et cette thèse, qui devait me maintenir dans la formation des maîtres, m'aida finalement à en sortir. Je fus d'abord chargé de cours à la Sorbonne, puis, à l'automne 1984, assistant. Cela me donna plus de loisirs et de travail. Il fallut à nouveau préparer des cours, lire *in extenso* les œuvres, parcourir, même, quelques gros livres ennuyeux... Mais c'était un poste inespéré, qu'on ne refuse pas. Je devins, peu à peu, une espèce de professionnel de la philosophie, et d'autant plus que *Le mythe d'Icare*, après un début plus que médiocre, avait eu finalement du succès. Quelques articles dans la presse, quelques émissions de radio ou de télévision, m'avaient donné une petite notoriété, que certains aussitôt me reprochèrent, et qui m'amusa. On me demanda quelques articles, quelques conférences... Mes cours m'occupaient plus, et m'en apprirent davantage. Tout cela retarda d'autant mon tome II, que je n'achevai qu'en juin 1987, que j'appelai *Vivre*, et dont j'ai dit déjà l'essentiel.

Est-ce une illusion ? Il me semble avoir évolué moins, ces sept dernières années, que les trois ou quatre qui précédèrent. *Le mythe d'Icare* me valut quelques amis nouveaux, qui me le rendirent plus cher. Pour le reste, je n'ai guère souvenir que de travail et de famille, qu'il serait vain ou indiscret de raconter. Beaucoup de lectures aussi, surtout de grands morts (Aristote, les stoïciens, Plotin, Hobbes, Hume ou La Mettrie..., aussi Ravaisson et Bergson, même Hegel et Heidegger...), avec quelques incursions dans le siècle, où (sauf la proximité, en France, de Marcel Conche et Clément Rosset, en Orient de Prajnānpad et Krishnamurti) je me sens bien seul... Cela ne m'attriste pas trop. Pour la pensée comme pour l'art, le passé me suffit, qui ne passe pas. Beaucoup d'admiration et de travail.

Il n'y a pas de conclusion. La vie ne va nulle part, sauf à la mort (c'est-à-dire, exactement, nulle part), et chacun entre-temps se débrouille comme il peut. Ce que je fais, et plutôt heureusement. Quant aux moments de lassitude ou de tristesse, je leur laisse le temps de passer, et cela me rend, contre eux, plus fort et plus serein. Il ne sert à rien de vouloir être heureux ou sage par force, et même c'est une folie. Le tout est d'accepter le réel (ce que Freud appelle le deuil, ce que j'appelle le désespoir), et, comme dit Alain, de pardonner à

UNE ÉDUCATION PHILOSOPHIQUE

Dieu. L'athéisme seul le permet, peut-être, qui l'impose. Miséricorde, silence et paix.

Il m'est arrivé, il n'y a pas si longtemps, d'écrire dans un cahier : « À 30 ans, en gros, la vie est finie ; c'est le moment de faire des livres ou des enfants... » Parole idiote et amère, comme on s'en tient parfois, et dans le bonheur même. Je pourrais dire aujourd'hui, aussi bien, l'inverse : qu'enfants et livres faits, il serait temps, enfin, de vivre. Je n'ai pas philosophé en vain : il me semble, à peu près, en être capable.

« *Enfin* » est de trop, pourtant : on ne fait jamais que continuer, je le sais bien, et c'est à quoi je m'efforce, et qui me réjouit.

II

DES TRADITIONS

Réinventer l'Orient *

L'Orient ne m'a jamais attiré. Je n'ai jamais dépassé Moscou, au nord, ni Venise, au sud. Pas seulement par dégoût des voyages : New York, s'il fallait partir, me tenterait davantage. Surtout, affectivement parlant, je donnerais volontiers tout l'Orient, de l'Inde au Pacifique, pour quelque plage bretonne – et le Gange entier pour l'Odette ou la Rance... J'ai horreur de l'exotisme. J'aime Montaigne et Poussin, Mozart et Ravel. Je suis d'Occident, irrémédiablement.

Au reste, j'ai été protégé de la vogue orientalisante, pendant longtemps, par cette vogue elle-même. Quoi de plus ridicule que cet Orient de pacotille ? Mais la mode n'est pas tout. Il y a aussi des textes, que l'on peut lire, et une pensée, qu'on peut essayer de comprendre. Peu à peu, je m'y suis risqué. Et cela m'a amené, au fil des ans, à une espèce de fascination, que je voudrais expliquer, pour cet Orient de la pensée.

La plupart de mes amis, je le vois bien, et d'autant plus qu'ils sont plus philosophes, sont réticents. Encore un, pensent-ils, qui cède au courant, à la mode... Mais le risque, me semble-t-il, n'est pas si grand. Ce que j'aime, dans cet Orient que je vais dire, c'est précisément ce qu'aucune mode ne peut assimiler, et contre quoi toujours l'Occident (tant qu'il restera l'Occident) se brisera les dents ou l'âme. Quoi ? Deux refus, simplement, mais qui portent sur cela même qui nous constitue : refus du sujet (pas d'*ego*), refus du discours (pas de *logos*). Vacité et silence. C'est, pour la pensée, l'Orient même.

* *Le Monde*, 21 août 1987.

Est-ce *tout* l'Orient ? Bien sûr que non : les Orientaux, on peut s'en douter et les textes le confirment, sont comme nous, égoïstes, bavards, menteurs... L'Orient n'est pas une race, ni une exception. Mais leurs penseurs, c'est toute la différence, au lieu d'exalter ou de purifier le sujet, au lieu de sublimer ou d'ordonner son discours (comme font nos prêtres et nos philosophes), ont eu tendance plutôt à les annuler l'un et l'autre, à travailler, non sur leur rectification (discours de la méthode, réforme de l'entendement...), mais sur leur abolition. Encore n'est-ce vrai, chez les penseurs mêmes, que très inégalement. Il reste qu'une tendance s'est dessinée, qui me paraît nette, à prendre ainsi le sujet humain, si l'on peut dire, à rebrousse-discours, à contre-courant de l'âme. « Cette vérité, disait le Bouddha, qui va à l'encontre du courant... » Et si cette tendance est le bien commun de la pensée orientale (comme on le voit, encore au XX^e siècle, chez Prajnanpad ou Krishnamurti), il est vrai que le bouddhisme est allé le plus loin dans cette direction, et qu'il est pour cela à la fois le plus éloigné de nous et celui qui peut le plus nous en apprendre, y compris (« la science des contraires est une », disait Aristote) sur nous-mêmes. C'est l'Orient de l'Orient, et, pour Narcisse, le plus déroutant miroir – parce qu'il est vide.

Refus, donc, du sujet. L'évidence première de l'Occident (l'âme de Platon ou saint Augustin, le *cogito* de Descartes, le moi nouménal de Kant...) est précisément ce dont le refus ou la négation définit la pensée orientale. Il n'y a pas d'ego, le moi est une illusion, le sujet, un leurre. L'Orient commence là. « Tu es Cela » (*tattvamasi*), disent les upanishads : rien n'est vrai de toi qui ne soit vrai de tous, et du vrai même. Il n'existe en toi aucun esprit singulier ou personnel, aucun principe d'unicité, que l'illusion seule : tu n'es que le rêve qui te sépare du réel, que l'illusion qui te fait croire être quelqu'un (« moi ») et non le réel du réel (*satyasya satyam*), le Soi de paix et de silence, tel qu'il est identique en tous (*âtman*) et en tout (*brahman*). Et c'est pourquoi tu es déjà sauvé : tu es (mais sans le savoir) Cela même que tu ignores en croyant te connaître.

Le bouddhisme va plus loin dans la même direction. Il n'y a pas d'ego, pas de moi, pas de sujet personnel, c'est entendu, mais pas non plus de Soi, ni individuel (pas d'*âtman*), ni universel (pas de *brahman*). Tu n'es pas Cela, et il n'y a pas de Cela. Tout n'est qu'agréats, impermanence et vacuité. Il n'y a rien que le rien, et c'est pourquoi tu

es déjà sauvé : il n'y a rien en toi à sauver. Béatitude et paix. Quand plus personne n'est là pour souffrir, pour craindre ou pour espérer, cela est le bonheur (le *nirvâna*), et il n'y en a pas d'autre.

Bien sûr, je suis obligé de simplifier beaucoup ; mais qui ne voit déjà que nous sommes à mille lieues de la religion des Occidentaux, de leur petit narcissisme douillet (la vie intérieure !), qui n'attend le bonheur que de son indéfinie prolongation, et ne pense le salut qu'en termes de récompense ? Leur rêve ? Ne pas mourir ; et les prêtres, gentiment, le leur promettent... « Celui qui croit en moi... » Comme si la foi avait jamais sauvé personne ! Mais c'est ainsi : résurrection et paradis, tout l'Occident s'avoue là, dans cette dénégation de la mort même qu'ils espèrent... Un exemple cocasse : voilà que la mode que j'évoquais rend à nouveau plausible, ou ils font mine d'y croire, la réincarnation ; et cela qui, pour le Bouddha, est le malheur même (le *samsâra* : le cercle des naissances, de la souffrance et de la mort), devient, pour nos bouddhistes de salon, le rêve ultime – et heureux, croient-ils ! – d'un narcissisme miraculeusement et indéfiniment renouvelé... Il est vrai que cela est de tout pays, et de tout temps. « Je serai annihilé, je serai détruit, je ne serai plus... Cette idée, disait déjà le Bouddha, est effrayante pour l'homme ordinaire, et le voilà qui, m'écoulant, gémit ou se lamente... » Mais il s'agit de savoir si l'on veut suivre le courant, ou le remonter. Et c'est ici qu'Orient et Occident, pour la pensée, divergent. Le sujet, pour les maîtres orientaux, n'est pas ce qu'il s'agit de sauver, mais *ce dont* il faut se sauver : le salut n'est pas sa prolongation mais son extinction, non son apothéose mais – comme on dit d'un rêve qui s'achève – l'éveil qui l'abolit et en libère. Il n'y a pas de paradis, pas de récompense (du moins pour le bouddhisme orthodoxe), mais la vérité seule, le grand *c'est ainsi* du réel et de la paix (« l'ainsité essentiellement quiescente »)¹, c'est-à-dire tout, et le *samsâra* lui-même, mais dégagé de nos illusions et rendu à la plénitude de sa vacuité. « Cette demeure toujours présente, l'ainsité, la réalité, la vérité... » Et sans doute ce ne sont que des mots : le salut est là quand les mots n'y sont plus.

Cela nous amène au second refus, celui du discours. Pour un Occidental, qui mesure la réalité à ce qu'on peut en dire, habitué à confondre l'ordre des mots, l'ordre des idées et l'ordre des choses (le

1. Selon une traduction qu'on trouve dans le beau recueil dirigé par Lilian Silburn, *Le bouddhisme*, Paris, Fayard, 1977.

logos, chez les Grecs, avait cette triple détermination), poussé toujours à considérer que le réel est structuré comme un langage (voire *est* un langage) et que le fin mot des choses est un *mot* justement, convaincu enfin que la vérité est de l'ordre d'un discours (le *logos* des Grecs, le *davar* des Juifs, le Verbe des chrétiens, la raison des philosophes...), il y a là, c'est sûr, quelque chose d'absolument déroutant et, pour nos sociétés de bavards, un vice sans doute rédhibitoire. Comment peut-on parler pour critiquer le discours, penser *contre* la pensée ? L'argument est tout trouvé : « Qu'ils se taisent ! » ; et l'affaire, croit-on, est entendue.

Les Orientaux réagissent différemment, et mesureraient plutôt l'importance d'une idée à l'incapacité où nous sommes de la dire adéquatement. On connaît les premiers vers du *Tao-tê-king* : « Le Tao qu'on saurait exprimer / N'est pas le Tao de toujours... » Et plus loin, au chant 56 : « Celui qui sait ne parle pas, / Celui qui parle ne sait pas... » La vérité est *sans-nom*, dit Tchouang-tseu, et loin qu'elle soit dans nos mots, ce sont nos mots, au mieux, qui sont en elle. « Le Tao suprême n'a pas de nom, le discours suprême ne parle pas... » Et Çankara disait aussi que l'Atman-Brahman, étant indifférencié et sans attributs, est indicible et indéfinissable. *Tu es Cela*, et Cela ne parle pas.

