

LES CORPS CREUX

Les corps creux, c'est mon « équivalent » du pli chez Deleuze ou des corps sans organes chez Spinoza. Par définition, le corps creux s'oppose au plein et à son opacité. Ces trous dans l'être constituent autant d'opportunités, de possibilités : ils signifient que l'être est inachevé, en manque. On dit des actes insignifiants qu'ils ne « cassent pas des briques » ; cela sous-entend que là où il y a de l'importance (que l'on confond trop souvent avec le sens), il y a des briques qui se brisent. Cette affirmation est aussi naïve que trompeuse : à quoi sert-il de casser des briques, sinon à les multiplier. Une brique, quelle que soit sa taille, est un corps plein, achevé et donc sans autre avenir que de demeurer, indéfiniment, une brique. D'une brique on ne peut faire que l'usage d'une brique : elle est condamnée, coupable de plénitude et d'opacité. Mais que la brique présente un pli, la moindre cavité, la voilà propice à une multitude d'usages auxquels sa qualité de brique ne la destinait pas. La brique devient refuge, objet d'art, curiosité, et probablement bien d'autres choses encore. On assiste ainsi à un détournement de brique, une requalification, une définition improbable, l'autocréation d'un nouvel existant auquel il faudra bien donner un sens nouveau.

Le vide, c'est l'inhabité, l'espace libre par excellence au sein duquel mille choses peuvent se donner à connaître : le vide, c'est le lieu de l'insoupçonnable. Selon certaines croyances, il existe ainsi un espace vide dont Dieu a fait le lieu unique de ses manifestations. Le vide devient ainsi le lieu privilégié du tout permis, jusqu'à l'impensable. Certains vides, parce qu'ils sont vides, deviennent objets de convoitises et de querelles, raisons suffisantes des guerres les plus impitoyables, refuge du meilleur ou bien du pire. Le corps creux, c'est la « case vide » de Deleuze, qui tient en échec l'immuabilité de la structure.

Le rhizome.

Si le caractère a priori du jugement synthétique permet à Kant, contre les empiristes (Hume, Locke) mais également les rationalistes (Leibniz), de donner un fondement certain aux jugements des sciences exactes qui sont, par définition, les sciences des phénomènes à travers lesquels la réalité mondaine se donne à voir et à saisir, en revanche la vérité dernière, la vérité nouménale, qui constitue l'objet propre de la métaphysique, résiste à la validation de la synthèse. La raison pure théorique peut bien formuler des principes mais ces principes n'ont d'autre valeur que celle des postulats, hypothèses, justification a posteriori de l'impératif catégorique par la raison pratique. La phénoménologie de Husserl congédie le noumène et fait du phénomène le lieu du déploiement de la vérité, une et ultime. Bien évidemment il faut pratiquer la réduction éidétique, l'époche, et débarrasser le phénomène de tout ce qui, en lui, relève de la simple apparence, toutes ces déterminations qui, parce qu'elles détournent le regard, compromettent la saisie des choses dans leur essence même. La phénoménologie se présente alors comme une phénoménologie de la perception (Husserl dirait, de préférence, « intuition »), perception irréductible au simple vu. La réduction transcendantale, en mettant hors-jeu, le Moi, comme étant psycho-physique, nous dévoile le Je transcendantal, subjectivité impersonnelle qui constitue le pôle noétique de l'intentionnalité constituante. Agissant par profils (les *Abschaltung*, rien à voir avec les perspectives chez Nietzsche), l'intentionnalité de la conscience entretient ainsi avec l'objet de sa visée une relation transversale. Le transcendantal désigne l'objet visé par la conscience qui le constitue en dévoilant son essence ; dans « La philosophie universitaire », Schopenhauer insistait, à propos de Kant, sur cette dimension « immanente » de la subjectivité transcendantale : elle est transcendantale parce qu'elle caractérise l'objet d'une connaissance particulière que Kant appelle « analytique

transcendantale ». La transcendance ne caractérise donc pas une réalité supérieure nouménale, par définition inaccessible à notre connaissance. Mais Deleuze et Guattari nous révèlent que les phénomènes, sous leur apparente verticalité, trahissent une réalité d'un autre ordre qui n'est pas moins constitutive de ce qui se laisse appréhender dans le regard phénoménologique. Cette réalité essentielle, subjectivité inconsciente, cachée parce qu'elle est sous-terraine et strictement immanente, constituent ce que les auteurs appellent un « rhizome ». Cette subjectivité inconsciente est intérieure à la structure bien qu'elle en soit en marge : intérieure à la structure, elle ne lui appartient cependant pas car elle est d'une nature totalement autre. Elle n'est donc marginale qu'en raison de sa différence essentielle : sa singularité n'a rien de topologique. Elle ne se profile pas au pourtour de la structure mais au contraire l'habite bien qu'elle n'en fasse pas partie.

Il y a dans la nature bien des choses dont la structure est totalement imprévisible précisément parce qu'elles sont habitées par un rhizome qui, bien qu'il soit constitutif de ces choses, échappe à leur structure, être marginal en raison de sa nature même mais dont la puissance inouïe suffit à modifier, en dépit de ses possibles résistances, l'ensemble de la structure. Le rhizome se présente alors sous les traits d'un corps plein auto-constituant et traversé de lignes de forces qui en assurent le mouvement. Il n'est donc pas un corps creux mais la possibilité même de son déploiement exige qu'existe un corps creux qui soit son habitat, corps creux que Deleuze et Guattari appellent « territoire ». Ce territoire qui est son habitat, le rhizome le modifie sans cesse au gré de son propre déploiement : il le « déterritorialise » pour ensuite le « reterritorialiser ». Ces modifications territoriales ne sont pas causes des modifications de la structure elle-même : c'est le rhizome qui, au gré de son propre mouvement, modifie la structure, le territoire n'en constituant finalement que la condition de possibilité. Il arrive très souvent que son propre mouvement conduise le rhizome à constituer des îlots, les « plateaux », qui sont autant de réalités bourgeonnantes à partir desquelles se développent de nouvelles singularités ; mais fut-il constitué de « Mille plateaux », le rhizome n'en conserve pas moins son unité irréductible. Les différenciations du rhizome en toutes ses singularisations (les plateaux par exemple) constituent la condition nécessaire de son unité : l'un ne se donne comme tel que dans la multiplicité.

Si on considère l'être-en-soi sartrien, l'être-pour-soi ne saurait en surgir comme événement toujours absolu que dans la mesure où l'être-en-soi présente des failles, des plissements, des fissures structurelles à partir desquelles l'être-pour-soi est en mesure de se constituer comme néant d'être-en-soi. De la même manière les structures, quelles qu'elles soient, ne peuvent s'ériger et se modifier qu'à partir de failles au sein desquelles adviennent des êtres qui échappent à ces structures. Le pot de gré, auquel j'ai déjà fait référence, est rempli de vide et d'un rien de poussière ; c'est ce vide dont il est constitué qui permet qu'il soit fait de ce pot mille usages autrement dit que ce pot puisse être habité, en son creux, de milliers de choses singulières. Et il en est ainsi de tous les corps creux qui présentent une ouverture, aussi petite soit-elle.

La géode.

Si les corps creux ouverts ne présentent aucune difficulté majeure, il en va tout autrement des corps creux strictement clos et plus particulièrement de ceux-là qui, contrairement à l'œuf, sont inhabités. Prenons pour exemple la géode. La géode se présente comme une cavité constituée essentiellement de vide et entièrement circonscrite par une enveloppe rocheuse. En somme on pourrait dire que la géode est une pierre creuse. On peut préciser, sans que cela

change quoi que ce soit à notre problème, que la paroi intérieure de l'enveloppe rocheuse est généralement tapissée de cristaux qui se sont constitués soit par percolation soit par liquéfaction de gaz dans le cas de géodes d'origine volcanique. Dans le premier cas ces modifications résultent d'un phénomène extérieur (pénétration de l'eau à l'intérieur de la géode par percolation) et dans le second cas les modifications résultent d'un processus à la fois intérieur (liquéfaction du gaz intérieur) et extérieur (baisse de la température). La géode, bien qu'elle soit entièrement close comme l'est la Monade de Leibniz, subit donc, comme la Monade, les effets de phénomènes qui lui sont extérieurs (en ce qui concerne, cette extériorité se réfère à la perception). En revanche la géode ne laissant rien paraître de ce qui lui est intérieur (contrairement à la Monade qui est expressive), cet intérieur échappe à notre perception et, ne constituant dès lors pas un phénomène, ne saurait être visé dans le cadre d'une intentionnalité phénoménologique. Si on considère que son intérieur constitue l'essence propre de la géode, la visée intentionnelle exigerait qu'il soit procédé à une réduction éidétique qui aurait pour conséquence de mettre l'enveloppe rocheuse entre parenthèses. Que subsiste-t-il, une fois opérée la réduction ? Le vide ! Un néant d'être qui se détermine entièrement dans cette négativité : il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Sartre dira qu'il « est été », expression qui le détermine comme pure passivité. Bien qu'il lui soit apparenté, il n'est pas l'être-pour-soi : il n'est que l'Autre platonicien, un néant posé en face de l'être sur le mode du genre. La géode se présente donc comme contenant d'un vide qui, dans le cas particulier de la géode volcanique ne saurait qu'être partiellement comblé par cristallisation d'un gaz liquéfié. La géode se présente donc comme un vide inhabité par aucun être en devenir. Vraiment ? Pas tout à fait ! On a admis que le vide intérieur, comme néant d'être, recevait toutes ses déterminations à partir de l'être qu'il n'est pas : l'enveloppe rocheuse. Il en résulte que toute nouvelle détermination de cette enveloppe affecte le vide intérieur qui se détermine à partir d'elle, même si c'est négativement. Se peut-il que l'enveloppe reçoive de nouvelles déterminations à partir de son intérieur ? Assurément non car le vide ne saurait affecter l'être dont il est pure négation. En revanche l'enveloppe rocheuse de la géode reçoit de l'extérieur des déterminations toujours nouvelles en raison même de son propre devenir car l'enveloppe, fut-elle de pierre, advient.

L'enveloppe rocheuse est, ontologiquement, un étant qui, comme tel, échappe à l'immutabilité de l'Être parménidien, et qui, donc, devient. Aussi la possibilité que le vide qui « est » son intérieur devienne habitable dépend uniquement et strictement du devenir de l'enveloppe. Rien ne permet d'exclure que ce devenir se traduise, à un moment donné, par une usure telle de l'enveloppe que son intérieur deviendrait alors accessible et habitable. En d'autres termes la détermination du vide intérieur comme champ de possibilité est entièrement subordonnée à une autre possibilité qui concerne le devenir de l'être singulier de l'enveloppe.