Le bouddhisme, là encore, prolonge et accentue cette tradition. Le Bouddha est le grand Silencieux, qui ne se sert du langage que pour nous aider à en sortir. L'important n'est pas qu'il parle ou qu'il se taise : muet ou loquace, selon les circonstances, il ne dit rien, en vérité, que ce *rien* même. Il habite le silence, où nous sommes tous, qu'il connaît, et que nous ignorons. La vérité qu'il enseigne n'est pas une doctrine, et sa doctrine n'est pas la vérité. Celui qui fabrique un radeau pour franchir un fleuve, demande le Bouddha, va-t-il, une fois sur l'autre rive, porter le radeau sur son dos ? Bien sûr que non : il l'abandonne, et ainsi faut-il faire de la doctrine. Le bouddhisme n'est pas la fin mais le moyen, non le but mais le chemin : qui le suit ne l'a pas atteint, qui l'atteint ne le suit plus. C'est pourquoi, explique Nâgârjuna, le Bouddha ne prêcha en vérité aucune doctrine, nulle part ni à personne : dans l'état d'éveil, « il ne proféra pas la moindre syllabe, il n'a pas parlé, il ne parle pas, il ne parlera pas... » C'est qu'en vérité il n'y a pas de bouddhisme, ni de Bouddha, mais le réel seul, dans son impermanence et sa vacuité. Le salut est « libre de parole », et cette liberté même. « Ne pas parler, c'est la parole du Bouddha. »

On dira, à juste titre, que l'Occident compte aussi ses silencieux, et qu'il y a, dans nos religions, toute une tradition mystique ou apophasique qui trouve au-delà des mots l'objet ultime de son illumination. Sans doute. Le réel, quelle que soit la voie de son approche, est un, et l'on concevrait mal qu'il fût réservé à quiconque. Mais il reste que cette tradition, chez nous toujours minoritaire ou marginale, est en Orient la tradition dominante (concernant la pensée), et beaucoup moins l'exception que la règle. Surtout, ce silence n'atteint sa plénitude (ou, cela revient au même, sa vacuité) que conjoint au refus, précédemment évoqué, du sujet. Dans l'état d'éveil ou de libération, personne ne parle, certes, mais aussi personne ne se tait. Il n'y a plus ni sujet du discours, ni sujet du silence. Et c'est ce qui interdit (si ce n'est comme instrument ou degré provisoire), non seulement toute mystique de la prière, de la parole ou du Verbe, mais aussi toute mystique de la rencontre, de la relation, ou même (comme on voit chez saint Jean de la Croix ou Maître Eckhart, pourtant le plus oriental des mystiques occidentaux) de l'union ou de la fusion interpersonnelle. « *Je suis non-né*, dit Maître Eckhart (très proche ici du Vedânta), *Dieu et moi nous sommes un...* » Et cela est l'Absolu même. Un bouddhiste dirait plutôt : il n'y a plus ni Dieu ni moi, rien n'est non-né que le cycle indéfini des naissances, il n'y a rien d'absolu que le relatif, rien de permanent que le devenir, et point d'autre salut que ce réel même... Désespoir ? Si l'on veut. Mais c'est que l'espérance du salut toujours nous en sépare. Tant que tu crois que le nirvâna est autre chose que le samsâra, expliquait Nâgârjuna, tu es dans le samsâra.

On pourrait évoquer aussi nos philosophes, dont certains ont critiqué ou récusé la notion de *sujet*, et d'autres, comme on sait, la pertinence ultime du *logos*. Mais précisément, sauf de très rares et presque toujours relatives exceptions, *ce ne sont pas les mêmes*. Ceux qui critiquent le discours ou la raison le font en général au nom des droits inaliénables d'une subjectivité (qu'elle soit humaine ou divine) au fond indicible ; et ceux qui critiquent le sujet le font le plus souvent du haut d'une raison, d'un ordre ou d'un *logos* objectif qui constituent, à ce qu'ils disent, le fond des choses ou du réel. Les oppositions de Kierkegaard et de Hegel, ou, plus près de nous, de l'existentialisme et du structuralisme, peuvent ici être citées en exemple. « C'est le langage qui est le plus vrai », écrit Hegel ; « la vérité est la subjectivité », objecte Kierkegaard, et la réalité « ne se laisse pas exprimer par le langage de l'abstraction... » À la limite, seuls les sujets existent, et ils

ne peuvent rien se dire ; ou il n'existe que des langages, et le sujet même n'est qu'une figure du discours. Que ces deux positions soient contradictoires l'une et l'autre (un sujet sans objets n'en serait pas un, et nul langage ne serait possible si n'existait autre chose que des langages), cela explique qu'il ne s'agisse que de *limites*, rarement atteintes, même parmi les sophistes d'aujourd'hui. Mais enfin, avec tous les degrés intermédiaires possibles, l'axe est net, entre ces deux pôles : pan-subjectivisme ou pan-logicisme, l'individu ou le système, l'existence ou la dialectique – le silence de l'ineffable *Je* ou le discours indéfini de l'impersonnelle Idée !

Être d'Orient, me semble-t-il, c'est refuser ce choix comme n'opposant que deux erreurs, certes symétriques, mais peut-être aussi solidaires. Car ces deux erreurs convergent vers une troisième, qui les contient ou les résume, et qui est celle du *sens*. Pas de sens sans sujet (ni du reste de sujet sans sens), pas de sens sans discours (ni de discours insignifiant). D'où ce refus ultime de l'Orient, ou en tout cas du bouddhisme : refuser et le sujet et le discours, c'est abolir jusqu'à la possibilité d'un sens (si ce n'est comme rêve ou illusion : le voile de mâât, le mental, l'attente...), pour ne plus voir (le sage « voit cela comme cela est », disent les textes bouddhistes) que la silencieuse, impersonnelle et impermanente simplicité de tout.

Est-ce encore de la philosophie ? On peut en douter, et cela n'importe guère. Les penseurs orientaux se distinguent aussi en cela des nôtres que vivre leur suffit, et qu'ils ne cherchent ni le système ni la gloire. « L'homme parfait est sans moi, dit Tchouang-tseu, l'homme inspiré est sans œuvre, l'homme saint ne laisse pas de nom... »

Pour être d'Occident, faut-il refuser d'entendre ces paroles, comme autant d'échos du silence, et d'y retremper de loin en loin nos forces et nos fatigues ?

Si la sagesse existe, elle est une, voilà ce que je crois, et sans pays aucun. Que les chemins divergent, c'est l'évidence ; mais là où est le salut – il n'y a plus de chemin. L'Orient et l'Occident, en tant qu'ils sont différents, ne mesurent que notre éloignement de la sagesse.

« Et l'islam ? », demandera-t-on. Si l'on accepte ce que je viens d'esquisser, il paraît clair (et d'ailleurs l'histoire le confirme) qu'il est d'Occident, pleinement, et, peut-être, *occidentalissime*. Spirituellement parlant, l'Orient – ou ce qu'il en reste – est donc doublement menacé, de l'intérieur et de l'extérieur, par l'Occident des prêtres, des

RÉINVENTER L'ORIENT

sophistes et des *muslims* (les *soumis* à Dieu, quand le sage, dit-on en Inde, est un *libéré vivant*, un *jîvan mukta* !). Un jour viendra peut-être (ou bien est-il déjà venu ?) où nul, quel que soit son pays, ne pourra plus trouver son Orient qu'en soi, comme un pays de vide et de silence, qui serait notre remords ou notre vérité... Et tel est peut-être le destin de l'Occident, depuis deux mille ans, que d'avoir toujours à réinventer l'Orient qu'il a perdu, et qui lui manque.

Moi-même, qu'ai-je fait d'autre en ces lignes qui s'achèvent ? Je le disais en commençant : je suis d'Occident, irrémédiablement.

L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée

*(Sur une tradition française en philosophie) **

« Je m'étudie plus qu'autre sujet. »

Montaigne

Une tradition, c'est plus et moins qu'une histoire. Moins : puisque toute tradition suppose un choix, dans une histoire, d'éléments qu'on juge caractéristiques ou éminents, ce qui suppose l'exclusion d'autres, qu'on juge secondaires ou marginaux. *Tradere* c'est transmettre, et cela ne se fait jamais sans sélection ni pertes. La tradition est ce qui reste : c'est le résidu sans les déchets, le toujours présent du passé, le toujours vivant des morts. Notion normative, donc, et subjective par là. On a l'histoire que l'on peut, mais la tradition que l'on mérite.

C'est en quoi aussi une tradition est plus qu'une histoire : puisque le choix qui la caractérise s'ajoute à l'histoire qui la contient et, dans cet ajout, la prolonge. La notion gagne ainsi en compréhension ce qu'elle perd en extension. Une tradition c'est une histoire, plus un point de vue sur cette histoire. L'historicité est de fait, la tradition, de jugement : elle est ce que l'histoire retient d'elle-même, et valorise. C'est une histoire *jugée*, comme dirait Bachelard, et qui tient à peu près lieu, là où celle-ci est impossible (en art, en philosophie...), de la

* Inédit.

réurrence, comme il dit aussi¹, qui dispense les sciences du souci d'être fidèles. La tradition est en cela, en matière de philosophie ou d'esthétique, comme l'envers ou le symétrique – mais peut-être aussi l'homologue – du progrès en matière scientifique. Dans les deux cas, il s'agit de juger : mais dans l'un, c'est le présent qui juge le passé (histoire des sciences : *réurrence*) ; dans l'autre, c'est le passé qui juge le présent, ou plutôt le présent qui se juge lui-même sous l'éclairage ou la domination du passé (histoire de l'art ou de la philosophie : tradition). Juger, en tout, suppose une norme. La science présente est cette norme, pour les savants, comme les œuvres passées le sont, pour les artistes ou les philosophes. Kant a dit là-dessus, songeant à l'art, des choses décisives, qu'il faudrait appliquer aussi à la philosophie : qu'il n'est en ces domaines pas d'autres règles, pour créer ou juger, que les œuvres *exemplaires* du passé, sans lesquelles ni l'art ni la philosophie ne pourraient exister, et qu'on peut appeler *génies* ceux qui, donnant par leur exemple la règle inédite et informulable que d'autres pourront suivre, atteignent d'entrée de jeu aux limites de cela même qu'ils ont rendu possible². La philosophie comme un des beaux-arts ? Du moins elle partage avec eux de n'avoir d'autre guide – hors le vrai, qui n'en est pas un – que les modèles du passé. Non que la philosophie, certes, se réduise à son histoire (car il n'y aurait alors ni philosophie ni histoire de la philosophie), mais en ceci que le passé y est indépassable, dans ses grandes œuvres, et permet seul de le continuer. Quel physicien lit Newton, de nos jours ? Quel philosophe qui ne lise Aristote ou Kant ? Cela justifie aussi, au sens anachronique que nous lui donnons, le mot de Montaigne : « l'admiration est fondement de toute philosophie³ », et c'est de quoi chacun de nous, sans doute, pourrait témoigner. « C'est dans les musées qu'on apprend à

1. Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, chap. 1, § 1 et 2, Paris, Puf, 1951, rééd. 1965, p. 24 sq. [rééd. C. Alunni, Paris, Puf, « Quadrige », 2026].

2. Voir Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46 et 47, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 138 sq.

3. Montaigne, *Essais*, III, 11, éd. Villey-Saulnier, Paris, Puf, 1924, rééd. 1978 [rééd. « Quadrige », 2026], p. 1030. Dans les pages qui suivent, je citerai toujours Montaigne d'après cette édition, dont je moderniserai toutefois l'orthographe et, parfois, la ponctuation. Pour ne pas multiplier les appels de note, j'en donnerai dorénavant la référence entre parenthèses, dans le corps du texte, sous la forme : III, 11, p. 1030. [Il s'agit de l'édition des *Essais* citée dans l'ensemble du recueil.]

peindre », disait Malraux ; je dirais de même, songeant aux philosophes : c'est dans les livres qu'on apprend à penser. Cela ne signifie pas qu'il faille mimer toujours Phidias ou Michel-Ange, Aristote ou Plotin. À quoi bon, même, refaire ce qu'ils ont fait ? Mais il faut les connaître pourtant, et les aimer – de quoi les savants n'ont cure –, pour faire autre chose que ce qu'ils ont fait, et aussi bien si l'on peut. Eux seuls nous enseignent, ou leurs égaux, de quoi sculpture ou pensée sont capables, et ce qu'il est légitime d'attendre d'un artiste ou d'un maître. C'est le sens peut-être, en philosophie, du retour aux Grecs, dont je dirais volontiers qu'il est pour nous la philosophie même si quelques contre-exemples trop évidents ne s'inscrivaient là en faux. Toujours est-il qu'on ne philosophe jamais à partir de rien, et qu'il n'est pas d'avancée qui ne suppose, positivement ou négativement (comme *retour à* ou comme *refus de*), cette reconnaissance d'abord d'une tradition. La philosophie – et toute philosophie – suppose toujours ce rapport consubstantiel à son propre passé, qui ne passe pas. C'est pourquoi sans doute il n'exista jamais de premier philosophe, le premier ne pouvant être au mieux que le second, et c'est la fonction peut-être des présocratiques que d'avoir permis à la philosophie, en les prolongeant, de commencer... Il n'y a pas de premier matin de l'esprit, et s'il y en avait un, il ne serait pas philosophique.

Le parallèle avec les sciences devrait bien sûr être précisé. Qu'il puisse exister quelque chose comme des traditions scientifiques, je n'en disconviens pas. Ni, même, qu'il puisse y avoir, en philosophie, partiellement, localement, approximativement, quelque chose comme un progrès. L'histoire de l'art en donne aussi des exemples : il est incontestable que la peinture connut, au moins du XIV^e au XVI^e siècle, un certain nombre de progrès techniques. La différence demeure, pourtant, dans les proportions. Que Bourbaki soit spécifiquement français, qu'il y ait une école allemande en mathématique ou en biologie, c'est possible ; mais chacun voit bien que cela ne touche pas l'essentiel (qui est les mathématiques et la biologie elles-mêmes, lesquelles n'ont pas plus de patrie, quoi qu'ait pu en penser Lyssenko, que de conscience de classe...). Un savant est moins de son pays que de son temps, et le plus moderne toujours l'emporte. Le progrès impose sa loi, qui est d'oubli et de mort. Inversement l'art, pour évidemment daté qu'il soit, ne connaît de progrès que secondaires : l'essentiel échappe au temps, ou le transcende, et la succession des œuvres n'entraîne ni progrès ni obsolescence. Il y a certes des choses que Véronèse savait faire, en

peinture, qui eussent été impossibles à Giotto ou Mantegna ; mais cela ne lui donne, sur eux, aucune supériorité artistique. Je veux bien admettre de même que Kant ait apporté, en morale, des éclaircissements importants ; mais point qu'il ait pour autant dépassé, ou rendu caduques, l'*Éthique à Nicomaque* ou celle de Spinoza... « En philosophie, souligne justement M. Gouhier, la chronologie n'est pas un critère de vérité¹ », et c'est en quoi les grands philosophes du passé sont nos contemporains toujours, ou peuvent l'être. Il faudrait ici entrer dans les détails, mais cela nous éloignerait trop de mon sujet. Pour simplifier, je dirai que les sciences sont essentiellement progressives, et traditionnelles seulement par accident, quand c'est l'inverse qui est vrai des arts et de la philosophie. De là, si l'on accorde que penser se fait toujours en direction du vrai, cette opposition malgré tout que l'on peut tenter. « La vérité scientifique, disait Bachelard, est, par essence, une vérité qui a un avenir² » ; il me semble que la vérité philosophique (si vérité il y a, et nous aurons à y revenir) est au contraire, par essence, une vérité qui a un passé. La tradition, en philosophie, est ce passé du vrai, qui lui permet d'être pensé.