L'inachèvement.

Je n'ai guère évoqué jusqu'ici que des corps creux substantiels ou physiques : le champ des corps creux est évidemment beaucoup plus large et concerne de nombreuses réalités d'un tout autre ordre, philosophique notamment. Le concept et le plan d'immanence seront largement abordés dans le chapitre suivant ; mais s'il est un corps creux qui mérite qu'on s'y attache, c'est celui de l'inachèvement de l'œuvre philosophique. L'inachèvement philosophique renvoie à un non-écrit, à un dire interrompu. Cet inachèvement peut avoir des raisons multiples : si c'est par choix que Sartre n'a pas écrit le second opus de « L'être et le néant », de même que c'est par choix qu'il n'a pas écrit le second tome de sa « Critique de la raison dialectique », ce n'est pas par choix qu'il n'a pas écrit le quatrième volet de « L'idiot de la famille » (la raison ici se trouve

dans la cécité de Sartre). L'inachèvement philosophique, quelle que soit sa raison, laisse toujours le lecteur « sur sa faim » : quelle aurait pu être cette morale que Sartre, dans les dernières phrases de « L'être et le néant », s'était engagé à écrire ? Nous sommes donc en présence d'un vide philosophique, un manque, un appel d'être demeuré sans réponse, non pas le néant d'un existant mais le néant d'un être qui avait à être et qui n'a jamais été. Un tel néant n'a rien de commun avec le néant qu'est l'être-pour-soi car si l'être-pour-soi s'annonce, lui aussi, comme manque, étant ce qu'il n'est et n'étant pas ce qu'il est, on peut, à partir de sa négativité, déduire ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire l'être-en-soi. A contrario, l'inachèvement, comme néant d'être, ne renvoie à aucun être dont il serait négation : il est néant pur, néant de genre comme l'Autre de Platon.

L'inachèvement philosophique se présente comme un vide au sujet duquel on doit se demander s'il est habitable (s'il ouvre un nouveau champ de possibilités) ou s'il est condamné à demeurer éternellement vide. Le vide est d'autant plus interpellant qu'il s'agit d'un vide réservé : réservé au sens où il ne saurait être habité par n'importe quoi. Le vide est réservé, strictement, à ce qui aurait dû s'y trouver et ne s'y trouve pas : le second volet de « L'être et le néant » consacré à la morale. De toute évidence Sartre ne l'écrira jamais mais se peut-il qu'un autre le fasse ? Qu'un autre rédige cette suite qui fait défaut et abandonne les lecteurs de Sartre au bord d'un manque ? Lire un livre philosophique, c'est, d'une certaine manière, le réécrire ; s'approprier un livre de philosophie, c'est faire sien, à partir du livre d'un autre, un livre qui n'est pas le sien. Cela peut s'expliquer par la mobilité inhérente aux concepts et c'est pour cette raison que un concept forgé par un philosophe illustre peut donner lieu à toute une variété d'interprétations différentes. Dans ces circonstances, Sartre est-il le meilleur lecteur de Sartre, celui qui trahit le moins ce qu'il a lui-même écrit et qu'il s'occupe à lire ? Rien ne permet de l'affirmer, d'autant que, comme tout autre, Sartre se relisant réécrit l'objet de sa lecture.

Plutôt celle de savoir s'il faut le faire, si l'écrire ne serait pas bien pire que ne l'avoir pas écrit. Le cas échéant, parce qu'elle est réservée et ne saurait rien accueillir d'autre, la place est irréversiblement condamnée à rester vide. Il faut pourtant nuancer ce point de vue ; en effet, en l'état actuel du texte de « L'être et le néant », il serait vain de prétendre en déduire une morale et c'est, du reste, pour cette unique raison que Sartre ne l'a pas fait. La poursuite de l'écriture (la rédaction du deuxième volet) requiert donc, au préalable, une réécriture de « L'être et le néant » lui-même, notamment à la lumière du point de vue avancé par Sartre lui-même dans « L'espoir maintenant », autant dire dégager « L'être et le néant » de ses influences existentialistes (Kierkegaard, Heidegger) et le replacer dans une perspective proprement phénoménologique, à la lumière des écrits de Husserl qui ont été publiés après la rédaction de « L'être et le néant ».

Le crâne de Yorick.

Je voudrais à présent aborder une autre expression du vide qui se laisse aborder sous l'angle des corps creux mais dont la dimension est proprement existentielle et indiscutablement singulière : la mort. Si on s'en réfère à la terminologie heideggérienne qui a largement abordé cette question dans « Etre et temps », le Dasein est être-pour-la-mort et cet être-pour-la-mort

se traduit, au niveau existentiel, par l'angoisse. L'angoisse, chez Heidegger, est angoisse devant la mort. Contrairement à la peur, l'angoisse est sans objet, l'angoisse est toujours angoisse face à un indicible que Heidegger rattache à la mort. L'angoisse est un existentiel, une manière propre au Dasein d'être-au-monde dont l'objet propre et singulier est un imprononçable intimement lié à la singularité de la mort. L'angoisse est toujours liée à la mort comme étant mienne : la mort d'autrui ne saurait susciter mon angoisse que dans la mesure où elle me place face à ma propre mort. Qu'est donc cette mort, ma mort, qui fait de l'angoisse un mode d'exister, une manière d'être-au-monde ? La mort renvoie à la réalité contingente du Dasein ; selon Heidegger, le Dasein est l'être, pour lequel, il est, en son être, question de son être ; traduction de cette question relative à l'être : comment se fait-il que je suis alors que j'aurais pu ne pas être ? Cette possibilité de ne pas avoir été jeté dans l'existence referme son propre champ de possibilité dès lors que je suis. En d'autres termes, la possibilité même de mon non-être ne laisse entrevoir aucune contre-possibilité, que je sois ou non. Ma non-existence ne dévoile aucun manque, aucun trou au sein de l'être qui pourrait se traduire comme champ de possibilité. La mort apparaît comme la résolution pleine de cette possibilité initiale : n'étant plus, la possibilité que je ne sois pas apparaît bien comme possibilité puisque ma mort la réalise.

Il demeure que, par la mort, celui qui fut n'est plus mais, du simple fait qu'il a été, il subsiste et persiste à être sur le mode de l'absence. Cette absence n'est pas un néant d'être, la stricte négation d'un être qui a été et pour lequel sa condition de non-existant reviendrait à nier le fait d'avoir été. « Nous sommes de trop pour l'éternité » affirmait Sartre dans « La nausée ». C'est dire que la mort est bien une manière d'être mais sur le mode de l'absence. La mort ne nous libère de rien et certainement pas de notre être. La mort n'est que la fin de toute possibilité, à commencer par celle de ne pas être. La mort, ma mort, parce qu'elle éteint toute possibilité, les miennes comme celle pour un autre d'advenir dans le creux de mon absence.

La mort comme n'être plus est immanente au processus de l'être car l'être, en devenir est, depuis l'instant même de son surgissement, être-pour-la-mort et ne cesse de l'être qu'avec l'effectivité de sa mort. La mort est inscrite au plus profond de notre être, non comme une qualité que l'on pourrait traduire par une expression comme « nous sommes mortels » mais comme la condition nécessaire et suffisante de notre existence. Nous ne pouvons exister qu'à cette unique condition que nous existons pour-la-mort et qu'ainsi se résout, de manière différée, la question initiale qui fonde le Dasein dans son être. Notre être-au-monde et notre être-pour-autre-chose sont indissociables de notre être-pour-la-mort.

De nombreuses expressions populaires associent à la mort la notion de vide. La mort comme effectuation de l'être-pour-la-mort est immanente au devenir de l'être sur le mode de l'absence qui se constitue comme vide dans le devenir de l'être d'autrui et uniquement dans ce devenir. La mort est un événement singulier transversal : être sur le mode de l'absence pour l'être qui n'est plus et être sur le mode du vide pour l'être qui continue à être et témoigne, dans sa persistance, de la mort de l'autre. Si la mort comme effectuation éteint toute possibilité pour l'être qui n'est plus et éteint pour l'autre toute possibilité de substitution, parce qu'elle s'inscrit dans le devenir de l'autre sur le mode du vide, elle ouvre, dans ce devenir, un nouveau champ de possibilités dont est naturellement exclue celle de substituer le devenir de l'être mort à son propre devenir. En effet si le Dasein est être-pour-la-mort, la mort dont il s'agit ne saurait être que l'événement singulier de sa propre mort et toute tentative de substitution reviendrait à assumer, pour son propre compte, la mort de l'autre, c'est-à-dire persister à être dans le devenir sur le mode de l'inauthentique. Ce manque d'authenticité est caractéristique de l'affirmation qui consiste à dire que l'autre persiste au sein même de notre être sur le mode

de la mémoire ou du souvenir. Seule l'absence de l'être qui n'est plus et qui constitue l'unique mode de sa persistance dans l'être est authentique. La mort d'un être singulier s'inscrit dans le devenir de l'être de tout autre selon le mode du vide et c'est ce mode authentique qui ouvre dans le devenir de son être un champ de possibilités.

Aussi la mort de l'autre est immanente au devenir de mon être propre selon le mode du vide comme champ de possibilités. Le deuil, par-delà son formalisme conventionnel, est authentique comme reconnaissance et acceptation d'un vide mais également comme effectuation des possibilités qui donne au vide sa juste plénitude et le récuse dans le devenir de l'être comme rupture et interruption provisoire. En effet la mort de l'autre s'inscrit dans mon propre devenir comme cassure et l'interrompt en le figeant dans l'actualité du présent, acte inauthentique consistant à faire de la mort de l'autre ma propre mort. Le deuil se présente alors comme réappropriation de mon être propre sur le mode du vide et dépassement, dans l'authenticité, par effectuation de possibilités. Le deuil met ainsi un terme à cette hébétude inauthentique en restituant à l'être l'authenticité de son devenir. Il appartient au deuil de mettre fin à ce nihilisme passif, caractéristique selon Nietzsche, de la philosophie de Schopenhauer, pure passivité d'un être en question qui trouve réponse dans un sommeil existentiel nourri de pessimisme et de désespoir.

Si la mort d'autrui affecte, de manière souvent brutale, mon propre devenir, si cette mort fige le temps de mon être propre et enferme mon être-pour-la-vie dans un néant d'être indépassable, alors la mort de l'autre devient, sans qu'elle soit effective, ma propre mort mais cette mort, ma propre mort, parce qu'elle n'est pas effective sur le mode de l'absence, est proprement inauthentique. Tel est le propre de tous ceux qui ne peuvent s'empêcher de faire le mort, manque d'authenticité que Sartre appelle « mauvaise foi ».

Quand Hamlet, à l'occasion de sa visite au cimetière, se voit présenter le crâne de Yorick, Hamlet ne peut que s'enfermer dans le souvenir, souvenir des pitreries de Yorick quand il était vivant, souvenir précis des chairs qui, jadis, recouvraient ce crâne. La mort de Yorick ne résonne pas en Hamlet comme vide, c'est-à-dire comme possibilité d'un être qui a déjà accepté sa propre mort dans le duel qu'il va bientôt livrer. Le crâne de Yorick devient celui de sa propre mort et, c'est pour cette raison qu'il charge son suiveur de remettre à « Madame » ce crâne comme un message de ce qui l'attend, de ce qui se cache sous son fard. Hamlet est l'exemple même de l'être inauthentique face à la mort de l'autre : la mort de Yorick ne le concerne qu'au titre de révélation de ce que sera sa propre mort.

« Celui-ci ? Laisse-moi le voir. (Il prend le crâne) Hélas ! Pauvre Yorick ! Je l'ai connu, Horatio ! C'était un garçon d'une gaieté infinie, d'une fantaisie prodigieuse ; il m'a porté vingt fois sur son dos ; et maintenant, quelle horrible chose d'y songer ! J'en ai la nausée... Ici pendaient ces lèvres que j'ai baisées cent fois ! Où sont tes plaisanteries maintenant Yorick ? Tes gambades, tes chansons, tes éclairs de gaieté dont hurlait de rire toute la table ? Aucune aujourd'hui pour moquer ta propre grimace ? Rien que cette mâchoire tombante ? Va donc trouver Madame dans sa chambre, et dis-lui qu'elle a beau se mettre un pouce de fard, il faudra bien qu'elle en vienne à cet état-là. Fais-la rire avec cela... Horatio, je t'en prie, dis moi une chose (...) Crois-tu qu'Alexandre a eu cette mine-là dans la terre ? » (W. Shakespeare, « Hamlet »)

Le dragon.

« Mais au fond du désert le plus solitaire s'accomplit la seconde métamorphose : ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être maître de son propre désert. Il cherche ici son

dernier maître : il veut être l'ennemi de ce maître, comme il est l'ennemi de son dernier dieu ; il veut lutter pour la victoire avec le grand dragon. Quel est le grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni dieu ni maître ? « Tu dois », s'appelle le grand dragon. Mais l'esprit du lion dit : « je veux ». « Tu dois » le guette au bord du chemin, étincelant d'or sous sa carapace aux mille écailles, et sur chaque écaille brille en lettres dorées : « Tu dois ! ». « Des valeurs de mille années brillent sur ces écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « Tout ce qui est valeur brille sur moi. » Tout ce qui est valeur a déjà été créé, et c'est moi qui représente toutes valeurs créées. En vérité il ne doit plus y avoir de « Je veux ». Ainsi parle le dragon. » (Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », « les trois métamorphoses »).

Ce texte de Nietzsche donne à comprendre pourquoi ce paragraphe est intitulé « le dragon » ; Nietzsche adopte une position analogique inversée par rapport au dragon de l'Apocalypse. En outre, sans qu'il y soit fait référence, le « tu dois » renvoie implicitement au principe catégorique de la morale kantienne. Un impératif purement formel qui fera dire à Ch. Péguy :

« Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains. » (Ch. Péguy, *Pensées*, 1910)

Afin d'être complet, eu égard à nos références non kantienne, il faut encore mentionner l'ouvrage de Schopenhauer, « Le fondement de la morale », présenté par l'auteur lors d'un concours organisé par la Société royale des sciences du Danemark en 1841, pamphlet pour lequel l'auteur n'a pas obtenu de prix, bien qu'il fut le seul à concourir. Et pour cause : Schopenhauer s'attaquait, avec une extrême virulence, à la sacro-sainte philosophie de Kant. On comprend du reste, ce qui ne signifie pas les admettre pour tels, les arguments de l'auteur qui, s'affirmant fidèle kantien, récusait la seconde édition de la « Critique de la raison pure » de Kant pour cause de « contamination » religieuse.

Quoi qu'il soit s'intéresser, dans le contexte d'un chapitre dédié aux corps creux, à l'impératif catégorique, soulève quelques sérieux problèmes dont le premier concerne la détermination morale de l'impératif catégorique qui, de ce seul fait, ne se trouve pas être à sa place dans un écrit dédié à la métaphysique. On pourra néanmoins lever cette difficulté en insistant sur le formalisme de l'impératif kantien, sans faire la moindre référence aux valeurs qui lui seraient sous-jacentes, et qu'ainsi réduit à son plus pur formalisme, l'impératif soulève la question métaphysique de sa fondation. Il faudra par ailleurs justifier de l'intérêt de s'interroger sur l'impératif dans le contexte d'une étude consacrée aux corps creux.

Il y a, me semble-t-il, dans la morale kantienne une aporie, un paradoxe insoluble par la voie du raisonnement. Cette impossibilité même devrait, dans le contexte d'une philosophie rigoureuse, donner lieu, au nom du doute, à une suspicion légitime, à tout le moins. En effet la morale kantienne repose toute entière sur un impératif catégorique (« tu dois ») qui, parce qu'il est se veut apodictique, peut prétendre à l'universalité. Si la morale kantienne est aporétique, et pour peu que l'on s'accorde avec Aristote pour affirmer qu'une aporie ne peut être levée qu'au moyen d'un raisonnement dialectique, on est en droit d'admettre que l'aporie kantienne trouve sa résolution dans une approche dialectique, ce qui du reste est le cas puisque Kant aborde les antinomies de la raison dans le cadre d'une « dialectique transcendantale ». Encre faudra-t-il s'interroger sur la validité des résolutions kantienne, relativement à ces antinomies.

Mais il importe, avant toute autre chose, de justifier l'inscription de l'aporie kantienne, et de l'aporie en général, au registre des corps creux que j'ai définis comme singularités ouvrant un champ de possibilités immanentes, ce qui revient à dire que l'effectuation de ces possibilités doit trouver sa place au sein d'un devenir singulier. Cette inscription s'inscrit précisément dans le caractère contradictoire et insoluble par les voies du raisonnement (autre que dialectique, de l'opinion d'Aristote) de l'aporie, mais également de l'antinomie) ; c'est précisément dans cette impossibilité d'une conciliation que s'inscrit la possibilité que se révèle un corps creux. L'aporie, mais aussi l'antinomie, se présente sous la forme d'une contradiction d'ordre sémantique qui, si elle ne peut être résolue, offre trois champs de possibilités : les deux premiers sont relatifs aux deux propositions dont la contradiction est indication d'interprétations et de voies divergentes et dont la troisième est constitué par l'espace même ouvert par la contradiction et qui autorise l'émergence d'une possibilité nouvelle résultant de l'adoption d'un autre point de vue. Cependant, avant d'en venir à cette possibilité de voir émerger un corps creux dans la contradiction aporétique, il m'apparaît utile d'interroger, dans un premier temps, le formalisme kantien lui-même, dans la mesure où le « tu dois », comme pure affirmation vide, ouvre, en tant que tel, la possibilité qu'émerge un corps creux dont ce vide serait constitutif.

« L'impératif catégorique détermine immédiatement que ce qu'il ordonne, parce qu'il n'a à énoncer que l'idée d'une loi universelle en général avec la nécessité qui s'impose à la volonté de conformer sa maxime à cette idée. De là la formule : agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »(Kant, fondements de la métaphysique des mœurs, page 45).

L'impératif catégorique (« tu dois ») est une affirmation de droit et, à ce titre ne saurait être apodictique car l'apodicticité est ne peut être affirmée qu'en fait : est apodictique un fait qui s'impose dans l'évidence de son surgissement, comme le Cogito cartésien. Le surgissement événementiel d'une réalité singulière est un événement absolu, c'est-à-dire nécessaire par lui-même dans son simple surgissement, et par conséquent non contingent. L'impératif catégorique, parce qu'il se présente comme loi universelle, est affirmation de droit, contingence qui doit être référée. A lire les «fondements de la métaphysique des mœurs », il n'est fait état d'aucune référence, comme l'indique du reste la citation ci-dessus. Certes l'impératif catégorique est « assorti » de trois postulats relatifs à l'existence de Dieu, à l'immortalité de l'âme et à la liberté mais, de l'aveu même de Kant dans sa « Critique de la raison pratique », ces postulats constituent de pures hypothèses et n'apportent strictement aucune garantie référentielle à l'impératif ; du reste l'impératif catégorique est inconditionné et la conformation à la loi morale universelle ne saurait être, elle-même conditionnée par aucun but subjectif. Surgit du même coup la question de la nécessité de se conformer à cet impératif qui est infondé ?

« Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action, ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elles résultent elles-mêmes ; et ce qu'il y a en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelques soient les conséquences. » (Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs, page 128)

« Dans une philosophie pratique, il ne s'agit pas de donner les raisons de ce qui arrive, mais les lois de ce qui devrait arriver, cela n'arrivât-il jamais. » (Kant, idem)

« Il est absolument impossible de cerner par expérience avec une complète certitude un seul cas où la maxime d'une action par ailleurs conforme au devoir ait reposé purement et simplement sur des principes moraux et sur la représentation du devoir. » (Kant, idem)

Voici donc un impératif dont la nécessité est réfutée par son manque d'apodicticité et qui, de surcroît, ne se mesure, et ne se valide, dans la pratique qui s'y conforme que par l'intentionnalité de nos actions, que ces actions, pourtant conformes à la loi universelle, aboutissent ou non. On se trouve, de toute évidence, en présence d'un formalisme strict, puisque les effets des actions menées en conformité avec cet impératif, n'ont pas le moindre intérêt.

« Car il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, universellement valable, et les commandements sont des lois auxquelles il faut obéir, c'est-à-dire se conformer même à l'encontre de l'inclination. » Kant, idem, pages 128-129)

Et Kant de poursuivre :

« L'énonciation des conseils implique, il est vrai, une nécessité, mais une nécessité qui ne peut valoir que sous une condition subjective contingente, selon que tel ou tel homme fait de ceci ou de cela une part de son bonheur. » (Kant, idem, page 129)

Les impératifs hypothétiques assertoriques sont précisément ceux qui subordonnent nos actions à une fin non nécessaire comme le bonheur ; selon Kant, les impératifs hypothétiques (c'est-à-dire subordonnés à une fin) n'ont aucune valeur morale puisqu'elle se situe hors du champ d'application de l'impératif catégorique.

Le devoir ne serait-il pas, de l'aveu de Kant lui-même, un concept vide ?