Parler d'une tradition française, en philosophie, n'est donc pas la même chose que parler de l'histoire de la philosophie française. Ce second sujet est trop vaste pour moi, et je l'abandonne bien volontiers aux historiens : qu'ils ne puissent pas, d'évidence, l'épuiser, ce n'est pas une raison pour ne pas l'entreprendre, et c'en est une au contraire, bien forte, pour s'y risquer. De fait un tel ouvrage, malgré quelques esquisses, manque encore, me semble-t-il, et devrait être tenté. Le temps, là, ne compte pas, et c'est une tâche, qu'il faut souhaiter collective, qui interdit surtout la précipitation.

Quant à la tradition, c'est autre chose : il y a urgence, pour chacun (s'il veut philosopher, et point seulement parler de la philosophie des autres), de prendre parti, c'est-à-dire – puisqu'on ne peut ni tout lire ni tout approuver – de choisir ses maîtres et de se situer dans cette tradition qu'il prétend, même modestement, continuer. Ce que chacun fait d'ailleurs, au moins implicitement, et que je voudrais seulement, pour mon propre compte, expliciter. Ce que j'espère y gagner, c'est un

1. Henri Gouhier, *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1966, p. 71.

2. G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, op. cit., p. 28.

peu plus de clarté sur cette tradition que je dis nôtre, à quoi chacun, s'il le désire, pourra confronter la conception qu'il en a. Toute tradition est subjective, je l'ai dit, et ne saurait se réduire à un état civil ni s'imposer comme un dogme. Les philosophes n'ont pas de patrie, ou n'ont que celle-là seule qu'ils se sont choisie. La tradition est cette patrie reconnue ou revendiquée, par quoi l'esprit philosophique se sait possible et, jusque dans ses innovations les plus radicales, débiteur. Point de culture sans mémoire, point de philosophie sans fidélité. Le passé de l'esprit, c'est l'esprit même.

Mais je parle de tradition *française*, et pas seulement grecque ou (est-ce la même chose ?) philosophique. S'il en existe autant que de pays, je n'en sais rien, et ce n'est pas mon propos. Qu'il y en ait une en France, repérable, c'est ce que je voudrais montrer.

Comment la définir ? Il y a là un cercle, que l'on ne peut éviter, et qui ressemble à celui de la réminiscence chez Platon : définir une tradition française, en philosophie, cela suppose qu'on reconnaisse d'abord certaines œuvres comme particulièrement caractéristiques, ce qui ne peut se faire (choisir, pas plus que penser, ne se pouvant dans l'absolu) qu'à l'intérieur... d'une certaine tradition. Dont acte. Installons-nous donc dans ce cercle – qui est un cercle de fait avant d'être un cercle de droit – de la culture nationale. Et demandons-nous : quelles sont les plus grandes œuvres de la philosophie française ? À cette question, qui m'a donné l'idée et l'envie de cet article, il est sans doute plusieurs réponses possibles, et j'aimerais là-dessus avoir l'avis d'autres. Toujours est-il que pour ma part, dès la question posée, je n'ai pu répondre immédiatement, avec un sentiment d'évidence bien fort et sur lequel je n'ai pas varié, que : les *Essais* de Montaigne, les *Méditations métaphysiques* de Descartes et les *Pensées* de Pascal. C'est de quoi je voudrais partir, moins pour justifier ce choix (les œuvres se justifient elles-mêmes) que pour essayer d'en tirer, sur cette tradition que je cherche, un peu de lumière.

Quelques remarques d'abord.

Ces trois œuvres, qui sont évidemment trois chefs-d'œuvre, ne sont séparées dans le temps que par quelques dizaines d'années : moins d'un siècle sépare la rédaction des premiers *Essais* (sans doute en 1571 ou 1572) de la publication des *Méditations métaphysiques* (en 1641) et de la mort de Pascal (le 19 août 1662). Pour Pascal et Descartes, qui se sont rencontrés, Montaigne est aussi proche dans le temps (et

sans doute, dans la pensée, bien davantage) que le sont pour nous, par exemple, Bergson, Alain ou Husserl. Autre comparaison, peut-être plus éclairante : Pascal, si l'on se fie aux dates de naissance, est moins loin de Montaigne que nous ne le sommes de Freud, Descartes à peine moins proche que nous ne le sommes de Lacan ou Sartre. Je n'en tire aucune conclusion concernant la valeur des uns ou des autres – autres temps, autres maîtres. Mais quand Descartes publie les *Méditations*, quand Pascal rédige les *Pensées*, Montaigne est pour eux, en France, la référence majeure des temps nouveaux. Il est, sinon le contemporain, du moins le maître capital.

Aussi s'agit-il pour nous, dans les trois cas, d'œuvres anciennes : plus de trois siècles nous séparent des plus proches, et ce dans une histoire qui – sauf à inclure les auteurs du Moyen Âge, surtout théologiens et qui n'écrivaient qu'en latin – n'en comporte guère que quatre ou cinq. Je ne veux retenir ici, en effet, que des œuvres écrites en français ou, s'agissant des *Meditationes de prima philosophia*, dont le texte français a été au moins revu et corrigé par l'auteur. Que serait une patrie, pour la pensée, sans sa langue ? Quant aux *Méditations*, qui voudrait les exclure de notre corpus ne pourrait guère éviter d'y mettre le *Discours de la méthode*, et cela serait plutôt, pour ce que je veux montrer, une confirmation... Philosophie française, donc, et de langue française, telle est la double exigence, bien sûr contingente, qui délimite notre champ. De ce point de vue, si Montaigne n'est pas, chronologiquement, le premier de nos philosophes (il faudrait citer entre autres, même s'ils publient aussi en latin, Charles de Bovelles et Jean Bodin, sans oublier bien sûr La Boétie...), il reste que la philosophie française, pour l'essentiel, lui est postérieure, et largement postérieure : un livre retraçant son histoire, qui est la nôtre, ne commencerait sans doute pas par Montaigne, mais lui consacrerait nécessairement l'un de ses tout premiers chapitres. Et dans une *Histoire de la philosophie française* en, disons, trois ou quatre tomes, nos trois auteurs seraient réunis, selon toute vraisemblance, dans le même volume, qui serait évidemment le premier.

Les *Essais*, les *Méditations* et les *Pensées* vérifient ainsi cette exigence de toute tradition d'être, sinon primordiale, ce que la philosophie n'est jamais, du moins fort ancienne, et préparant de loin, ou annonçant, le présent même qui s'en soucie. Léon Brunschvicg, dans l'ouvrage qu'il a consacré à nos trois auteurs, voit bien que son étude

le mène « aux origines de la pensée française ¹ », ce qui est incontestable, et qui explique que nous trouvions dans ces trois livres, comme dirait Lévi-Strauss, et si manifestement, « la grandeur qui s'attache aux commencements ² ».

On remarquera aussi qu'aucun de nos trois auteurs n'est un philosophe « professionnel », c'est-à-dire – car il n'est pas d'autre profession proprement philosophique – un enseignant. Cela tient pour une part à l'ancienneté que je viens d'évoquer (le corps des professeurs de philosophie n'apparaîtra véritablement que plus tard) mais n'en est pas moins caractéristique : la tradition allemande, dont il me paraît clair qu'elle se constitue autour de Leibniz (bien que, pour faire mentir Heidegger, il écrive surtout en latin ou en français...), Kant et Hegel (sans parler de Wolff, Fichte ou Schelling), est bien davantage, et dès le XVII^e siècle ³, une philosophie d'enseignants – même s'ils n'enseignent pas seulement la philosophie – et, par là, de spécialistes. Rien de tel chez nos auteurs. Montaigne gentilhomme, Descartes soldat puis rentier, Pascal chercheur, mystique ou militant... Aucun d'entre eux n'a fait de la philosophie son métier, et tous trois feront mine plutôt, pour des raisons différentes, de la mépriser. On cite souvent le mot de Pascal : « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ⁴ », et Montaigne le pensait aussi (II, 12, p. 511) qui ne

1. Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, New York, Brentano's, 1944, p. 154 et *passim*. Jean Wahl de même, dans son *Tableau de la philosophie française*, prend Montaigne « comme point de départ » (rééd. Paris, Gallimard, « Idées », 1962, p. 8). Quant à Victor Delbos, s'il commençait son étude sur *La philosophie française* (Paris, Plon, 1919) par Descartes, il citait Montaigne dans son chapitre introductif. D'une manière générale, l'influence de Montaigne sur Descartes est trop importante, et trop riche d'avenir, pour qu'on puisse accepter le lieu commun (cautionné par Hegel puis Husserl) qui fait de Descartes « le véritable initiateur de la philosophie moderne » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr. G. Marmasse, t. 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1384). D'autant que, de Montaigne et Descartes, le plus moderne des deux n'est pas forcément celui qu'on croit : voir à ce propos Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1987, rééd. Paris, Puf, 1996, p. 6-7 et *passim*.

2. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 472.

3. Voir Heinrich Schepers, « La philosophie allemande au XVII^e siècle », in *Histoire de la philosophie*, t. II, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », 1973, p. 418.

4. Pascal, *Pensées*, 513/4 ; voir aussi 408/74 et 84/79. Je cite Pascal d'après l'édition Lafuma des *Œuvres complètes* (Paris, Seuil, 1963) [ainsi que dans l'ensemble du recueil]. J'en donnerai dorénavant les références entre parenthèses, dans le corps de l'article. Concernant les *Pensées*, que je citerai sans indication de titre, le premier

voulait que vivre, et plaisamment vivre. Quant à Descartes, il disait ne consacrer à la métaphysique que quelques heures par an¹, et, tout opposé à « cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles » (*D* 61), donnait à la pensée, comme on sait, une finalité surtout pratique, qui devait aider chacun à vouloir et pouvoir (*R* 361, *D* 10 et 61-62, *Pr* 2-20). À quoi bon tant penser, si la vie n'en devenait plus heureuse, plus honnête ou, comme dit Descartes, plus assurée ? On dira que c'est là le souci de tout philosophe. Ce n'est pas sûr. Hume verrait plutôt dans la philosophie un pur jeu de l'esprit, et s'amuse de l'inefficience pratique de la sienne, qu'il constate et dont presque il se vante. Quant à Hegel, il aime surtout méditer, au crépuscule, sur les passions des grands hommes et l'autodéveloppement du concept... Nos trois auteurs, au contraire, sont des maîtres à exister plutôt, comme dit Montaigne, que des « faiseurs de livres ». La philosophie, pour eux, doit servir à vivre ou bien ne sert à rien. Elle doit donc servir à vivre, et c'est ce que Descartes (le plus « théoricien » des trois pourtant) déclare fort nettement : « Vous vous étonnerez, écrit-il à Mersenne, que je prenne un si long terme pour écrire un Discours qui sera si court que je m'imagine qu'on le pourra lire en une après-dînée ; mais c'est que j'ai plus de soin et crois qu'il est plus important que j'apprenne ce qui m'est nécessaire pour la conduite de ma vie, que non pas que je m'amuse à publier le peu que j'ai appris » (à Mersenne, 15 avril 1630). Non que la contemplation de la vérité ne soit en elle-même un bonheur (« presque le seul qui soit pur », disait

chiffre est celui de la numérotation Lafuma, le second celui de la numérotation Brunschvicg ; concernant les opuscules, *AP* 358 signifie *De l'art de persuader*, p. 358 de l'édition Lafuma des *Œuvres complètes*.

1. Descartes, *Lettre à Élisabeth* du 28 juin 1643. Je cite Descartes d'après l'édition Alquié des *Œuvres philosophiques*, en trois volumes (Paris, Garnier, 1963, 1967 et 1973). J'indiquerai toutefois, conformément à l'usage, la pagination de l'édition Adam et Tannery (que l'on retrouve en marge dans l'édition Alquié), sauf pour les lettres, suffisamment désignées par leur date et leur destinataire. Dans tous les cas, ces références seront désormais données, entre parenthèses, dans le corps de l'article. *D* 61 signifie : *Discours de la méthode*, p. 61 de l'édition Adam et Tannery (t. VI). *R*, *M* et *Pr*, toujours suivis de l'indication de la pagination AT dans le volume concerné, renvoient respectivement aux *Règles pour la direction de l'esprit*, aux *Méditations métaphysiques* (ou, quand la citation est faite en latin, aux *Meditationes de prima philosophia*) et aux *Principes de la philosophie* (y compris la lettre-préface de la traduction française, qui occupe les pages 1-20 du t. IX-2 de l'édition AT).

Descartes, *R* 361) ; mais en ceci qu'elle doit impérativement déboucher – que ce soit technique ou morale – sur l'action volontaire. C'est où vivre et penser ne font qu'un : celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses, écrit Descartes (*R* 361), « qu'il songe seulement à développer la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque occasion de sa vie son entendement montre à sa volonté le choix qu'elle doit faire ». Penser sert à vivre parce que penser sert à vouloir. « Bien juger pour bien faire », disait Descartes (*D* 28), et c'est ce que Montaigne appelait former son jugement et sa vie. C'est la tradition grecque – et spécialement hellénique – qui continue. Nos trois auteurs reconnaissent Pyrrhon, Épicure ou Épicète comme des maîtres et, même quand ils les critiquent, s'en inspirent. De là cette dominante *moraliste*, comme on dit parfois avec dédain, de la philosophie française. Et sans doute tous nos moralistes ne sont pas philosophes ; mais tous nos philosophes, en tout cas les plus grands, sont moralistes, en effet, si l'on entend par là, non des donneurs de leçons (quel philosophe moins prêcheur que Montaigne ?), mais des maîtres à vivre et à vouloir. C'est ce qu'on appellerait mieux la primauté de l'éthique, et cela à nouveau est très grec. « Travaillons donc à bien penser », dira Pascal qui y voyait le principe de la morale (200/347) ; c'est qu'il s'agit de bien vivre. Penser, pour ces trois maîtres, est affaire avant tout de morale – quand la morale, pour d'autres, sera affaire avant tout de pensée...

Cette exigence pratique a des conséquences, inévitablement, sur le public visé : la science a ses spécialistes, la morale non. Impossible, donc, de philosopher seulement pour les clercs. Si penser sert à vivre, la pensée s'adresse à tous – même aux femmes, comme dit Descartes (à Vâtier, 22 février 1638), ce que Montaigne avant lui avait compris et, avec succès, pratiqué. L'érudition est triste, et il ne sert à rien d'avoir lu tous les livres. La philosophie au contraire, prise dans son authenticité, est utile « pour chaque homme en particulier », et d'autant plus s'il prend la peine de « s'y appliquer soi-même » (*Pr* 3). De là, me semble-t-il, cette fameuse clarté française (« quelle clarté et quelle précision délicate, chez ces Français ! », dira Nietzsche¹), qui n'est pas

1. À propos, justement, de quelques-uns de nos plus grands « moralistes » : Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort... Voir Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, *Le voyageur et son ombre*, § 214. La recherche des idées claires et la simplicité de la forme sont, pour Delbos et Bergson, les traits les plus frappants de la philosophie française : voir Victor Delbos, *La philosophie française*,

d'abord un style, encore moins un tempérament, mais une exigence de l'esprit. Clarté, non de sang, mais de principe. Si « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », comme dira Descartes paraphrasant Montaigne¹, nulle pensée ne saurait, sans être méprisable, se fonder sur le mépris de ceux qui ne la comprendraient pas. Le style est aussi une question d'éthique. « Dans cette habitude que Descartes a prise, et qu'il nous a transmise, d'écrire dans une langue accessible à tous, dira Bergson en 1934, je vois le droit conféré à tous de s'associer aux plus hautes spéculations du philosophe, je vois la vertu que Descartes mettait à l'origine de toutes les autres vertus et qu'il appelait la générosité². » Mais cette clarté n'est pas seulement cartésienne, et Pascal, se souvenant de Montaigne, la défendra à sa façon : « Les meilleurs livres sont ceux que ceux qui les lisent croient qu'ils auraient pu faire. La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. Je ne fais donc pas de doute que ces règles [de l'art de persuader], étant les véritables, ne doivent être simples, naïves, naturelles, comme elles le sont. Ce n'est pas *barbara* et *baralipton* qui forment le raisonnement. Il ne faut pas guinder l'esprit ; les manières tendues et pénibles le remplissent d'une sottise présomption par une élévation étrangère et par une enflure vaine et ridicule au lieu d'une nourriture solide et vigoureuse... » (*AP* 358-359). De là cette prose d'idées, la plus belle qui fut jamais peut-être. Quand les encyclopédistes voudront, selon le mot de Diderot, « rendre la philosophie populaire », ils continueront cette tradition, comme plus tard Maine de Biran et Auguste Comte, Alain et Bergson, Bachelard, Camus, Jankélévitch ou (dans certaines de ses meilleures pages) Sartre. Bergson le proclame avec quelque solennité : à de rares exceptions près, « la philosophie française s'est toujours réglée sur le principe suivant : il n'y a pas d'idée philosophique, si profonde ou si subtile soit-elle, qui ne puisse

op. cit., p. 3, et H. Bergson, *La philosophie française* (1915), in *Mélanges*, Paris, Puf, 1972, p. 1183 *sq.*

1. Le *Discours* (*D* 1-2) de Descartes reprend ici, jusque dans son argumentation ironique, une idée des *Essais* de Montaigne (II, 17, p. 657).

2. H. Bergson, *Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français* (1934), in *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1516 ; voir aussi le *Message au congrès Descartes* (1937), in *ibid.*, p. 1576. Delbos observe de son côté que « le début du *Discours de la méthode* est la plus catégorique déclaration des droits de la raison commune en matière de philosophie » (*La philosophie française*, *op. cit.*, p. 10).

et ne doive s'exprimer dans la langue de tout le monde. Les philosophes français n'écrivent pas pour un cercle restreint d'initiés ; ils s'adressent à l'humanité en général¹... » Qu'il y ait là un risque de vulgarisation ou d'appauvrissement, c'est entendu, et Alain, relevant dans ses *Propos* « l'entrefilet au niveau de la métaphysique² », dressait peut-être le lit de ceux qui, faisant l'inverse, abaisseront plutôt la métaphysique au niveau de l'entrefilet journalistique... Mais c'est à quoi les maîtres, précisément, savent échapper, qui mettent la clarté au service, non de la platitude, mais de la profondeur. Je parle d'expérience, et c'est une expérience, surtout, d'enseignant. Le succès de Descartes, dans nos classes terminales, ne doit rien au hasard, et guère au chauvinisme. Platon et Nietzsche en ont tout autant, et ce serait le cas aussi de Montaigne et Pascal, si on ne les abandonnait aux cours de français et aux classes de seconde ! De fait, tout un chacun peut vérifier que la culture générale, je veux dire sans formation philosophique particulière, suffit à qui veut lire les *Essais*, les *Pensées* ou les *Méditations*, quand des études philosophiques même poussées n'ôtent pas à la *Critique de la raison pure* ou à la *Phénoménologie de l'esprit* cette opacité redoutable qui fait une partie – mais, dans ces deux cas, une partie seulement – de leur impressionnante grandeur... Est-ce à dire que Montaigne, Pascal ou Descartes soient des vulgarisateurs ? Je suis sûr du contraire, et eux-mêmes s'en fussent amusés. Simplement ils n'écrivaient pas pour les collègues, et d'ailleurs n'en avaient pas.

La clarté n'est pas seulement affaire d'écriture. Quelque chose se joue aussi dans le contenu même de la pensée : nos auteurs sont clairs, non seulement parce qu'ils veulent l'être et s'appliquent à bien écrire, mais aussi parce qu'ils n'ont pas besoin d'être obscurs. L'obscurité, c'est ce qu'explique le *Discours de la méthode*, sert surtout aux petits esprits qui veulent sembler profonds ou doctes et ne seraient, sans elle, que confus. « Leur façon de philosopher, remarque Descartes, est fort commode pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres ; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et

1. H. Bergson, *La philosophie française*, op. cit., p. 1183-1184. Voir aussi V. Delbos, *La philosophie française*, op. cit., p. 10 sq.

2. Alain, *Histoire de mes pensées*, in *Les arts et les dieux*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1958, p. 55.

les plus habiles, sans qu'on ait le moyen de les convaincre » (*D* 70-71). Descartes s'en prend ici à tels de ses contemporains, férus de scolastique ; mais sa critique vaudrait aussi, on le remarquera, contre plusieurs des nôtres... Et d'enfoncer le clou : « En quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure ; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers, car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, et faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendus pour se battre... » (*D* 71). L'obscurité n'est que le cache-misère des médiocres, et c'est de quoi nos trois auteurs n'ont que faire. « Je vous prie de croire, écrit encore Descartes à l'un de ses correspondants (à Morin, 13 juillet 1638), que je n'ai point tâché de me renfermer et barricader dans des termes obscurs, de crainte d'être surpris » ; et Pascal comme Montaigne pourraient en dire autant, et l'ont fait, eux qui n'ont pas besoin, « pour découvrir tous les sophismes et toutes les équivoques des raisonnements captieux, (d'inventer) des noms barbares qui étonnent ceux qui les entendent » (*AP* 358). La clarté est un risque, et c'est en quoi aussi elle est une vertu. Nos auteurs ont le courage d'être clairs, et eussent jugé indigne de ne sembler profonds qu'à la condition d'être obscurs.

Simple ? C'est à voir. Qui s'est un peu frotté à leurs pensées en découvre bien vite la complexité, l'extrême subtilité dont ils sont capables. Les *Essais* sont le contraire d'un manuel, et c'est plutôt Kant, à côté de Montaigne, qui ferait figure, comme disait d'ailleurs Alain, de maître d'école... Au reste simplicité, quand simplicité il y a, n'est pas pauvreté ou schématisation. Si nos trois auteurs sont simples, et ils le sont parfois, c'est plutôt comme la vérité même, celle que chacun perçoit ou peut percevoir, et dont, le plus souvent, ils ne s'éloignent guère. « Des opinions de la philosophie, écrit Montaigne, j'embrasse plus volontiers celles qui sont les plus solides, c'est-à-dire les plus humaines et nôtres : mes discours sont, conformément à mes mœurs, bas et humbles » (III, 13, p. 1113). « D'autant, se félicite de son côté Descartes, que je ne me sers que de raisons qui sont très évidentes et intelligibles à ceux qui ont seulement le sens commun, je n'ai pas besoin de beaucoup de termes étrangers pour les faire entendre » (à Regius, janvier 1642). Et Pascal de préciser que c'est à tort qu'on laisse croire « que les bonnes choses sont inaccessibles, en

leur donnant le nom de grandes, hautes, élevées, sublimes. Cela perd tout. Je voudrais les nommer basses, communes, familières : ces noms-là leur conviennent mieux ; je hais ces mots d'enflure... » (*AP* 359). Philosophes du bon sens, si l'on veut, c'est-à-dire de la raison commune (en est-il une autre ?), et qui, loin d'inventer un autre monde, tout d'idées ou de mots, choisissent plutôt d'affronter ou d'éclaircir celui-là. C'est un fait qu'on ne trouve guère chez eux de ces thèses énormes ou étranges qui, s'opposant en tout à l'évidence commune, imposent et justifient d'étonnants détours et d'écrasantes abstractions. Que tout être soit simple, indépendant, impérissable et spirituel (qu'il n'existe que des « monades »), que l'espace et le temps ne soient que des formes *a priori* de la sensibilité, que la contradiction soit la vérité même, que le monde soit ma représentation..., voilà quelques thèses sans doute qu'on ne peut, sans beaucoup de sophistication, rendre concevables, et c'est une question encore que de savoir si l'immense génie des Leibniz, Kant, Hegel ou Schopenhauer y est seulement parvenu... Chez nos trois auteurs au contraire, et si on laisse de côté, j'y reviendrai, le « roman » physique de Descartes, on ne voit rien de si surprenant. Tous leurs efforts vont plutôt à nous persuader de ce que nous savons déjà, à nous rappeler obstinément ce que nous voudrions oublier : que nous existons, corps et âme, que nous changeons, que nous souffrons, que nous allons mourir... Bien sûr je schématise, et c'est moi pour le coup qu'il en faut accuser. Mais qui ne voit que nos auteurs visent surtout à expliciter ou approfondir une expérience commune et, loin de nous dérouter toujours, nous ramènent plutôt devant quelques évidences bien gênantes ? Ce sont des philosophes de la vérité ordinaire. D'autres veulent nous persuader que le monde n'est pas ce que nous croyons, et que c'est la vie qui a tort. Eux nous diraient plutôt, c'est très net chez Montaigne, que la vie a raison, toujours, et que le monde est bien, désespérément, tel qu'il paraît. Aussi ne se préoccupent-ils guère de bouleverser l'ordre des choses ou de la pensée. Même Descartes, qui pousse le plus loin l'esprit de système, d'invention ou, comme dirait Pascal, de fantaisie¹, reconnaît que « toutes les vérités » qu'il met entre ses principes « ont été connues de tout temps de tout le monde », et se flatte seulement d'en déduire mieux certaines conséquences (*Pr* 10-11). *A fortiori* Montaigne, qui préfère en tout les Anciens, se pique-t-il fort peu de nouveauté – ce

1. Voir L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, op. cit., p. 163.

qui ne l'empêche pas de faire « le livre le plus original du monde ¹ » –, de même que Pascal, défendant d'ailleurs Descartes contre l'accusation de plagiat ou de banalité (*AP* 358), confesse qu'en matière de pensée comme au jeu de paume, « c'est une même balle dont joue l'un et l'autre » (696/22) : le tout est de la placer bien.