« Or, si de ce seul impératif tous les impératifs du devoir peuvent être dérivés comme de leur principe, quoique nous laissons non résolue la question de savoir si ce qu'on appelle le devoir n'est pas en somme un concept vide, nous pourrions cependant tout au moins montrer ce que nous entendons par là et ce que ce concept veut dire. » (Kant, idem, pages 136-137)

Et voilà ! Il n'est pas exclu, bien que non établi, que le concept kantien de devoir soit un concept vide mais, à tout le moins, on peut indiquer ce que ce concept veut dire. Si ce concept est vide, alors c'est un abstrait et, en qualité d'abstrait, il ne peut rien vouloir dire. Kant est évidemment pris à son propre piège : la morale en est réduite à une « bonne volonté » qui se donne pour intention de bien faire. Mais que signifie bien faire ? Se donner une maxime dont on voudrait qu'elle devienne la maxime de tous ? Mais en quoi consiste cette maxime ? Quelles sont les valeurs qu'elle véhicule et qui devraient guider l'action de celui qui, par bonne volonté, voudrait bien faire ? Kant n'en dit absolument rien parce qu'il ne peut rien en dire : ce n'est pas tant qu'il ne veut pas mais il ne le peut pas car il est prisonnier de son agnosticisme philosophique, de sorte que ce qui, dans sa conception de la morale, se réfère à la religion, des catégories nouménales, est affirmé de la manière la plus faible : des postulats sans nécessité. Sans nécessité car quelle pourrait être la nécessité de postuler l'immortalité de l'âme dès lors que sa morale est strictement désintéressée ? Kant, dans sa « Critique de la raison pratique », affirmera à ce sujet que l'immortalité permet à celui qui a soumis son action à la loi morale universelle, n'étant pas parvenu, au terme de son existence, au bien suprême, pourra poursuivre son action dans l'au-delà de manière à pouvoir l'atteindre effectivement. Assertion d'autant plus étrange que, dans les *Fondements*, l'action morale ne se mesure formellement qu'au regard de ses intentions et non de son but, dont il n'importe pas qu'il soit réalisé ou non.

Quoi qu'il en soit de cette justification assez elliptique, le problème du bien et de la valeur demeure entier.

Peut-on considérer qu'il y a dans ce formalisme et, plus particulièrement, dans le vide du concept comme devoir, possibilité d'y saisir un corps creux comme champ de possibilités pour un être singulier en devenir dans l'immanence ? Si le devenir immanent de l'être singulier est sans destination, la réponse est naturellement négative. En revanche si on considère le devenir immanent de l'être singulier comme rapporté à une fin, alors la question mérite réflexion. Tout d'abord il nous faut admettre que l'action est au principe du devenir car le devenir est dynamisme, tension vers la réalisation plénière du Soi. Une action singulière, ainsi subordonnée à une fin, acquiert une valeur dans la mesure où elle contribue à la réalisation de cette fin. Cette fin qui, en fin de compte, l'autoréalisation du Soi dans sa plénitude est d'ordre ontologique et non moral. Une action ne peut être « bonne » que dans la mesure où elle se rapporte à cette fin sur le mode de la contribution. Le concept moral d'égoïsme n'a évidemment pas ici sa place, pas plus que celle du bonheur du reste : la réalisation du Soi ne ressort pas à la morale mais à l'ontologie. Il est pleinement concevable que l'être singulier en devenir se donne ses propres lois auxquelles conformer ses actions mais il doit garder à l'esprit que la loi ne se donne que pour servir la réalisation du Soi et, en aucun cas comme un imposé extérieur au devenir auquel il conviendrait de conformer le devenir. ; il faut en outre admettre que la loi dont il est ici question est susceptible d'être répudiée ou modifiée à tout moment s'il s'avère qu'elle contrevient au devenir comme visée de la réalisation du Soi. Il serait plus opportun de parler ici de règles d'une part parce qu'elles s'inscrivent dans le cadre d'un devenir singulier et d'autre part parce qu'elles ne peuvent être établies que dans et par l'expérience.

On a jusqu'ici montré que l'impératif catégorique ne bénéficiait pas de la nécessité que lui prête Kant ; sans faire ici pamphlet comme le fit Schopenhauer, il n'est pas inutile de s'interroger sur l'origine de cet impératif, sur ce à quoi il se réfère, sur ce à quoi il devrait sa nécessité. On le fera à partir de la deuxième édition de la « Critique de la raison pure » car c'est précisément dans cette édition (« dévoyée » selon Schopenhauer) que se trouvent des éléments de réponse à notre question. Mais il nous faut d'abord examiner, dans un esprit de progression, une première assertion chez Kant et son interprétation par Schopenhauer.

« (L'idée de devoir), c'est la nécessité d'une action, quand cette nécessité se tire du respect dû à la loi » Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs », cité par Schopenhauer)

« Le respect signifie simplement la subordination de ma volonté à l'égard d'une loi. La détermination directe produite par la loi, accompagnée de conscience, se nomme respect. » (Kant, idem)

Et Schopenhauer d'enchaîner :

« En quelle langue ? Ce qu'on nous décrit là, s'appelle en bon allemand soumission. Mais le mot respect ne saurait avoir été mis là, si mal à propos, à la place du mot soumission, sans quelque cause ; il y a là-dessous quelque intention, et cette intention évidemment, la voici : c'est de dissimuler l'origine de la forme impérative et de la notion de devoir, et comment elles naissent de la morale théologique. » (Schopenhauer, « Le fondement de la morale »)

Voilà identifiée, par Schopenhauer en tout cas, l'origine de l'impératif catégorique : la notion de respect dû à la loi renvoie à un autre de la loi comme à son origine, c'est-à-dire le Dieu de la religion chrétienne. A la loi morale, Kant oppose régulièrement la recherche du bonheur

comme objet d'un impératif hypothétique assertorique. Voyons ce que Kant en dit avant de se pencher sur la façon dont Kant va résorber toute la distance qui sépare le monde naturel qui mène au bonheur de la loi morale qui est subordonnée au Souverain bien. Poursuivons, en compagnie de Kant, ce qu'il nous dit du bonheur.

« La morale n'est pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur. » (Kant, « Critique de la raison pratique », page 139)

« Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur : d'une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l'habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d'autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté), amène avec elle des tentations de violer son devoir. » (Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, page 183)

Ainsi donc la morale n'a pas pour objet de nous rendre heureux mais de nous rendre digne du bonheur, autrement dit un bonheur différé ; cela étant le bonheur n'est pas un mal en soi puisqu'il peut nous donner les moyens de nous conformer à la loi morale.

« Nous sommes déterminés a priori par la raison à travailler de toutes nos forces à la réalisation du Bien du monde qui consiste dans la liaison du plus grand bien-être des êtres raisonnables du monde..., c'est-à-dire dans la liaison du bonheur universel avec la moralité la plus conforme à la loi. » (Kant, « Critique de la faculté de juger, page 259)

« (...)Avoir besoin du bonheur, en être digne et cependant ne pas y participer, c'est ce qui ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, si nous essayons seulement de nous représenter un tel être. » (Kant, Critique de la raison pratique »)

« Je dis donc que, de même que les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage pratique, il est aussi nécessaire, selon la raison d'admettre, dans son usage théorique, que chacun a sujet d'espérer le bonheur dans la même mesure où il s'en est rendu digne par sa conduite, et que, par conséquent, le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais seulement dans l'idée de la raison pure. » (Kant, idem)

« J'avais en outre remarqué que ce concept de devoir n'avait besoin pour se fonder d'aucune fin particulière, mais qu'au contraire il suscite une autre fin à la volonté humaine : celle de contribuer de tout son pouvoir au souverain bien possible dans le monde (le bonheur universel dans l'univers lié à la moralité la plus pure et conforme à cette dernière). » (Kant, « Critique de la faculté de juger », page 274)

Ces citations semblent indiquer que le bonheur, universel en tout cas, est intimement lié à la loi morale, non plus seulement comme un moyen ; selon le premier extrait, s'affranchir, au nom de la morale, de cette recherche du bonheur est considéré par Kant comme contradictoire avec la moralité. Le second passage introduit, eu égard au bonheur, la notion de mérite (« digne par sa conduite ») : le bonheur qu'envisage Kant ici ne saurait être qu'un bonheur différé, soit le Souverain bien. Le dernier passage confirme la nécessité inconditionnée de la loi morale universelle mais souligne que la loi morale universelle induit chez les individus une fin qui consiste à rechercher le bonheur universel dans l'univers (il ne s'agit donc plus ici d'un bonheur qui serait le Souverain bien accessible uniquement dans l'au-delà).

Dans sa « Critique de la raison pratique », Kant revient, en particulier, sur les postulats relatifs à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu. Ces textes sont particulièrement intéressants pour plusieurs raisons : Kant, dans le contexte de l'immortalité de l'âme, introduit la notion d'intérêt ; Kant, dans le contexte de l'existence de Dieu, assure la nécessaire liaison entre le bonheur et le souverain bien ; enfin Kant confirme, de la manière la plus claire, ce que Schopenhauer avait déduit de la notion de « respect ». Le livre II s'intitule « Dialectique de la raison pratique » et le chapitre II de ce deuxième livre s'intitule « De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de souverain bien » Kant nous renvoie, pour la détermination du souverain bien à sa « Critique de la raison pure » (on y reviendra) tout en affirmant qu'il y a une « suprématie de la raison pure pratique dans son union avec la spéculative ». Remarquons que, la « Critique de la raison pratique » renvoie au premier ouvrage en deux endroits : d'une part les antinomies de la raison traitées dans la division relative à la « dialectique transcendantale » et d'autre part au « canon » de la raison pure tel qu'il est présenté dans la dernière partie relative à la « méthodologie transcendantale ». Mais penchons-nous pour l'instant sur le postulat de l'immortalité de l'âme, sachant qu'il nous faudra y revenir dans le cadre de la résolution des antinomies de la raison pure. Kant commence par constater que l'être humain, quand bien même il soumettrait toutes ses actions à la loi morale universelle ne saurait atteindre le souverain bien dans le cadre de son existence finie.

« Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité indéfiniment persistantes de l'être raisonnable (ou de ce qu'on nomme l'immortalité de l'âme). Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme : par conséquent, celle-ci, étant inséparablement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pratique pure pratique (par où j'entends une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être démontrée, en tant que cette proposition est inséparablement liée à une loi pratique, ayant a priori une valeur absolue). Cette proposition (...) est de la plus grande importance, non seulement comme remède à l'impuissance de la raison spéculative, mais aussi par rapport à la religion ». (Kant, « Critique de la raison pratique », page 132)

Que Schopenhauer se réjouisse : la subordination de la loi morale à la religion est indéniablement ici établie par Kant. Mais le propos n'insiste pas tant sur le fait que l'immortalité de l'âme constitue une solution pour l'exigence d'un progrès indéfini de l'individu moral mais voit, dans ce postulat un remède à l'impuissance de la raison spéculative, c'est-à-dire la raison pure. La loi morale universelle, en tant qu'elle postule l'immortalité de l'âme, apporte une solution décisive à l'antinomie de la raison pure.