Notons en passant, quoiqu'on ne puisse s'y attarder, que ce goût pour les vérités ordinaires et l'expérience commune – ce que Bergson appellera « une certaine défiance de l'énorme ou du rigide ² » – entraîne chez nos auteurs une forte résistance à l'idéalisme, qui continuera après eux (l'une des plus fines critiques de l'idéalisme se trouve chez Ravaisson), et qui est un trait commun, me semble-t-il, de leur pensée. De là peut-être, tant que la religion domine, l'orientation *spiritualiste* de la pensée française, le spiritualisme étant, comme l'ont bien vu Ravaisson, Bergson et Alain, un réalisme opiniâtre, qui refuse de s'abandonner au corps, certes, mais aussi de se dissoudre dans l'Idée. « L'esprit n'est pas une hypothèse », dira Alain ; mais le corps non plus, ni le monde, et c'est ce que Bergson et lui (après Maine de Biran) illustreront à merveille. « Réalisme du sens commun » ? « Naïveté » ? Si l'on veut ; mais nos cuistres auraient tort d'en rire, eux qui n'opposent à ces évidences naïves, le plus souvent, que quelques artifices obscurs. Je dirais plutôt que nos trois maîtres n'étaient pas doués, en effet, pour le délire spéculatif, et c'est pourquoi (sauf la partie spéculative de Descartes) ils ne vieillissent pas et parlent à tous. Cela ne les empêche nullement de surprendre, mais plutôt par l'évidence que par l'étrangeté. Comment, même athée, n'être pas pascalien ? Comment, même croyant, être leibnizien ? Au reste, concernant le doute ou le soupçon, nos trois auteurs ont suffisamment donné, et se distingueraient de la plupart des philosophes qu'on leur peut opposer beaucoup moins par le dogmatisme que, Descartes compris, par l'humilité. Au fond, ils ne se prennent pas pour Dieu, et cela leur suffit d'être eux-mêmes. Voilà qui nous mène à un point important, qui justifie mon titre, et où je voudrais m'arrêter.

La philosophie française, me semble-t-il, est par excellence une philosophie en première personne. On dira que c'est le cas de toutes, et

1. *Ibid.*, p. 19.

2. H. Bergson, *La philosophie française*, *op. cit.*, p. 1186. Voir aussi V. Delbos, *La philosophie française*, *op. cit.*, p. 13.

sans doute ce n'est pas faux. Aucun philosophe n'est Dieu, ni ne peut l'être, et chacun ne peint jamais, comme dit Montaigne, que ses « cogitations » ou « humeurs »... Mais de cette subjectivité, beaucoup de philosophies ne seront que la dénégation ou le masque. L'*Éthique* de Spinoza, la *Critique de la raison pure* ou la grande *Logique* de Hegel, autant de livres, et je ne cite que les plus grands, dont le mode d'énoncé exclut, dans son principe, ou prétend exclure, la subjectivité. « Ce qui, dans mon système, me ressemble, est faux », disait à peu près Hegel, et Spinoza allait jusqu'à n'envisager pour son grand livre, même après sa mort, de publication qu'anonyme ! La vérité, de fait, n'est pas un sujet, et aucun sujet, en tant que tel, n'est vrai. Mais la vérité n'est pas non plus philosophe, et l'on ne voit guère pourquoi, dès lors, elle serait philosophique... Qui s'est engagé dans « la voie sûre d'une science », comme dit Kant, je veux bien qu'il s'y perde ; la science n'a pas de sujet, si ce n'est transcendantal (ce qui est un sujet sans subjectivité), et c'est pourquoi elle est la même pour tous : elle ne s'instaure que dans le silence du moi. Mais la philosophie ? Ce que Montaigne nous apprend, et Descartes, et Pascal, c'est qu'elle est activité toujours (fût-ce contre lui-même) d'un *ego*, et subjective, non par accident ou rémanence, mais dans son principe ou, comme ils diraient, dans son essence.

Cela va de soi chez Montaigne : les *Essais* sont un livre subjectif sur une subjectivité. Montaigne en a parfaitement conscience, et il suffit ici de le citer. « C'est moi que je peins », déclare-t-il d'entrée de jeu, et ce redoublement (le *moi* étant l'objet du *je* et pourtant ce *je* lui-même) définit la singularité de son entreprise par celle de son objet : « Je me suis présenté moi-même à moi, pour argument et pour sujet ; c'est le seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant » (II, 8, p. 385). Et ailleurs : « Ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence » (II, 6, p. 379). Et dans l'avant-propos déjà : « Je suis moi-même la matière de mon livre... Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice... » Ceux qui diront qu'il ne s'agit plus dès lors de philosophie montreront seulement qu'ils ne sont pas, eux, philosophes, du moins pas au point où Montaigne l'était, à qui il suffisait de parler de soi pour, et au meilleur sens du terme, philosopher... Et comment autrement ? Montaigne fait en vérité ce que font tous les philosophes, disant ce qui lui semble comme cela lui semble, mais se distingue de la plupart en ce qu'il ne prétend pas échapper pour autant au point de

vue (bien sûr subjectif) qui est le sien. Nominaliste jusqu'au bout, il sait qu'il n'y a pas de philosophie sans sujet philosophant, et que celle-là n'est jamais que la « créance » de celui-ci. Aussi philosophe-t-il comme tout le monde, la dénégation en moins. Le philosophe est nu. Faut-il le regretter ? Montaigne n'en croit rien, et ferait plutôt de cette nudité sa force. Il loue Socrate d'avoir ramené la philosophie du ciel à l'homme, qui est son vrai sujet, et lui préfère encore « Michel, qui nous touche de plus près que l'homme » (III, 9, p. 952). De là ces deux phrases, bien caractéristiques, dont je citais la première en exergue : « Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique » (III, 13, p. 1072). On dira que de métaphysique ou de physique montaigniennes dès lors il n'y a point, et ce n'est pas aussi simple ni, pourtant, tout à fait faux. Se connaissant soi, Montaigne saisit bien malgré tout quelque chose de l'être (ne serait-ce que son inaccessibilité : II, 12, p. 600 *sq.*) et de la nature (dont il fait partie). Mais il se connaît trop pour s'en accroire, et sa « métaphysique » lui enseigne surtout la vanité ou la subjectivité de toutes. Une philosophie, disait-il, ce n'est jamais « qu'une poésie sophistiquée » (II, 12, p. 537), et si le mot n'est injurieux ni pour les poètes ni pour les philosophes, il ne laisse guère de place, on en conviendra, aux prétentions des métaphysiciens dogmatiques...

C'est un point bien sûr où Descartes n'est pas montanien – peut-être même est-ce en s'efforçant de n'être pas montanien qu'il réussit à devenir Descartes. Il y a une métaphysique cartésienne, quoi qu'on en ait dit, et il y a d'évidence – hélas ? – une physique cartésienne. Mais, précisément, le fait qu'elles soient restées *cartésiennes* donne raison à Montaigne, contre Descartes, et peut-être à Descartes (comme philosophe) contre le cartésianisme (comme système). Car les deux existent, certes, mais contradictoirement (la singularité du philosophe reste l'échec du système, c'est peut-être ce qu'exprimaient d'important les polémiques entre Alquié et Gueroult) et, quoi qu'ait pu en penser Descartes, c'est bien, pour nous, le philosophe qui l'emporte : plus personne ne croit à sa physique (ce qu'il tenait lui-même pour un point crucial) ni, sauf exception, à ses preuves de l'existence de Dieu ; mais presque toute la tradition philosophique, et pas seulement française, se reconnaît dans sa démarche. En quoi nous restons d'ailleurs fidèles au contenu déclaré, sinon de tous ses livres, du moins des deux qui nous occupent. Le *Discours de la méthode* est expressément « l'histoire

d'un esprit¹ », et c'est cette histoire – ou cette « expérience spirituelle² » – que les *Méditations* retracent, approfondissent et nous invitent, pour notre compte, à revivre. Descartes est bien « le philosophe qui dit *je*³ », et qui enseigne qu'on ne peut philosopher légitimement que par ce *je* qui pense et, dans cette pensée, se saisit comme pensant et existant. D'ailleurs, s'il y a une métaphysique cartésienne, on a pu montrer qu'elle était d'abord une *égologie*⁴ (beaucoup plus qu'une ontologie), et cette *primauté de l'ego*⁵ est au cœur, en effet, de sa démarche comme au fondement de son système. C'est en quoi « l'autobiographie devient avec Descartes une forme nécessaire du discours philosophique⁶ » : contrairement à ce qu'aurait voulu Brunschvicg, « le véritable sujet du je pense » n'est pas « la pensée elle-même »⁷, mais bien – c'est par quoi Descartes échappe à l'idéalisme – le *je*, l'*ego*, qui n'est pas d'abord une pensée (puisque « pour penser il faut être », *D* 33) mais un être (*ego sum, ego existo...*, *M* 25) ou une substance (*me esse substantiam, ego autem substantia...*, *M* 44-45) et, qui plus est, mais il ne serait pas substance autrement, un être singulier : s'il est vrai que le *cogito* « n'a rien de commun avec une simple prise de conscience de soi, de nature psychologique⁸ », il est

1. Voir Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, rééd. Paris, Puf, 1987, chap. VII (l'expression fut utilisée, à propos du *Discours de la méthode*, par Descartes lui-même). Voir aussi *D* 4, et la notice de F. Alquié, t. 1 des *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 553 : « Le *Discours de la méthode* est, avant tout, une histoire. C'est l'histoire des pensées de Descartes. Et la cohérence que nous pouvons y découvrir est celle d'un récit, non celle d'un système. »

2. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., p. 344.

3. F. Alquié, notice pour le *Discours de la méthode*, t. 1 des *Œuvres philosophiques*, op. cit., p. 553.

4. Voir Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Puf, 1986, chap. II et III.

5. *Ibid.*, et conclusion, « La question d'une ouverture ».

6. Comme l'écrit Pierre-Alain Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, Vrin, 1980, p. 323. Voir aussi, *ibid.*, p. 324 : avec Descartes, « l'histoire du moi (l'autobiographie) devient l'histoire métaphysique par excellence ». Cette orientation, dont la primeur revient évidemment à Montaigne (qui en cela « inaugure la philosophie des temps modernes » : M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, op. cit., p. 68), se prolongera bien au-delà de Descartes : voir Naguib Baladi, *Les constantes de la pensée française*, Paris, Puf, 1948, chap. IV (« Le moi »).

7. L. Brunschvicg, *Descartes*, Paris, Rieder, 1937, p. 33.

8. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, t. 1, p. 62.

vrai aussi qu'il ne vaut, singulièrement, que pour qui l'énonce et, dans cet énoncé, se saisit (quoiqu'encore abstraitement) comme « réalité singulière¹ » – comme *ego*. C'est d'ailleurs pourquoi chacun doit refaire pour son compte le chemin, ce que Descartes recommande expressément : le *cogito* cartésien ne prouverait autrement l'existence que de Descartes, et n'est universel, en droit, que parce qu'il peut toujours être réitéré, en fait, par n'importe qui. Mais n'importe qui, c'est encore un sujet singulier... Pas de *cogito*, autrement dit, sans *ego cogitans* : cela, qui constitue peut-être la faiblesse du cartésianisme (du « *je pense* », en effet, on ne peut pas plus conclure à l'existence du *je* que, du « *il pleut* », à l'existence du *il*...), est aussi son principe, c'est ce que Pascal avait vu, qui permet son entreprise et fonde son originalité (*AP* 358). Descartes n'est pas Montaigne, c'est entendu, mais c'est pourtant de lui-même qu'il parle, lui aussi (« m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même... », *M* 27), et si l'avancée vaut universellement, il ne peut faire qu'on n'y perçoive aussi, comme disait Valéry, l'écho « d'un magnifique et mémorable moi² »...

Qu'en est-il alors de Pascal ? C'est le cas le plus troublant. Bien sûr on pense au « moi haïssable », au « sot projet qu'eut Montaigne de se peindre », à l'absence, dans les *Pensées*, de toute visée narrative ou autobiographique... Sans doute. Pascal ne raconte pas son histoire ni ne peint son esprit : l'*Apologie*, parvenue à son terme, eût été plutôt le contraire d'une *égologie*, et le *moi* n'est guère présent, dans les *Pensées*, que comme obstacle... Pourtant c'est bien Pascal qui y parle, et qui parle en son nom, et du haut – ou, dirait-il peut-être, du bas... – de son expérience, dans ce qu'elle a de vécu, de personnel et, pour tout dire, de subjectif. On a pu relever, dans les *Pensées*, 753 occurrences de *je* ou de *j'*, 109 de *moi* ou de *moi-même*³, et cela traduit autre chose qu'une simple routine grammaticale. Au reste le ton ne trompe pas, et lui-même l'eût accordé qui aimait par-dessus tout ces livres singuliers où, s'attendant à voir un auteur, c'est « un homme »

1. *Ibid.*, p. 55.

2. Paul Valéry, *Descartes*, in *Variété*, t. 1, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 810 ; voir aussi les p. 805 sq.

3. Selon *A Concordance to Pascal's Pensées*, Londres, Cornell University Press, 1975, cité par J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 344, n. 45.

(entendez : un individu) que l'on rencontre (675/29)... À nouveau, c'est davantage qu'une question d'écriture. Qui a cessé de s'illusionner sur la raison, sur la philosophie ou sur lui-même, il ne peut qu'assumer la singularité – et même, dirait Pascal, le hasard – de son point de vue. Penser est une solitude. La raison est « ployable à tous sens », la philosophie, incertaine, le moi, contingent... Comment prendre un système au sérieux, puisqu'ils se contredisent tous et que cela qui les rend possibles (la raison) les condamne au nom des exigences mêmes qu'ils voudraient satisfaire ? Pascal, s'il défend le *cogito*, n'est pas dupe du système qui prétend s'y fonder, et c'est le couperet fameux : « Descartes inutile et incertain... » (887/78). Toute pensée est de fait, voilà le point, jamais de droit, et c'est en quoi toujours elle est hasardeuse : le hasard est le règne en tout de la factualité (c'est un fait sans raison), et c'est pourquoi tout fait, par définition, est de hasard – puisqu'il n'y a que des faits. Cela vaut aussi pour la pensée, qui est sans règle, et même pour les preuves, qui sont sans preuve : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment ; de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais elle est ployable à tous sens ; et ainsi il n'y en a point... » (530/274). Chacun, pour la pensée (non, certes, pour la foi, mais la foi est elle-même une pensée...), n'est ainsi soumis qu'à soi, c'est-à-dire encore une fois – puisque « je ne suis pas un être nécessaire » (135/469) – qu'au hasard. Pascal va aussi loin, ici, qu'on peut aller : « Hasard donne les pensées, et hasard les ôte. Point d'art pour conserver ni pour acquérir. Pensée échappée, je la voulais écrire ; j'écris, au lieu, qu'elle m'est échappée... » (542/370).