« Tout ce que peut espérer une créature relativement à cette répartition, c'est de pouvoir continuer sans interruption, autant que peut durer son existence, même au-delà de cette vie, ce progrès par où elle s'est élevée jusqu'alors dans la moralité des degrés inférieurs à des degrés supérieurs, et où elle a puisé la conscience d'une intention éprouvée et d'une résolution immuable. ; et, par conséquent, elle ne peut espérer d'être jamais, ici bas ou dans quelque point de son existence à venir, parfaitement adéquate à la volonté de Dieu (qui commande sans indulgence et sans rémission, car autrement que deviendrait la justice ?) mais elle peut espérer de l'être dans l'infinité de sa durée (que Dieu seul peut embrasser. » (Kant, idem)

La répartition fait référence à la justice divine et concerne le souverain bien. Celui qui aura conformé sa vie à la loi morale universelle recevra en retour, étant donné la justice de Dieu, sa

juste part du souverain bien. Mais, comme l'affirme Kant, la justice de Dieu lui interdit toute indulgence et toute rémission. Je terminerai cette analyse de l'immortalité de l'âme comme perspective de progrès indéfini par une longue note infra-paginée de la « Critique de la raison pratique ».

« La conviction de l'immutabilité de la résolution dans le progrès vers le bien semble pourtant chose impossible en soi à une créature. Aussi la doctrine chrétienne la fait-elle dériver uniquement du même esprit, qui opère la sanctification, par où elle entend justement cette ferme résolution et avec elle la persévérance dans le progrès moral. Mais d'une manière naturelle aussi celui qui a conscience d'avoir été une grande partie de sa vie jusqu'à la fin en progrès vers le bien, sans y être poussé par d'autres mobiles que par des principes purement moraux, celui-là peut avoir la consolante espérance, sinon la certitude, de rester fermement attaché à ces principes, même dans une existence prolongée au-delà de cette vie ; et quoi qu'ici bas il ne soit jamais entièrement juste à ses propres yeux, et qu'il ne puisse espérer de le devenir jamais, si loin qu'il espère pousser dans l'avenir le perfectionnement de sa nature et l'accomplissement de ses devoirs, cependant, dans ce progrès, qui, pour tendre à un but reculé jusque dans l'infini, n'en a pas moins pour Dieu la valeur d'une possession, il peut trouver la perspective d'un avenir de béatitude, car c'est l'expression dont la raison se sert pour désigner un bonheur parfait, indépendamment de toutes les causes contingentes du monde, lequel, comme la sainteté, est une idée qui suppose un progrès indéfini et la totalité de ce progrès, et, par conséquent, ne peut jamais être entièrement réalisée par une créature. » (Kant, « Critique de la raison pratique, page 133)

Que nous apprend ce texte, un rien énigmatique, de Kant ? Que la morale de Kant est bien une morale de l'intention : celui qui, ici-bas, aurait fait preuve, jusqu'à sa mort, de son intention pure (sans mobiles autres que de se conformer à un principe moral) de progresser vers toujours plus de bien, alors même que ni ici-bas ni dans l'au-delà il ne pourra jamais atteindre au souverain bien (car seul Dieu le peut), Dieu considèrera néanmoins qu'il l'a atteint et qu'en juste récompense, il pourra jouir du bonheur parfait. Dieu lui offre, en outre, la garantie que, dans l'au-delà, il continuera d'agir conformément à la moralité. Le Dieu de Kant est donc un dieu juste, c'est-à-dire sans indulgence ni rémission, qui exige, par sa loi morale universelle, que l'homme poursuive un but qu'il ne pourra jamais atteindre mais qui n'en sera pas moins récompensé du seul fait que, sa vie durant, il s'y sera essayé. Zeus, blasé de voir Sisyphe, conformément au décret divin, s'acharner en vain à atteindre un sommet inaccessible, dans sa grande clémence, lui fait don de la félicité. Mais Sisyphe n'est, par pour autant dispensé de poursuivre en vain sa tâche : serait-ce pour cette raison que, selon Camus, « il faut imaginer Sisyphe heureux » ?

On peut à présent s'intéresser au premier postulat (qui constitue, en outre, l'objet de la quatrième antinomie de la raison) : l'existence de Dieu. On va se rendre compte que Dieu est postulé au titre de garantie d'une harmonie entre le bonheur et la moralité. On peut, dès à présent, en déduire que la religion est un postulat de la morale et non l'inverse. Mais laissons à Kant le temps nécessaire de s'expliquer à ce propos.

« Le bonheur est l'état où se trouve dans le monde un être raisonnable pour qui, dans toute son existence, tout est selon son désir et sa volonté, et il suppose, par conséquent, l'accord de la nature avec tout l'ensemble des fins de cet être, et en même temps avec le principe essentiel de sa volonté. Or la loi morale, comme loi de la liberté, commande par des principes de détermination, qui doivent être entièrement indépendants de la nature et de l'accord de la

nature avec notre faculté de désirer (comme mobiles).. D'un autre côté, l'être raisonnable agissant dans le monde n'est pas non plus cause du monde et de la nature même. La loi morale ne saurait donc fonder par elle-même un accord nécessaire et juste entre la moralité et le bonheur dans un être qui, faisant partie du monde, en dépend, et ne peut, par conséquent, être la cause de cette nature et la rendre par ses propres forces parfaitement conforme, en ce qui concerne son bonheur, à ses principes pratiques. Et pourtant, dans le problème pratique que nous prescrit la raison pure, c'est-à-dire dans la poursuite nécessaire du souverain bien, cet accord est postulé comme nécessaire : nous devons chercher à réaliser le souverain bien (qui, par conséquent, doit être possible). Donc l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature même et servant de principe à cet accord, c'est-à-dire la juste harmonie du bonheur et de la moralité, est aussi postulée. » (Kant, Critique de la raison pratique », page 134)

« Or puisque c'est devoir pour nous de travailler à la réalisation du souverain bien, ce n'est pas seulement un droit, mais une nécessité ou un besoin qui dérive de ce devoir, de supposer la possibilité de ce souverain bien, lequel, n'étant possible que sous la condition de l'existence de Dieu, lie inséparablement au devoir la supposition de cette existence, c'est-à-dire, qu'il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu. » (Kant, idem)

C'est ainsi que s'explique la « suprématie de la raison pure pratique, dans sa liaison avec la raison pure spéculative ». Ce n'est donc pas la loi morale universelle comme telle qui renvoie à Dieu comme à son origine mais la « nécessité » d'harmoniser le bonheur avec la moralité : c'est-à-dire la nécessité d'harmoniser le bonheur qui nous est donné par la nature et la loi morale qui nous est donnée par la raison pure. Dieu est donc le principe qui harmonise deux réalités dont il est l'auteur de l'une sans pour autant être l'auteur de l'autre. Plus précisément Dieu est à la fois l'auteur des mobiles qui conduisent au bonheur (la nature désirée) et le souverain bien auquel conduit la moralité comme à sa fin, ce qui est déjà trop dire puisque la moralité est inconditionnée et désintéressée. Il est à remarquer que le bonheur, évoqué ici par Kant, n'est pas le bonheur parfait mais bien le bonheur amoral comme fin d'un impératif hypothétique assertorique et en lequel Kant ne voit d'autre intérêt que celui d'être un moyen au service de la moralité comme poursuite du souverain bien. On pourrait avoir l'impression que Kant cherche, par une argumentation grossière, à justifier un Dieu dont il a par ailleurs démontré qu'il était impossible d'en prouver l'existence (« Critique de la raison pure »). Pourquoi se donner tant de peine à chercher, par-dessus le monde, un Dieu qui serait harmonie du bonheur et de la moralité dès lors que la recherche de l'un et celle de l'autre appartiennent à un même être, l'être humain en l'occurrence. Qu'importe que Dieu soit l'auteur de la nature qui est l'objet de nos désirs et, à ce titre, contribue, par elle seule, à notre bonheur ? Par ailleurs la loi morale universelle nous est imposée par la raison pure et non par Dieu lui-même : Dieu est le souverain bien vers lequel nous fait tendre la loi morale universelle sans que jamais on puisse l'atteindre : en cela, Dieu n'est même pas un but mais plutôt un mirage, et en aucun cas une cause. Ajoutons, au crédit de Kant, que Dieu, en sa justice, considèrera comme atteint cet objectif cependant inaccessible dès lors que l'on aura fait, sa vie durant, preuve de moralité et que, en récompense, il nous offrira le bonheur parfait, c'est-à-dire un bonheur au regard duquel celui que nous cherchons dans la nature ne constitue même pas une pâle image mais un moyen de se conformer à la loi morale. De l'avis de Kant, Dieu n'a rien à voir avec la moralité, sinon de manière indirecte comme juge et rétributeur ; c'est du reste la vision que Kant nous donne du christianisme.

« Le principe chrétien de la morale même n'est pas pour cela théologique (par conséquent hétéronome), mais il exprime l'autonomie de la raison pure pratique par elle-même, car la morale chrétienne ne donne pas la connaissance de Dieu et de sa volonté pour fondement aux lois morales, mais seulement à l'espoir d'arriver au souverain bien sous la condition de suivre ces lois, et même elle ne place pas le véritable mobile, qui doit nous déterminer à les suivre, dans l'attente des conséquences qui résulteront de notre conduite, mais dans la seule idée du devoir, comme dans la seule chose dont la fidèle observation puisse nous rendre dignes du bonheur. » (Kant, idem)

« C'est de cette manière que la loi morale conduit par le concept du souverain bien, comme objet et but final de la raison pure pratique, à la religion, c'est-à-dire nous conduit à regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu. Je n'entends point par là des sanctions, c'est-à-dire des ordres arbitraires et par eux-mêmes contingents d'une volonté étrangère, mais des lois essentielles par elles-mêmes de toute volonté libre, que nous devons considérer comme des commandements du souverain être, parce que nous ne pouvons espérer d'arriver au souverain bien, que la loi morale nous fait un devoir de prendre pour objet de nos efforts, que par l'intermédiaire d'une volonté moralement parfaite (sainte et bonne) et en même temps toute-puissante et, par conséquent, par notre conformité à cette volonté. » (Kant, idem)

Remarquons tout d'abord que Kant, dans le second passage, ne craint pas d'aligner, dans une même phrase « commandement » et « libre ». Selon le premier passage, ce n'est pas notre connaissance de Dieu et de sa volonté qui fonde les lois morales ; selon le second passage, les devoirs, des lois essentielles, sont des commandements de Dieu. Autrement dit la religion chrétienne fonde la loi morale dans la raison pure pratique autonome et non théologique et pourtant c'est Dieu lui-même qui commande les devoirs, les lois essentielles. Remarquons cependant que, selon Kant, Dieu est un intermédiaire entre la loi morale universelle qui n'émane pas de lui (mais de la raison pure) et la nécessité de la mettre en pratique en vue d'accéder au souverain bien. En d'autres termes, voilà Dieu lui-même soumis, en quelque sorte, à la dure loi de la raison pure. Et d'ailleurs il n'y a en Dieu aucune bonté : Dieu est juge impartial (sans indulgence ni rémission) de notre vie morale et, selon son jugement, il nous reviendra ou non d'accéder au bonheur parfait. Dit autrement : la raison pure fait la loi (législateur de la moralité) et Dieu s'assure de son application, comme un « exécutant » de la moralité.