On s'étonnera qu'on puisse encore penser. Mais c'est que la raison enchaîne comme elle peut – et par coutume plutôt que par nature – ce que le corps désire, ce que l'esprit perçoit ou que le cœur ressent... Le tout est de n'être pas dupe de cet ordre (apparent) des raisons. C'est ce qui justifie, pour Pascal, et le ton et la disposition (même si la mort en a encore accentué le décousu) des *Pensées* : « J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein : c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet, si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable » (532/373). Quant au contenu, rien ne le justifie que Pascal lui-même (la révélation

en effet n'est une justification que pour qui y croit), et c'est ce que Pascal bien souvent laisse entendre, non comme un aveu ou un regret mais, bien plutôt, comme un argument supplémentaire et la source de tous les autres. Même le *pari* – pourtant le plus « objectif », parce que le plus calculateur, des textes pascaliens – se termine par cette confiance : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet être infini [...] et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse » (418/233). On pourrait multiplier les exemples, du plus fameux (« le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie », 201/206) au plus anecdotique (« quand j'étais petit... », 556/371) ou au plus ouvertement biographique (« j'ai passé longtemps de ma vie en croyant qu'il y avait une justice... », 520/375) ; tous confirmeraient ce que chacun sait, que les *Pensées* illustrent d'éclatante façon, et que Pascal d'ailleurs reconnaît expressément : qu'il n'est de philosophie que subjective, et douteuse toujours. Les *Pensées* sont le contraire d'un système, et la réfutation de tous. En quoi Pascal reste fidèle à Montaigne, même, et surtout, quand il s'en démarque : « Ce n'est pas dans Montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois » (689/64). C'est toujours la tradition grecque – ici plutôt socratique – qui continue : « Il faut se connaître soi-même : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste » (72/66). Où l'on retrouve le « moralisme » : philosopher en première personne, c'est aussi privilégier l'éthique (qui ne vaut que pour moi et dont je ne puis me passer) plutôt que le système (qui prétendrait valoir pour tous). Vérité en deçà, erreur au-delà... « La morale, dira Alain, n'est jamais pour le voisin », et c'est en quoi il n'y a pas de système de la morale.

On voit que le souci « égologique » (je préférerais dire : le souci d'authenticité subjective, ou la solitude du penser) ne dépend pas de la conception que l'on se fait de l'*ego* et ne suppose même pas que l'on y croie. Au contraire, peut-être, puisque les plus « subjectifs » de nos auteurs – Montaigne et Pascal – sont ceux sans doute qui sont allés le plus loin dans la déconstruction, comme on dirait aujourd'hui, du sujet ou du moi. Ce point justifierait à soi seul une étude, et je ne veux pas m'y attarder. L'*égotisme* de Montaigne, si on me passe le mot, est plutôt un *égotisme sans ego*¹, de même que le *moi* de Pascal

1. Voir M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, op. cit., notamment p. 9, p. 14-15, p. 37 et p. 118-119.

ne se saisit guère qu'en constatant sa propre inexistence ou, à tout le moins, ce qu'a d'inassignable et d'aléatoire sa fluctuante identité (135/469, 673/123, 688/323, 802/122...). Certes « je n'ai rien mien que moi » (III, 9, p. 968), et c'est le principe de l'égotisme ; mais le moi n'est pas un être, pourtant, puisqu'il change et se perd sans cesse dans la multiplicité insaisissable de ses « lopins », comme dit Montaigne, et de son « branle » : « Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui » (II, 1, p. 337). Le moi n'est donc ni substance ni principe, et c'est pourquoi il n'y a pas d'*ego* : « Finalement, il n'y a aucune constante existence ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle... Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner... » (II, 12, p. 601). Et Pascal montrera de son côté, dans un texte fameux (688/323), qu'à la question « Qu'est-ce que le moi ? », il n'est pas de réponse ni ne peut (sauf en Dieu ?) y en avoir. C'est pourquoi il faut se « connaître soi-même », non pour se trouver (puisque'il n'y a rien à trouver), mais pour connaître son néant (72/66 et 656/372). Le moi est vanité, et le lieu – vide – de toutes.

Cette rencontre entre la subjectivité la plus délibérée et la critique du sujet la plus incisive, si elle peut sembler paradoxale, ne me semble pas fortuite ; on croit d'autant moins au *moi* qu'on le connaît davantage, et c'est là le bon usage, non narcissique, du *connais-toi toi-même* : connaître le moi, c'est le dissoudre. Au fond, seule l'abstraction du *cogito* permet à Descartes de croire à la substantialité de l'*ego cogitans* : il sait qu'il pense et ne sait quel il est ; il en conclut qu'il est le sujet de sa pensée (*ego sim qui dubitem...*, M 29), et c'est de quoi Nietzsche se moquera et dont Montaigne en effet eût souri... Mais passons. La diversité des conceptions du moi, de Montaigne à Pascal en passant par Descartes, souligne plutôt ce que leur rencontre, dans la démarche philosophante, a de frappant : la commune subjectivité de leurs philosophies ressort d'autant mieux qu'il ne s'agit pas, sauf chez Descartes, de philosophies du sujet. Allons plus loin : c'est

peut-être parce que toute subjectivité est illusoire (au moins en tant qu'elle prétend à l'objectivité) qu'il est exclu qu'on en sorte jamais. La vérité du moi en ferait un principe objectif, dont sa subjectivité tient lieu et nous prive. Subjectivité de fait, donc, non de droit, et c'est peut-être ce qui distingue le *subjectif* du *transcendental*. Qu'en eût dit Descartes ? Je ne sais trop ; mais la réponse de Montaigne et Pascal ne fait guère de doute. Toute pensée est le *fait* d'un sujet, et c'est pourquoi nulle pensée jamais n'est de droit. Ce que Marcel Conche, à propos de Montaigne, a dit excellemment : nous avons sans doute des certitudes, et qui se donnent comme certitudes de droit ; mais « la certitude qu'il y a des certitudes de droit n'est jamais qu'une certitude de fait ¹ », ce qui interdit qu'aucune, en droit, soit fondée. Le sujet, ou ce qu'on tient pour tel, est la cause, non le principe, de sa pensée, laquelle est dès lors (dans le meilleur des cas !) le lieu, non le fondement, de la vérité. Être certain, c'est penser qu'on a raison de l'être ; mais cela ne prouve jamais qu'on a raison de le penser. La certitude n'est pas une preuve, et c'est pourquoi il n'y a pas de preuve.

Faut-il alors renoncer à philosopher ? Point du tout, et c'est même l'absence de fondement objectif qui nous contraint à philosopher toujours. « L'impossibilité d'un système du savoir ² » laisse ouverte l'entreprise sans fin des *Essais*, et l'échec des philosophies dogmatiques – de nos jours comme du temps de Montaigne –, loin de nous condamner au silence, est plutôt ce qui justifie, aujourd'hui comme hier, la continuation indéfinie du philosophe. Si un système réussissait, il serait le dernier (ce qui est l'ambition de tous et l'échec de chacun), et c'en serait fini de la philosophie. L'impossibilité du système est ainsi ce qui fonde (par l'absence de fondement !) la possibilité pérenne de la philosophie ou, mieux, l'urgence toujours renouvelée de philosopher. L'objection qu'on fait souvent aux philosophes – la pluralité des philosophies, leurs désaccords innombrables – est au contraire ce qui les justifie, et qui doit pousser chacun, en quelque chose, à les imiter. Qu'il y ait autant de philosophies que de philosophes, loin que ce soit une raison pour ne pas philosopher, c'en est une, bien plutôt, pour philosopher soi-même : puisque la philosophie d'un autre, fût-il Descartes, Montaigne ou Pascal, ne sera jamais que la philosophie,

1. M. Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, Seghers, rééd. 1970, p. 61 [rééd. Paris, Puf, « Quadrige », 2015, p. 66].

2. *Id.*

exactement, d'un autre ! « La fonction de penser, disait Alain, ne se délègue point », et si cela me paraît faux en matière de sciences (la cité des savants ne cesse au contraire d'organiser de ces délégations, et s'en nourrit), cela me paraît indubitable, et heureusement indubitable, en matière de philosophie. N'importe qui, s'il est compétent, peut faire un calcul ou une expérimentation à ma place, et c'est pourquoi je n'ai pas besoin, personnellement, d'être mathématicien ou chimiste. À quoi bon chercher moi-même ce que d'autres ont trouvé ou trouveront aussi bien ? Mais personne ne peut philosopher pour moi : que toute philosophie soit subjective, c'est ce qui justifie que tout sujet soit philosophe.

Philosopher en première personne, ce n'est donc pas renoncer à la philosophie, mais tout au plus renoncer à être le dernier – ou le premier... – philosophe. L'*ego-philosophie* (comme on parle d'une *ego-histoire*, à ceci près que l'*ego-histoire* est une partie – mineure – de l'histoire, quand l'*ego-philosophie*, avouée ou déniée, est la philosophie même)¹ a en cela partie liée, sinon toujours avec le scepticisme, du moins avec une espèce d'humilité philosophante qui est comme l'antidote du dogmatisme. Lorsqu'on croit posséder la vérité, dira Lequier, « on doit savoir qu'on le croit, non pas croire qu'on le sait². » Toute pensée, en tout cas toute pensée philosophique, est en effet de l'ordre de la croyance, et c'est en quoi le dogmatisme même confirme à sa façon la vérité, bien sûr paradoxale, du scepticisme. « Le pyrrhonisme est le vrai », remarque Pascal (691/432), et sort renforcé de « ce qu'il y en a qui ne sont point pyrrhoniens : si tous l'étaient, ils auraient tort » (33/374). Non qu'il faille renoncer au vrai (le pourrait-on ?) ; mais il faut renoncer à la certitude de le connaître : renoncer, non au vrai, mais au dogmatisme. « Il se peut faire qu'il y ait de vraies démonstrations, admet Pascal, mais cela n'est pas certain. Ainsi, cela

1. Sur l'*ego-histoire*, voir les *Essais d'ego-histoire* rédigés par un groupe d'historiens (M. Agulhon, P. Chaunu, G. Duby...) et présentés par Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1987, ainsi que les n° 37 et 49 du *Débat* (1985 et 1988). L'*ego-histoire* consiste, pour l'historien, « à éclairer sa propre histoire » (P. Nora, *Essais d'ego-histoire*, op. cit., p. 7) ; on peut donc appeler *ego-philosophie* le travail qui consiste, pour le philosophe, à éclairer sa propre philosophie – ce qui est, exactement, philosopher.

2. Jules Lequier, *La recherche d'une première vérité*, in *Œuvres complètes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1952, p. 39.

ne montre autre chose, sinon qu'il n'est pas certain que tout soit incertain, à la gloire du pyrrhonisme » (521/387). Rien n'empêche en effet qu'une pensée subjective soit vraie (les *Essais* sont sans doute l'un des livres les plus vrais que nous ayons) ; mais pour être vraie, elle n'en cesse pas pour autant d'être subjective. Le tout est de ne pas mentir ; si cela n'interdit pas de se tromper, cela seul permet de dire vrai. S'agit-il alors plutôt de *véracité* que de *vérité*¹ ? Point forcément ni seulement (le vérace peut être vrai) ; mais celle-ci n'est jamais perçue qu'à travers celle-là, et nous ne pouvons pas plus les distinguer absolument qu'elles ne peuvent absolument se confondre. Qu'il y ait de vraies démonstrations, j'en suis convaincu ; mais cela ne se démontre pas. Qu'il y ait des connaissances objectives, j'en suis persuadé ; mais cela reste une croyance subjective.

Cette tradition sceptique française, qui remonte évidemment à Montaigne, ira loin, et il n'est pas question de la suivre tout du long. Notons seulement qu'elle s'oppose moins au rationalisme qu'elle ne s'en nourrit, fût-ce pour en limiter les effets. « À force de raison, écrira par exemple La Mettrie, on parvient à faire peu de cas de la raison². » De là ce mixte singulier de scepticisme et de rationalisme qui résumera, pour une part, l'esprit de nos Lumières. C'est moins la connaissance qui est remise en question que la certitude, moins les sciences que la métaphysique, moins la raison que le système. À nouveau cela n'interdit pas de philosopher, mais remet la philosophie – toute philosophie – à sa place, qui est celle... du sujet. Cela vaut aussi, et peut-être surtout, pour ceux qui contestent jusqu'à son existence. C'est l'auteur de *L'homme machine* qui fait, pour finir, ce singulier aveu : « J'ai entrepris de me peindre dans mes écrits comme Montaigne a fait dans ses *Essais*. Pourquoi ne pourrait-on pas se traiter soi-même ? Ce sujet en vaut bien un autre, où l'on voit moins clair. Et lorsqu'on a dit une fois que c'est de soi qu'on a voulu parler, l'excuse est faite,

1. Voir H. Gouhier, *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, op. cit., p. 63.

2. La Mettrie, *Système d'Épicure*, § 31, in *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie française », 1987, p. 363. Comparer avec Pascal, 182/272 et 188/267. La même ambivalence, ou la même tension, se trouve déjà chez Montaigne, dont Jean Wahl a bien vu qu'il était à la fois « un maître du rationalisme » et « un maître du scepticisme » (*Tableau de la philosophie française*, op. cit., p. 8).

ou plutôt on n'en doit point ¹. » Puisqu'aucun système fiable n'est possible, autant dire la vérité au moins sur soi ; nous n'en connaissons d'ailleurs aucune autre (quoi que je pense, c'est toujours moi qui le pense : je ne peux ni sortir de ma machine ni cesser de fonctionner conformément à son organisation, fût-elle défectueuse), et c'est pour-quoi aucun système fiable n'est possible.