« On peut aussi comprendre par là comment le dernier but de Dieu dans la création du monde ne peut pas être le bonheur des créatures raisonnables, mais le souverain bien, lequel au désir du bonheur, inhérent à ces créatures, ajoute une condition, c'est qu'elles s'en rendent dignes, c'est-à-dire qu'elles aient de la moralité, car telle est la seule mesure après laquelle elles peuvent espérer de participer au bonheur, par la main d'un sage auteur du monde. En effet, comme la sagesse signifie, sous le rapport théorique, la connaissance du souverain bien et, sous le rapport pratique, la conformité de la volonté au souverain bien, on ne peut pas attribuer à un être souverainement sage un but qui sera fondé uniquement sur la bonté. » (Kant, idem)

Ainsi Dieu ne veut pas notre bonheur mais notre attachement au souverain bien et cet attachement sera récompensé à sa juste mesure, sans que nous ayons à compter sur la bonté divine. Pourquoi Dieu a-t-il créé un monde désirable si nul ne doit pouvoir le désirer ? Pourquoi Dieu nous a-t-il dotés de tant de faiblesses s'il n'est pas en mesure de se montrer indulgent ou simplement bon ? Pourquoi Dieu soumet-il notre salut à la quête d'un souverain bien dont il sait, lui-même, que jamais nous ne pourrions l'atteindre ? Un tel Dieu n'a, me semble-t-il, rien à envier aux dieux du panthéon grec qui s'amusaient de nos égarements et de nos faiblesses.

Mais je suis d'avis que c'est dans sa « Critique de la raison pure », dans le « canon » plus précisément, que Kant conduit la raison jusqu'à son plus grand égarement.

« Il en est tout autrement de la foi morale. C'est qu'il est en ce cas absolument nécessaire que quelque chose soit fait, c'est-à-dire que j'obéisse de tous points à la loi morale. Le but est ici indispensablement fixé, et il n'y a, suivant toutes mes lumières, qu'une seule condition qui permette à ce but de s'accorder avec toutes les fins réunies, et lui donne ainsi une valeur pratique : c'est qu'il y ait un Dieu et une vie future ; je suis très sûr aussi que personne ne connaît d'autres conditions conduisant à la même unité de fins sous la loi morale. Si donc le précepte moral est en même temps ma maxime (comme la raison ordonne qu'il le soit), je croirai inévitablement à l'existence de Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque cela renverserait mes principes moraux mêmes, auxquels je ne saurais renoncer sans me rendre méprisable à mes propres yeux. » (Kant, critique de la raison pure, « canon »)

« Cela veut dire que la foi en un Dieu et en une autre vie est tellement unie à mon sentiment moral que je ne cours pas plus le risque de perdre cette foi que je ne crains de me voir jamais dépouillé de ce sentiment. » (Kant, idem)

Ensuite Kant va s'efforce de résoudre une difficulté essentielle : la foi rationnelle suppose des sentiments moraux mais ces derniers n'existent pas nécessairement chez tout individu. Kant va alors « démontrer » que, un individu totalement indifférent aux lois morales, parce qu'il n'est pas en mesure de prouver l'inexistence de Dieu et l'impossibilité d'une vie future, se retrouvera plongé dans la crainte qu'ils existent vraiment et que, en conséquence, il adoptera, en ses actions, un comportement analogue à celui qui est dicté par la loi morale. L'idée essentielle est que, si on ne peut prouver l'existence de Dieu et d'une vie future, on ne peut davantage prouver le contraire et qu'en conséquence il est préférable d'agir comme s'ils existaient : Kant reprend ici, pour son propre compte, le pari de Pascal.

L'existence de Dieu fait l'objet de la quatrième antinomie de la raison pure dans la « Critique de la raison pure » ; la thèse affirme l'existence de Dieu tandis que l'antithèse affirme la non existence de Dieu. Kant va résoudre cette antinomie en affirmant que thèse et antithèse ne sont pas contradictoires mais seulement contraires et que les deux peuvent être tenues pour vraies pourvu que l'on adopte une perspective différente. L'existence de Dieu, comme idée transcendantale, doit être envisagée dans une perspective nouménale puisqu'elle échappe aux formes a priori de la sensibilité : Dieu, parce qu'il n'est pas un phénomène empirique, n'a rien à apporter à la science ; quant à l'antithèse, elle est vraie dans une perspective phénoménale qui n'accorde de crédit qu'aux objets expérimentables.

Ce qui détone, c'est la pauvreté, la misère même, de l'argumentation kantienne. La résolution de l'autonomie permet de sauver l'un et l'autre, pourvu qu'on envisage l'objet de cette antinomie selon des perspectives différentes. La liaison de la raison pure pratique avec la raison pure spéculative manifeste, très clairement, l'indigence de la raison pure qui ne peut penser les noumènes que comme des idées transcendantales. Mais les idées, ça ne se pense pas : ça s'affirme. Et pour cause puisque les noumènes, en raison de leur transphénoménalité, sont inaccessibles à la connaissance. Kant s'efforce de réconcilier, notamment au moyen de la foi rationnelle, ce qui, en l'état, ne saurait l'être. L'opposition subsiste dès lors que la thèse et l'antithèse ne peuvent être affirmées que séparément. « Fide et ratio », autrement dit la foi contre la raison et inversement. La raison pure permet, au travers de toute l'architecture de la connaissance, de sauver l'a priori des jugements synthétiques de la science ; mais de ce qui se

trouve être au fondement de la morale, elle ne dit rien parce que son parti pris le lui interdit. Du coup c'est toute la morale kantienne qui vole en éclats parce qu'elle n'est pas rationnellement fondée, si ce n'est par des idées transcendantales antinomiques dont on ne peut rien affirmer de sûr. La liaison kantienne pêche doublement : elle pêche par les limites restrictives qu'elle impose à la raison ; elle pêche par sa conception, héritée, d'un Dieu, par définition, impensable. La philosophie postmoderne a fait du phénomène l'objet de toute connaissance possible mais elle a, pour la cause, banni le noumène.

Le noumène kantien appauvrit la connaissance phénoménale dès lors qu'il y aura toujours, comme en arrière-fond, une réalité nouménale inaccessible. Car le noumène n'est pas derrière le phénomène, en retrait, mais en constitue la partie cachée. S'il appartient au noumène d'appartenir au phénomène, selon qu'il en constitue la partie cachée, alors il est lui-même phénomène, un phénomène justiciable d'une intention (au sens phénoménologique) particulière dont la représentation n'est rendue possible que par un élargissement de la raison. L'intuition phénoménale de ces réalités, qualifiées par Kant de nouménales, permettra qu'elles soient pensées, non plus comme simples idées, mais comme réalités consistantes : la raison, dans son élargissement, pourra dès lors en rendre compte, pourvu qu'il soit procédé à une réduction éidétique particulière qui mette entre parenthèses tout ce qui constitue l'héritage chrétien.

Il n'appartient pas à cet essai de se prononcer au sujet de la morale ; tout au plus peut-on, à ce stade, se rallier au principe qui veut que l'on se situe « Par-delà bien et mal » et que l'on s'extirpe de cette vision manichéenne qui consiste à les opposer l'un à l'autre. La philosophie, ici défendue, est celle d'un devenir singulier dans l'immanence et cette philosophie ne saurait donner caution à quelque valeur qui contreviendrait à ce devenir comme réalisation du Soi. Ce n'est pas assez de d'affirmer que les apories et les antinomies du kantisme sont des corps creux ouvrant sur de nouvelles possibilités : c'est la révocation même de la morale kantienne et la nécessité d'élargir la raison mais aussi de repenser Dieu qui, comme corps creux, ouvrent sur de nouvelles possibilités.

Godot.

« En attendant Godot » de S. Beckett est souvent présenté comme la parfaite illustration de l'absurde et ce serait à juste titre que l'on utilise l'expression « théâtre de situation » dans la mesure où le théâtre est, par excellence, lieu de manifestation, au moyen d'un décor, de personnages et de dialogues, d'une réalité humaine profonde à partir d'une situation singulière. Si le dialogue est bien le lieu privilégié de cette manifestation, le dialogue est néanmoins toujours accessoirisé, notamment par un décor dont l'objet n'est pas de meubler, en l'occupant, la scène comme espace vide mais au contraire de contribuer, d'une manière renforçante, au dévoilement d'une idée, d'un principe tel qu'il se donne à saisir à travers la singularité des dialogues et des expressions (le langage corporel, par exemple). Quand on lit une pièce de théâtre, les didascalies sont, très souvent, aussi éloquentes que les textes eux-mêmes. Mais l'expression théâtrale ne s'arrête pas là : il y a, dans le théâtre qui est jeu, une expressivité particulièrement contributive de tout ce qui relève de la communication non verbale. Le théâtre se donne comme faussement immanent dans la mesure où le dit et le suggéré renvoient à une réalité d'un autre ordre, à la manière d'un message codé : ils renvoient à ce qui pourrait passer pour un abstrait mais qui ne l'est qu'en apparence car c'est précisément le théâtre, comme mise en situation singulière qui donne à cet « abstrait » une consistance. Le théâtre est suggestif : il suggère, à partir d'une situation singulière, une réalité consistante car

c'est le jeu singulier, et lui seul, qui permet au concept de cette réalité d'échapper à son abstraction.

Ainsi « l'enfer, c'est les autres » n'est une idée abstraite, une expression générale vide de sens, mais bien une réplique singulière qui prend place dans la situation singulière décrite par « Huis clos ». « L'être et le néant », en sa partie consacrée à l'être-pour-autrui, oppose au *Mitsein* (être-avec) de Heidegger le concept de « conflit » comme constituant l'essence même des rapports humains : à l'être-avec, Sartre oppose un être-contre. Comment caractériser ces concepts autrement que par l'abstraction ? La nature conflictuelle des relations humaines ne peut être saisie qu'à partir de situations singulières : elle ne se déduit pas mais s'induit. Dans « L'existentialisme est un humanisme », Sartre nuance son propos : on est avec les autres, soit que l'on est pour les autres, soit que l'on est contre. Le conflit n'a d'autre fondement existentiel que de résulter d'un choix libre encore que situé. J'en reviens à la thématique annoncée en tenant une affirmation forte : il n'y a pas de philosophie de l'absurde car l'absurde est une disposition intérieure qui caractérise, singulièrement, l'être-au-monde de celui qui éprouve l'absurde et qui est toujours susceptible de se traduire par une phénoménalité. Cependant cette phénoménalité relève d'une ontologie particulière qu'est la psychanalyse existentielle mais certainement pas de la philosophie. Le concept d'absurde, trouve certainement son origine dans une métaphysique particulière, c'est-à-dire un processus déductif qui, à partir d'hypothèses, met en avant la contingence et la finitude de la réalité humaine, double propriété qu'elle synthétise au moyen du concept d'inutilité. Il demeure qu'une philosophie qui devrait conclure à l'inutilité de l'existence humaine ne dispose pas d'une légitimité qui lui permettrait de déduire, avec nécessité, l'absurde comme disposition intérieure. L'absurde n'est pas un concept philosophique : autant la philosophie peut s'autoriser à affirmer de l'existence qu'elle est inutile, autant rien ne l'autorise à affirmer qu'elle est absurde. Si l'absurde est une disposition intérieure, cette disposition ne saurait s'éprouver que dans la durée. L'absurde n'est pas une pensée des mauvais jours, des « jours sans » : on ne se réveille pas un matin de pluie en se disant « la vie est absurde » et le soir même lui redonner un sens.

La pièce de Beckett met en scène six personnages : deux tandems avec d'une part Vladimir et Estragon et d'autre part Pozzo et Lucky, le messager et enfin Godot. Godot est personnage de la pièce sur le mode de l'absence et, par procuration, en qualité d'objet de l'attente de Vladimir et Estragon ; mais également, dans le premier acte, comme celui dont parle abondamment le messager. D'un acte à l'autre, le décor semble identique à deux détails près : dans le premier acte, l'arbre ne constitue qu'une toile de fond, un objet du décor, tandis que dans le deuxième acte, d'une part des feuilles en ont modifié l'apparence et d'autre part, à la fin de l'acte, l'arbre occupe le devant de la scène (sort du décor en quelque sorte) dès l'instant où Vladimir et Estragon projettent de se pendre à cet arbre. Mais le second acte apporte, par rapport au premier, d'autres éléments nouveaux : Pozzo et Lucky se présentent sous un jour très différent. Par ailleurs la corde, celle par laquelle Pozzo tient Lucky en laisse dans les deux actes, acquiert, même s'il s'agit d'une autre corde, un rôle nouveau dans la mesure où elle doit permettre à Vladimir et Estragon de se pendre à l'arbre. Lucky est au service de Pozzo dont il transporte les valises remplies de sable ; Pozzo, au moyen d'une corde, le « tient en laisse ». Cette situation laisserait à penser que Pozzo promène son serviteur comme d'autres promènent leur chien. Mais il n'en est rien : la corde permet à Pozzo de guider Lucky comme jadis les voituriers guidaient leurs chevaux. En présence d'étrangers, Pozzo ne manque pas de faire de son serviteur une bête de cirque ; ainsi quand Pozzo demande à Lucky de penser, ce dernier se lance dans une longue tirade sans ponctuation, enchaînant les mots dans un phrasé qui ne

semble strictement rien dire, un phrasé totalement dépourvu de sens. La pièce de Beckett, qui devrait être dramatique, devient, pour un bref instant, le lieu où se joue une autre pièce qui se voudrait comique ou bouffonne, un moment de cirque qui permet à Lucky de faire étalage de ses prouesses verbales comme d'autres étalent les prouesses de leur corps élastique. Il y a dans cette prouesse de Lucky un contresens dans la mesure où il répond à une invitation à penser par un verbiage totalement insensé. Cela fait partie du jeu, un jeu dont l'unique objectif est de suggérer l'absurde et, à ce titre, il s'agit d'un artifice. Dans le premier acte, quand Pozzo fait état des soucis que lui cause Lucky et que, en dépit d'une fidélité de soixante ans, il a bien l'intention de le vendre, Lucky se met à pleurer. Ces larmes sont-elles sincères ? Trahissent-elles la capacité de Lucky à penser vraiment ? Ou bien ces larmes, comme le reste (la danse, la « pensée ») font-elles partie du jeu ? Mais de quel jeu ? Du jeu de Pozzo et Lucky qui n'est qu'un artifice ou bien du jeu que constitue la pièce imaginée par Beckett ? Ce qui est surprenant, c'est que Vladimir et Estragon ne se comportent pas en spectateurs, qu'ils n'ont pas conscience que Pozzo et Lucky se livrent à un jeu : le jeu du maître et de son knouk. Tantôt ils injurient Pozzo, le mauvais maître, tantôt c'est à Lucky, le mauvais domestique, qu'ils s'en prennent. Si bien que Pozzo finit par avouer qu'il n'y a rien de vrai dans tout cela et qu'il est préférable d'oublier.

La rencontre des deux tandems n'est pas le fruit du hasard : elle fait partie du jeu imaginé par Beckett. C'est l'auteur qui distribue les rôles mais il ne le fait jamais par hasard car un rôle n'est jamais isolé mais au contraire renvoie toujours à d'autres rôles. Le rôle de Vladimir et Estragon est d'attendre Godot : tout le reste, en fin de compte, est marginal. C'est ainsi qu'Estragon hésite à quitter sa place pour secourir Pozzo et Lucky car son rôle est d'attendre Godot et de l'attendre au pied de cet arbre qui est leur unique repère dans un décor qui tend à se confondre. Beckett s'est toujours refusé à donner la moindre précision sur l'identité de ce Godot. Quel est ce Godot ? De nombreux analystes ont tenté de répondre à cette question. Je considère, pour ma part, qu'il s'agit d'une fausse question et plus précisément que la réponse à cette question n'a pas la moindre importance. Conformément à leurs rôles, Vladimir et Estragon attendent et il serait vain d'essayer d'imaginer ce qu'ils attendent puisque eux-mêmes ne le savent pas. Ne sachant pas ce qu'ils attendent, debout devant cet arbre, sur le bord de la route, ils prennent pour argent comptant tout ce qui s'y passe, pourvu que ça se passe devant cet arbre : les fausses promesses du messager, le jeu burlesque de Pozzo et Lucky. Mais qui sont-ils vraiment ces deux là ? Et quel rôle ont-ils à jouer ? Lucky est un knouk, c'est-à-dire un bouffon et Pozzo est un montreur de bouffon, un montreur d'homme sous la figure d'un pitre, comme il y avait jadis des montreurs d'ours. Ils reviennent du château car c'est dans les châteaux, selon l'histoire, que l'on rencontre des bouffons et des montreurs de bouffons, bref des artistes, des professionnels de la bouffonnerie toujours feinte, des égayeurs de morosité. Chemin faisant, ils rencontrent deux étranges personnages moroses autant qu'on peut l'être quand on est rongé par l'attente. Pozzo et Lucky auraient pu décider de poursuivre leur chemin et se suffire d'une simple politesse. Mais ils s'arrêtent et offrent à Vladimir et Estragon une représentation, comme ils l'ont probablement fait tout à l'heure au château. Mais Vladimir et Estragon n'ont pas pour rôles de jouer les spectateurs, d'assister au spectacle de ces deux acteurs ambulants.

Le premier acte se termine dans une double impasse : Godot n'est pas venu et la tentative de Pozzo et Lucky s'est soldée par un échec. Qu'importe : si Godot n'est pas venu, c'est qu'il viendra demain. Et le lendemain, c'est-à-dire au deuxième acte, l'histoire semble se répéter : l'arbre est bien planté au milieu du décor et nos deux compères reprennent leur rôle d'attendre Godot. Tout est pareil, jusqu'au retour de Pozzo et Lucky. Mais nos deux artistes ont décidé,

cette fois, de jouer une autre scène : Pozzo sera aveugle et Lucky sera muet. L'effet de surprise est à la mesure du jeu : comment Pozzo et Lucky peuvent-ils être à ce point différents de ceux qu'ils étaient la veille ? Nos deux artistes feignent de ne rien comprendre et n'avaient gardé de la veille aucun souvenir. Pozzo confirme : « les aveugles n'ont pas la notion du temps. Les choses du temps, ils ne les voient pas non plus. » Mais Vladimir et Estragon insistent, au point d'agacer Pozzo qui clôt cet interrogatoire par une réplique qui force au silence comme le ferait une énigme :

« Vous n'avez pas fini de m'empoisonner avec vos histoires de temps ? C'est insensé ! Quand ! Quand ! Un jour, ça ne vous suffit pas, un jour pareil aux autres il est devenu muet, un jour je suis devenu aveugle, un jour nous deviendrons sourds, un jour nous sommes nés, un jour nous mourrons, le même jour, le même instant, ça ne vous suffit pas ? Elles accouchent à cheval sur une tombe, le jour brille un instant, puis c'est la nuit à nouveau. En avant ! » (Beckett, « En attendant Godot », page 126)

C'est ce rapport au temps, parce qu'il est faux, qui effectue l'existence sur le mode de l'absurde. Aujourd'hui ou demain, ça ne fait pas de différence : les jours sont tous pareils. A quoi bon vouloir se souvenir de ce qu'était hier quand il suffit de regarder ce qu'est aujourd'hui ? Qu'est-il besoin de songer à demain quand la réponse est là, devant nos yeux. L'absurde s'éprouve dans la durée et ne sait rien du temps. Au terme du deuxième acte, Vladimir et Estragon donnent enfin l'impression d'avoir compris : on attendait Godot mais Godot ne viendra pas, jamais. Et même plus rien ne saurait venir car c'est le dernier jour. Il n'y a que cet arbre que l'on prenait pour un repère, le lieu d'une rencontre improbable. L'arbre ou Godot : quelle peut être la différence, sinon que l'un, l'arbre, est bien plus certain que l'autre. Mais que peut-on faire d'un arbre qui ait un quelconque rapport avec notre existence ? Rien, sinon s'y pendre. Mais la corde, la seule, n'est pas assez solide. Alors nos deux camarades décident de reporter à demain leur pendaison. Et la durée reprend ses droits : demain sera pareil à aujourd'hui et la corde n'en sera pas plus solide. Ils décident donc de s'en aller : « on y va ! ». La pièce se termine sur cette didascalie de Beckett : « ils ne bougent pas ».