Que la philosophie française soit, de manière dominante, une philosophie en première personne, et qui s'accepte telle, explique ainsi, me semble-t-il, au moins en partie, ce que j'appellerais volontiers son humilité spéculative, qu'elle partage en quelque chose avec la pensée anglaise (quoique sans doute pour de tout autres raisons : ici l'empirisme, là la subjectivité) mais qui la distingue si nettement de la philosophie allemande. Beaucoup se joue ici, je l'ai évoqué en passant, autour de la notion de système. La philosophie française, remarquaient Bergson et Delbos, « répugne le plus souvent à prendre la forme d'un système ² », au point que, devant les quelques systèmes incontestables que nous ayons, nous restions souvent quelque peu perplexes ou réticents. On pense bien sûr à Auguste Comte, qui est certes, pour cette tradition que je dis, un contre-exemple d'envergure, que je reconnais tel : je parle d'une tradition française, cela n'interdit pas qu'il en existe d'autres. Il reste que le positivisme lui-même confirme à sa façon la règle dont il est l'exception : c'est un système, sans doute, mais un système antispéculatif (ou antimétaphysique), et dont la systématisme même a plutôt nui, en France, à la gloire de son auteur et explique au moins en partie que cet immense génie soit l'un des plus méconnus de notre histoire philosophique. Sans compter que la biographie se venge, et que la vie et la personnalité d'Auguste Comte, dans ce qu'elles eurent de plus tragiquement singulier, jouèrent dans son système, et dans l'évolution de son système, le rôle que l'on sait... Au reste l'important est moins la présence ou non d'un système que le statut qu'on lui reconnaît. Lagneau, lisant Spinoza, ne s'y est pas trompé : « Le critérium de la vérité, c'est d'être vécue, c'est-à-dire sentie et rendue avec l'être tout entier... Quand on ne dévide que des idées (Hegel), on peut être sûr d'embrouiller l'écheveau. Alors on ne procède que par logique et au fond par mémoire et psittacisme... Les

1. La Mettrie, *Système d'Épicure*, § 77, *op. cit.*, p. 380.

2. Voir H. Bergson, *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1187 (d'où j'extrais cette citation), p. 1426 et p. 1514, et V. Delbos, *La philosophie française*, *op. cit.*, p. 8-9.

systèmes ne sont que l'expression de la personnalité morale et physique...¹ » La Mettrie, on l'a vu, en serait d'accord ; mais c'est aussi ce qui justifie, à l'autre pôle de la pensée française, « la réserve, comme dit Nabert, que s'impose la philosophie réflexive quant à toutes les assertions qui passent la certitude première » : la méthode réflexive, soumise à l'acte de la subjectivité qui la fonde, débouche sur une « ascèse rationnelle qui limite les ambitions d'une philosophie spéculative » et renvoie, par l'« alternative morale », à une « ascèse pratique »². C'est que « le scepticisme est le vrai³ », là encore, et, s'il s'annule ou se limite par là, il interdit aussi de s'endormir dans quelque « solution spéculative⁴ » que ce soit : « L'idée ne suffit pas, et ce qui a été fait, l'effort, doit être refait toujours⁵ ». « Une idée ne peut servir deux fois⁶ », dira plus tard Alain, et c'est pourquoi les systèmes ne servent à rien.

Un mot encore, avant de conclure. Philosophie pratique, philosophie claire, philosophie subjective et non systématique, la philosophie française, du moins considérée dans cette tradition, fut souvent, et pour les mêmes raisons, une philosophie littéraire. Je sais bien que de ce qui est littérature et de ce qui ne l'est pas, on peut toujours discuter, et que les frontières nécessairement sont floues. Mais enfin, notait Julien Gracq, cela n'empêche pas de s'y retrouver : « Aussi assurément Nietzsche appartient à la littérature, aussi assurément Kant ne lui appartient pas⁷. » Or il est clair qu'en France Montaigne, Descartes et Pascal, comme aussi Diderot ou Voltaire, Maine de Biran, Alain ou Sartre, tout philosophes qu'ils soient, et en tant que philosophes, ont aussi leur place, de plein droit, dans l'histoire de notre littérature – et même, pour au moins quatre d'entre eux, au sommet indépassé de cette histoire⁸. Est-ce à dire que la philosophie soit un genre littéraire

1. Jules Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Puf, rééd. 1964, p. 51-52.

2. Jean Nabert, « La philosophie réflexive », in *Encyclopédie française*, t. XIX (19.04-14 sq.), Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957.

3. J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, *op. cit.*, p. 358.

4. *Id.*

5. *Id.*

6. Alain, *Propos*, t. 1, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 507 (« De l'idée vraie »).

7. Julien Gracq, *La littérature à l'estomac*, Paris, José Corti, 1950, p. 74.

8. Sur Descartes écrivain, voir l'étude déjà citée de P.-A. Cahné, *Un autre Descartes*, *op. cit.* J'ai délibérément omis, dans cet article consacré à la philosophie

parmi d'autres ? Ce serait sans doute trop dire, ou plutôt trop peu, et source de confusions. Mais dès lors que la pensée s'énonce subjectivement, dès lors qu'elle s'adresse à tous, dès lors qu'elle renonce à la systématisme close d'une pensée enfermée dans ses preuves (ou voulant prendre, plutôt, son enfermement pour une preuve...), dès lors qu'elle a la vie (plutôt que la pensée ou l'être) pour objet, dès lors qu'elle s'accepte solitaire, il lui est bien difficile de ne pas relever, au moins partiellement, de la littérature : à défaut de prouver il faut persuader, et l'*art de persuader* est un art, précisément, ou peut l'être, et c'est en quoi la philosophie, sans cesser d'être philosophique, peut devenir aussi, et au meilleur sens du terme, littéraire. Alain pensait que la beauté ne trompe jamais, ce qui est sans doute exagéré ; mais enfin la laideur, la lourdeur ou la platitude ne sont pas non plus des arguments. Platon a suffisamment montré que bien penser n'interdisait pas de bien écrire, et que la vérité, si vérité il y a, ne perdait rien à être belle... À condition, bien sûr, de ne pas sacrifier la pensée à l'écriture. Une philosophie littéraire n'est pas une pensée qui soumet le fond à la forme (car alors elle ne serait plus philosophique) mais une pensée qui met la forme, et la beauté de la forme, au service de la force et de la lisibilité du fond. J'entends bien que le vrai seul, dans tous les cas, importe ; mais cela vaut aussi pour la littérature, et distingue les écrivains, en tout cas les plus grands, des stylistes ou des esthètes. « Poésie et vérité sont synonymes », disait Char, et c'est en quoi la philosophie peut être aussi poétique. Qui s'en plaindrait ? Que ce soit pensée ou littérature, les mots ne sont pas là pour faire joli, et il n'y a pas, quoi qu'en pense Mallarmé, de beau mensonge. C'est où l'éthique et l'esthétique se rejoignent. Seule la vérité belle est belle.

Mais je parlais de conclure, et c'est sans doute, pour un tel article, ce qui est impossible. La notion de tradition ne peut recouvrir, comme diraient les mathématiciens, qu'un ensemble flou, qu'il serait illusoire et dangereux de vouloir épuiser ou circonscrire tout à fait. L'idée de philosophie française, remarque joliment M. Gouhier, serait pour Descartes « une idée claire mais non distincte¹ », et il importe de la

française, de parler de Rousseau, qui s'est voulu « citoyen de Genève ». Il me paraît clair, cela dit, qu'il n'infirmerait guère les grandes tendances que j'ai essayé de dégager, et surtout pas, cela va de soi, ce rapport intraphilosopique à la littérature.

1. H. Gouhier, *Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, op. cit., p. 59.

laisser telle. À chacun, Français ou non, d'y trouver comme il peut son bien et sa voie. La philosophie française n'appartient à personne, fût-ce aux Français et fussent-ils philosophes. C'est d'ailleurs un point notable qu'aucun de nos trois auteurs n'ait fait de la francité une dimension significative de sa pensée. De fait la France est loin de jouer le même rôle, dans la philosophie française, que l'Allemagne dans la philosophie allemande, et le refus du nationalisme fait aussi partie, il est bon de le rappeler pour finir, de notre tradition nationale. « J'estime tous les hommes mes compatriotes, disait Montaigne, et embrasse un Polonais comme un Français, postposant [c'est-à-dire subordonnant] cette liaison nationale à l'universelle et commune » (III, 9, p. 973). Cela n'est pas sans rapport avec ce qui précède : à se considérer singulièrement, le philosophe se découvre comme solitude, dans ce qu'elle a d'universel, certes, mais aussi d'irréductible à quelque groupe – national, ethnique ou politique – que ce soit. Citons une dernière fois Montaigne : « Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et étrangère ; moi, le premier, par mon être universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte » (III, 2, p. 805) ; il eût pu ajouter : ni comme Français ou Gascon. La solitude est la chose du monde la mieux partagée. Philosophie subjective, philosophie solitaire, la philosophie française s'adresse pour cela à tout sujet. Elle est universelle, non quoique subjective, mais *parce que* subjective : elle parle à tous parce qu'elle parle à chacun. « *Tout seul, universellement*¹... » La formule, qu'Alain utilisait à propos de la morale, vaut aussi, et ce n'est pas un hasard, pour la philosophie. Cela est de tout pays, ou peut l'être. Philosophie claire, philosophie universelle (parce que solitaire), la philosophie française, du moins dans cette tradition que je dis, est aussi traduisible sans difficulté (ou les difficultés sont d'ordre littéraire plutôt que philosophique), et cela explique en partie son succès international. « Les étrangers, remarquait Voltaire, aiment dans les livres philosophiques français une clarté de style qu'ils trouvent ailleurs assez rarement². » Émile Bréhier, qui cite ce propos, se demandait déjà – c'était en 1947

1. Alain, *La conscience morale*, Paris, Puf, 1984, *passim*.

2. *Dictionnaire philosophique*, article « Langues », section I (p. 162 du t. 7 de l'édition de 1785 ; le texte vient en réalité des *Questions sur l'Encyclopédie*).

L'EGO-PHILOSOPHIE OU LA SOLITUDE DE LA PENSÉE

– si « cette tradition n'était pas en péril ¹ ». Bonne question, et qui reste posée.

À chacun maintenant d'y répondre.

1. Émile Bréhier, *La langue française et la philosophie* (1947), in *L'homme (Être et penser*, n° 27), Neuchâtel, La Baconnière, 1948. Voir aussi, du même auteur, *Transformation de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950 (spécialement, sur le rapport philosophie-littérature, les p. 23-24 et le chap. XIV, p. 189 *sq.*).

Lénine ¹, et c'était bien dit. Encore faut-il rendre raison de cette unité : il n'y aurait pas *des* matérialismes, s'il n'y avait aussi, pour justifier la communauté du nom (et, partant, son pluriel), *un* matérialisme. La pluralité est première, sans doute, dans le réel ; mais, pour l'esprit, tout pluriel suppose le singulier, qu'il faut d'abord penser. Essayons, donc.

Un monisme de la matière

On sait que le mot « matérialisme » se prend principalement en deux sens, l'un trivial et l'autre philosophique. Au sens trivial, il désigne un certain type de comportement ou d'état d'esprit, caractérisé par des préoccupations « matérielles », c'est-à-dire ici sensibles ou basses. Vouloir gagner beaucoup d'argent, aimer la bonne chère, préférer le confort du corps à l'élévation de l'esprit, rechercher les plaisirs plutôt que le bien, l'agréable plutôt que le vrai..., tout cela c'est du matérialisme, au sens trivial, et l'on voit que le mot se prend surtout péjorativement. Le matérialiste, c'est alors celui qui n'a pas d'idéal, qui ne se soucie pas de spiritualité, et qui, ne cherchant que la satisfaction des instincts, penche toujours vers son corps, pourrait-on dire, plutôt que vers son âme. Au mieux : un bon vivant ; au pire : un jouisseur, égoïste et grossier.

Ce sens, qui est historiquement second (il n'apparaît qu'au XIX^e siècle : Littré l'ignore et le *Robert* donne la date de 1873), n'est certes pas sans rapport avec le matérialisme philosophique. Critiquant les illusions idéalistes, spiritualistes ou religieuses, les philosophes matérialistes, quelque élevé que soit leur idéal, sont immanquablement amenés à réévaluer l'importance du corps et de ses plaisirs – quitte à passer pour matérialistes *aussi* au sens trivial. « Je ne sais ce qu'est le bien, disait Épicure ², si l'on écarte les plaisirs de la table, ceux de l'amour et tout ce qui charme les oreilles et les yeux... » Et La Mettrie, beaucoup plus tard : « Songer au corps avant que de songer à l'âme,

1. Qui l'opposait à la « ligne » de Platon : *Matérialisme et empiriocriticisme*, in *Œuvres complètes*, t. 14, trad. fr. J. Souilhé, Paris/Moscou, 1962, p. 132. Cette « ligne » n'exclut pas les différences, ni même, parfois, les contradictions. Le cas le plus problématique est ici celui de Hobbes : on lira à ce propos l'article de Jean Bernhardt, « Genèse et limites du matérialisme de Hobbes », *Raison présente*, juillet-septembre 1978, n° 47, p. 41 *sq.*

2. Cité par Diogène Laërce, in *Vies et doctrines des philosophes*, X, 6.

c'est imiter la nature qui a fait l'un avant l'autre...¹ » Les philosophes matérialistes peuvent bien avoir un idéal, mais point tout à fait en être dupes. Le corps commande (c'est où les deux sens du mot se rejoignent) ; l'âme, dans le meilleur des cas, est à inventer.

Il reste que le matérialisme qui nous occupe et qui nous réunit est un matérialisme *philosophique*, et cela suffit à exclure ce qui exclut la philosophie. Mais qu'est-ce qu'un matérialisme philosophique ? Voilà notre question, et le temps est venu de nous y attaquer.

On me pardonnera, une fois n'est pas coutume, une approche historique. C'est la contrainte de ces notions, utiles mais inconfortables, où la philosophie, et comment pourrait-elle y renoncer, essaie de se penser elle-même. La *métaphilosophie* (au sens où l'on parle de métalangage) ne peut guère éviter, c'est sa limite, le détour par l'histoire : le réel dont on parle étant ici lui-même un discours, il ne se distingue que malaisément des discours tenus sur lui, qui au reste lui appartiennent. Aussi faut-il d'abord évoquer ceux-ci, ne serait-ce que pour les distinguer d'avec celui-là. Détour par l'histoire, donc, pour en sortir. Faisons qu'il soit, quitte à simplifier beaucoup, le plus bref possible.

Il faut évoquer d'abord, pour les écarter, deux définitions obsolètes, l'une d'ailleurs, quant à son extension, exagérément étroite, et l'autre démesurément vaste.

La première est celle qu'on trouve chez Ralph Cudworth (1617-1688), ou qu'on peut reconstituer à partir de l'usage qu'il fait, dans son *True Intellectual System of the Universe* (Londres, 1678), des mots « *materialism* » et « *materialist* » : Cudworth désignait ainsi, pour les combattre, les philosophes qui, tels les physiciens ioniens, ne reconnaissaient d'autres causes que la cause « matérielle », au sens aristotélicien du terme². Selon cette définition, comme le remarque M. Olivier Bloch, Épicure et Démocrite ne seraient pas matérialistes (puisqu'ils reconnaissent une espèce de cause « formelle », la figure des atomes, et une cause « efficiente », le mouvement des atomes³), ni d'ailleurs Hobbes, Diderot ou Marx... Or, nous l'avons dit, l'extension prime.

1. La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, Paris, Fayard, 1987, p. 271.

2. Voir Olivier Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », *Raison présente*, juillet-septembre 1978, n° 47, p. 6. Voir aussi Aristote, *Métaphysique*, A 3, 983 a-984 a.

3. O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », art. cité, p. 6.

Cette définition, archaïque peut-être déjà du temps de Cudworth, serait aujourd'hui sans portée ni pertinence.

Il en va de même, me semble-t-il, du sens du mot « matérialisme » sous la plume de Berkeley. On sait que l'auteur des *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* (1713) appelle *matérialisme* toute philosophie qui affirme l'existence de la matière, et *immatérialisme* au contraire toute philosophie qui, telle la sienne, nie cette existence. De là, comme je l'annonçais, une extension démesurément vaste : en ce sens, en effet, Épicure, Diderot ou Marx seraient bien matérialistes, mais au même titre que Descartes, Hegel ou Bergson... Qui trop embrasse... Cette définition, devenue elle aussi anachronique, est légitimement tombée en désuétude.

On sait pourtant que les mots « matérialisme » ou « matérialiste » sont attestés, en un sens manifestement moderne, dès 1668, en anglais (dans un texte de Henry More ¹), ou 1702, en français (dans un texte de Leibniz ²). Ce dernier texte surtout mérite d'être cité. Leibniz, pour répondre à une objection de Bayle, revient sur la question de l'harmonie préétablie. Pour ce faire, il oppose, afin de les concilier, deux hypothèses, ou, comme il dit, deux « moitiés » d'hypothèse. Pour l'une, « tout se fait dans l'âme comme s'il n'y avait point de corps » ; pour l'autre, « tout se fait dans le corps comme s'il n'y avait point d'âme » ³. Or cette dernière « moitié » d'hypothèse, qui s'appuie, note Leibniz, sur « ce qu'il y a de bon et de solide dans la fausse et méchante doctrine d'Épicure » ⁴, serait, à la considérer isolément (comme une hypothèse entière et suffisante), une forme incontestable de matérialisme, au sens actuel du terme. Et Leibniz le sait bien : « Tout se fait dans le corps, écrit-il, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle, suivant Épicure et Hobbes, était véritable ; ou comme si l'homme même n'était que corps, ou qu'automate ⁵. » D'où l'importance de la théorie leibnizienne, qui

1. Les *Divine dialogues* : voir O. Bloch, « Sur les premières apparitions du mot "matérialiste" », art. cité, p. 8-11. Voir aussi, du même auteur, *Le matérialisme*, Paris, Puf, « Que sais-je ? », 1985, p. 5-6.

2. Leibniz, *Réplique aux réflexions de Bayle...* (1702) (que je citerai d'après l'édition de P. Janet, Paris, F. Alcan, 1866, t. II, p. 579-594).

3. *Ibid.*, p. 584.

4. *Id.*

5. *Ibid.*, p. 583.

permet d'éviter ce système (sans tomber dans les apories propres aux pensées de Descartes ou de Malebranche) en rassemblant les deux « moitiés » antagonistes d'hypothèse en une hypothèse supérieure et complète (le corps n'agit pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps, mais il y a entre les deux une harmonie préétablie), d'inspiration, comme toujours chez Leibniz, à la fois œcuménique et religieuse. « Ce qui fait voir », écrit Leibniz (et c'est le texte qu'on cite toujours comme étant la première occurrence connue, en français, du mot « matérialiste »), « que ce qu'il y a de bon dans les hypothèses d'Épicure et de Platon, *des plus grands matérialistes et des plus grands idéalistes*, se réunit ici »¹.

Trois remarques :

1 / Les deux noms d'Épicure et de Platon, joints au contexte, montrent sans ambiguïté qu'il s'agit bien de ce que, aujourd'hui encore, nous appelons l'idéalisme et le matérialisme. Ils montrent aussi que, dès le début, ces concepts se veulent récurrents (ou, comme dirait un juriste, « rétroactifs »), c'est-à-dire qu'ils portent notamment sur des philosophies antérieures à leur apparition. Cette récurrence, sans doute inévitable, me semble parfaitement légitime : on peut être matérialiste, le cas d'Épicure l'atteste, ou bien combattre le matérialisme, le cas de Platon l'atteste², sans avoir jamais utilisé ce mot (ni aucun mot équivalent).

2 / Ce texte confirme l'antériorité de l'opposition du matérialisme à l'idéalisme sur celle, qu'on a tenté de lui substituer, du matérialisme au spiritualisme. C'est un point, cela n'est pas si fréquent, où Engels, qui défend l'opposition première³, pourrait se réclamer de Leibniz...

1. *Ibid.*, p. 584.

2. On cite toujours à ce propos le texte, en effet frappant mais difficile à interpréter, du *Sophiste* (245e-247c), sur le « combat de géants » entre les « fils de la terre » et les « amis des Idées » ; mais le dixième livre des *Lois* (spécialement 888d-892e) est autrement précis et éclairant. Voir M. Conche, *Orientation philosophique*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1974, p. 175-176 ; rééd. Encre marine, 2011, p. 210-212.

3. Voir Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, II, in *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales, 1968. Au contraire, la tradition universitaire, peut-être sous l'influence de Kant (qui ne parle de matérialisme que dans le cadre de la psychologie rationnelle, et l'oppose alors, logiquement, au *spiritualisme* ou au *pneumatisme*), distingue de préférence deux oppositions, l'une ontologique (matérialisme ou spiritualisme), l'autre gnoséologique (réalisme ou idéalisme). Engels, tout en distinguant aussi ces deux registres, n'admet qu'une seule opposition.

3 / Ce matérialisme se condense, sinon se résume, dans « la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle » ou que l'homme « n'est que corps »¹. Si l'on en croit Leibniz (et nous avons toutes raisons, quant à nous, de le croire), le matérialisme se caractérise donc bien *aussi* – non pas certes seulement, mais peut-être surtout – par le refus du spiritualisme, si l'on entend par ce dernier mot l'affirmation qu'il existe une substance spirituelle (l'âme ou l'esprit), indépendante de la matière, et qui serait, en l'homme, principe de vie ou d'action. Si l'opposition du matérialisme à l'idéalisme est bien « la plus profonde »² (dans la mesure où le spiritualisme n'est jamais qu'une forme, ou une conséquence, de l'idéalisme), il est en revanche possible que le refus du spiritualisme soit, en tout cas à certaines époques, l'enjeu principal. Le matérialisme est aussi, contre toutes les philosophies de l'âme, une philosophie du corps.

Il reste qu'on ne trouve pas, chez Leibniz, de définition explicite du matérialisme. Mais on en trouve une, classique, chez Christian Wolff, laquelle, ce n'est pas une surprise, est rigoureusement conforme à la fois au texte de Leibniz et à l'usage actuel du mot. Cette définition, reprise notamment dans le *Vocabulaire* de Lalande, est la suivante : « *Materialistae dicuntur philosophi, qui tantummodo entia materialia sive corpora existere affirmant* », « on appelle matérialistes les philosophes qui affirment qu'il n'existe que des êtres matériels ou corps »³. Autrement dit, et Wolff le souligne explicitement dans sa *Psychologia rationalis*, le matérialisme est un monisme (« *Quoniam Materialistae nonnisi corporum existentiam admittunt, immo nonnisi eadem possibilia esse contendunt ; nonnisi unum substantiarum genus existere affirmant, adeoque Monistae sunt*⁴ »), c'est-à-dire qu'il n'admet « qu'une seule sorte de substance »⁵, qui est la matière elle-même,

1. Leibniz, *Réplique aux réflexions de Bayle...*, *op. cit.*, p. 583.

2. Comme l'écrit M. Conche, qui défend, à juste titre me semble-t-il, la classification marxiste (et leibnizienne !) opposant matérialisme et idéalisme, contre « la "philosophie des professeurs" (qui) oppose spiritualisme et matérialisme, idéalisme et réalisme » (*Orientation philosophique*, *op. cit.*, p. 175 ou p. 210).

3. Christian Wolff, *Psychologia rationalis* (1734), I, 1, § 33, New York, G. Olms, 1972, p. 24.

4. *Ibid.*, § 34 (p. 25) : « Puisque les matérialistes n'admettent aucune autre existence que celle des corps, et même prétendent qu'eux seuls sont possibles, ils affirment qu'il n'existe qu'un seul genre de substances, et donc ils sont monistes. » Voir aussi le § 32 (p. 24).

5. *Id.*

c'est-à-dire (« *sive corpora* ») les corps. Il affirme donc notamment la matérialité de l'âme (« *Materialistae igitur animam pro ente materiali habent* », § 35) ou, ce qui revient au même, nie son existence autonome ou spécifique (« *iiquoque immaterialitatem animae negant* », *ibid.*) et s'efforce d'expliquer la pensée par le mouvement de la matière (« *cogitationem per motum materiae cujusdam subtilis explicare conantur* », *ibid.*). Dans la classification des systèmes proposée par Wolff¹, le matérialisme s'oppose donc d'abord au scepticisme (c'est un dogmatisme : il énonce des propositions universelles), au dualisme (c'est un monisme), enfin à l'idéalisme (c'est un monisme *physique*). Mais cette dernière opposition, qui oppose deux extrêmes dans un même genre (illustrés, selon Wolff, par Berkeley et Hobbes), est bien sûr la plus significative et la plus forte.

Quoi qu'on pense de cette classification, qui n'est pas sans défauts (où placer, par exemple, Spinoza ?), force est de constater que la définition du matérialisme comme monisme physique est à la fois simple, précise, puissante et, semble-t-il, rigoureuse. Elle correspond, quant à son extension, aux philosophes que nous visons : Wolff ne cite que Hobbes (« *materialista fuit Hobbesius, philosophus Anglus...* », § 33), mais sa définition vaudrait aussi bien pour Épicure, Diderot ou Marx – à deux réserves près.

Concernant Épicure ou, en général, les atomistes de l'Antiquité, on pourrait bien sûr objecter qu'ils ne reconnaissent pas *une* substance, mais *deux* : la matière... et le vide. Mais dans la mesure où le vide n'est *rien* (ce n'est, pourrait-on dire, qu'un non-être réel : l'espace vacant au travers duquel les atomes peuvent se mouvoir), il ne serait pas faux d'écrire que, pour les atomistes, il n'existe que la matière et *rien* d'autre – à ceci près que « le rien, comme disait Démocrite, existe aussi bien que le quelque chose² ». La matière épuise donc bien le

1. Classification sur laquelle M. Jean Deprun a présenté un exposé au « Groupe de recherche sur l'histoire du matérialisme », à la Sorbonne, en novembre 1984, exposé au résumé duquel nous nous permettons d'emprunter les lignes suivantes : « Cette classification est de forme dichotomique. Tout système est sceptique ou dogmatique. Tout système dogmatique est dualiste ou moniste. Tout système moniste est idéaliste (monisme mental) ou matérialiste (monisme physique). » On remarquera que cette classification est davantage satisfaisante, par rapport à la terminologie actuelle, concernant le matérialisme que concernant l'idéalisme (terme que nous appliquons aujourd'hui, aussi bien, à des pensées dualistes).

2. Démocrite, fragment 156 (in *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. fr. J. Voilquin, Paris, GF-Flammarion, 1964).