Ils restent là, rivés à cet arbre qui est devenu leur destin et avec lequel ils ne sont plus qu'un. A quoi bon partir et revenir demain qui sera pareil à aujourd'hui ? C'est autant se coucher au pied de cet arbre, unique certitude, et s'endormir paisiblement, sans n'avoir plus rien à attendre. Rien ! La seule chose qui puisse échapper à notre conscience, la fin des questions sans réponse, la fin des tourments et de leur trop peu d'espoir, l'absurde comme vide absolu et qui renvoie au non-sens toutes les possibilités, même celle de l'entraîner dans notre propre mort. L'absurde, un être en creux que rien n'habite, un au-delà du désespoir, blanchi, récuré, lavé de toute pensée, n'aurait-il pas lui-même un au-delà qui serait habitable ? Que l'on songe à Sisyphe rivé à son rocher au point de se confondre avec lui, Sisyphe qui sait depuis toujours que ses efforts sont vains, qu'à chaque fois le rocher fera chemin inverse pour redescendre vers la plaine ; tandis qu'il redescend lui-même, Sisyphe est songeur et, à ce moment précis, il sait que ce rocher dont les dieux ont fait son destin, sera toujours son autre et que cette altérité lui révèle toute la distance qui le sépare de son rocher, distance qui est la juste mesure de sa propre grandeur, qui est le lieu, l'unique lieu, de sa propre renaissance. Camus, dans « Le mythe de Sisyphe », concluait en affirmant : « il faut imaginer Sisyphe heureux. » Se pourrait-il qu'il le soit vraiment ? Sa souffrance fait de lui un être autrement supérieur à ces dieux qui l'ont condamné ; peut-on seulement imaginer que celui qui souffre y trouve moins de grandeur que celui qui l'y a condamné et en retire quelque jouissance ?

C'est une idée très moderne de rapporter la grandeur de nos actions à leur utilité, si bien que tous ceux-là, dont les actions ne prêtent à aucun usage, sont tenus pour les plus petits d'entre les hommes. Il est devenu très courant de considérer qu'il est inutile, sinon absurde, de vouloir s'approcher de l'impossible puisque, par définition, il est inaccessible. Il s'agit là d'une pensée circulaire qui revient à affirmer que rien ne saurait être aussi près d'un point que ce point lui-même. Et pourtant à considérer un point inscrit dans la circonférence d'un cercle, pour autant que l'on suive le chemin tracé par cette circonférence elle-même, on pourrait penser que plus on s'en éloigne, plus on se rapproche de ce point ; pourtant, si on considère la chose eu égard au chemin parcouru, il n'y a par rapport à ce point pas de distance plus grande que celle qui nous en approche le plus. On répondra que si l'on part d'un point distant, il suffit d'emprunter le chemin le plus court. Rien n'est moins faux car la réalité des choses ne nous laisse que très rarement la possibilité d'emprunter un tel chemin. En revanche, en s'approchant de l'impossible qui se situe, par définition, à l'infini, on réduit son éloignement en proportion du chemin parcouru mais surtout on réduit, selon la même mesure, son impossibilité même.

Si toute chose en notre monde nous était accessible, selon bien entendu des difficultés diverses, arriverait bien un jour où, ayant fait le tour de toute chose, notre monde, parce qu'il serait dépourvu de possibilités nouvelles, serait, à proprement parler, totalement et irrémédiablement absurde, dès lors que plus aucune de nos actions ne saurait y trouver le moindre sens. J'en déduis que l'existence ne saurait être absurde que dans la mesure où elle nous priverait de toute possibilité ; étant par ailleurs entendu que seul un être absolument plein ne saurait offrir la moindre possibilité, l'existence ne saurait être absurde qu'à l'unique condition d'être strictement pleine ; ce qui est inconcevable car on ne saurait remplir pleinement une existence qu'avec du vide, autrement dit des possibilités. L'être humain éprouve face à l'absurde une répulsion qui le pousse irrésistiblement à prendre la fuite. Il suffit, pour s'en convaincre, d'en référer à « La nausée » de Sartre : l'absurdité, c'est celle de l'être-en-soi qui, à travers l'expérience métaphysique de la nausée, se présente à nous comme plein, opaque, indifférencié et immonde : c'est cette laideur qui suscite en nous la nausée. Mais cette opacité suscite tout autant un vertige dans la mesure où l'être-pour-soi, comme manque d'être, ne parvient pas à apercevoir au sein de cet être-là opaque et plein la moindre possibilité de combler son manque dans une effectuation.

Si les aveugles n'ont pas la notion du temps, comme l'affirme Pozzo, l'aveuglement est précisément ce dont souffrent Vladimir et Estragon qui se sont enfermés dans une fausse durée qui ne retient du temps que le présent. Ce serait bien entendu faire subir à la pièce de Beckett une violence criminelle que d'imaginer un troisième acte en lequel Vladimir et Estragon feraient sursaut. La didascalie par laquelle Beckett clôture sa pièce enferme nos deux protagonistes dans un éternel présent qui les prive de toute possibilité d'échapper à l'absurdité de leur existence. C'est le propre de la modernité d'avoir vidé l'existence humaine de toute valeur pour n'y laisser qu'un vide sans être en mesure de déceler dans ce vide des possibilités nouvelles. C'est le nihilisme passif, européen, dont Nietzsche instruit le procès dans la première partie de « La volonté de puissance ». Là où certains (Husserl, Heidegger) voient une crise de la technique, des sciences et, in fine, de la raison, Nietzsche perçoit une crise existentielle qui ne saurait susciter que l'attentisme, le pessimisme et même le désespoir (Kierkegaard, Sartre).

La case vide.

Il est bien difficile, dans le cadre de cet essai, d'évoquer la case vide (Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? »), d'autant que la case vide constitue l'un des éléments

constitutifs de l'approche structuraliste et que cet essai ne s'inscrit pas dans ce courant. Dans le structuralisme, la case vide est un objet très particulier qui traverse toutes les séries différentielles de la structure, c'est-à-dire qu'on le retrouve en chacune des séries selon une position qui varie en vertu même de la disposition spécifique à chaque série. Il opère comme un point de convergence entre les séries au sein desquelles la position de chaque objet peut être déterminée à partir de cette case vide. Un concept ? Certainement pas ! La case vide est symbolique et c'est précisément en cela qu'elle est vide. Si la case vide doit recevoir une quelconque « vérité » (que les structuralistes me pardonnent ce contresens), c'est uniquement celle de sa position au sein de chaque série. Les séries sont donc multiples et c'est cette multiplicité qui est constitutive de la structure. Les séries sont multiples parce que les éléments qui les composent ont, d'une série à l'autre, des positions différentes. C'est la disposition des éléments et leur position par rapport à la case vide qui déterminent la série dans sa différence avec les autres. Mais, bien qu'elle occupe, selon les séries, une position différente, la case vide constitue entre les séries un point de convergence et c'est parce qu'elles sont convergentes que les séries peuvent former une structure.

Je me propose de faire emprunt au structuralisme d'une partie seulement de son ensemble conceptuel et de la manier à ma guise, de la déformer selon mes propres nécessités. Il n'y a aucune raison de voir en cet emprunt une quelconque offense : je concède au structuralisme le rôle important qu'il a pu jouer dans le développement des sciences humaines et de la philosophie et, c'est en raison de cette importance, que je m'autorise à lui emprunter quelques uns de ses concepts. La série pourrait se laisser envisager sous l'angle d'une analogie avec le célèbre jeu du taquin : recomposer une image prédéterminée en opérant des glissements de cases grâce à une case vide chacune des cases représentant une partie de l'image initiale. On pourrait ainsi imaginer de rendre identiques toutes les séries de la structure par simple déplacement des éléments au moyen de la case vide (comme dans le jeu du taquin) : les séries seront identiques dès lors qu'en chacune d'elles chacun des éléments occupera la même position. Toutes les séries étant rendues identiques, il ressort que la structure sera, par ces mouvements, composée d'une seule et même série, ce qui revient à dire que la série sera la structure elle-même. Mais, au-delà du simple jeu, il n'y a aucun intérêt à procéder de la sorte, sinon d'indiquer que la case vide permet de modifier singulièrement son environnement. Si on considère à présent la case vide indépendamment de son approche structurale, la case vide, parce qu'elle est vide, renvoie à la possibilité de l'envisager comme champ de possibilités, autrement dit comme corps creux. La case vide ne saurait constituer un corps creux, au sens où on l'entend, que pour autant qu'elle puisse être habitée. Si formellement rien ne s'oppose à cette possibilité de pouvoir habiter la case vide, on est cependant en droit de se demander s'il n'y a pas plus grand intérêt à la maintenir vide.

On vise à penser l'être à partir de son devenir singulier dans l'immanence ; or le devenir est, en son principe, structurant ou plus précisément enchaînement de déstructurations et de restructurations. Notre libre spéculation à partir du structuralisme nous a permis d'entrevoir les capacités structurantes de la case vide. On pourrait imaginer un taquin qui, par glissements de cases rendus possibles par la présence de la case vide, permettrait d'obtenir une image signifiante et pourtant totalement différente de l'image initiale. La case vide semble disposer, au sein de l'être, d'un pouvoir inouï, à condition de la laisser indéfiniment vide. Ainsi l'être ne peut se modifier, en sa structure qu'à la seule condition qu'existe au sein de l'être suffisamment de vide pour permettre cette modification : l'être plein ne saurait se modifier en sa structure. Il est cependant essentiel que l'être modifiant sa structure conserve en sa nouvelle

structure suffisamment de vide pour en permettre une nouvelle restructuration. En ceci se révèle une qualité tout à fait propre de la case vide : la case vide n'a pas de place prédéfinie au sein de l'être car c'est la structure elle-même qui, en son changement, détermine sa position.

Si on se replonge, pour un bref instant, dans l'approche structuraliste, la case vide est cet objet dont rien ne peut être dit sinon qu'il est symbole, qu'il a une portée éminemment symbolique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Et tout d'abord qu'est-ce qu'un symbole ? Contrairement à une opinion courante, un symbole n'est pas objet, signe qui renverrait à autre chose dans toute la distance de l'indication seulement, un rapport non signifiant à un autre. Selon cette interprétation commune, le symbole n'est pas présentification dans un dire mais pur renvoi. D'une certaine manière, le symbole s'oppose au réel. C'est dans cette perspective que fut interprétée l'affirmation de certains théologiens selon laquelle la présence eucharistique était symbolique ; les détracteurs, c'est-à-dire l'église, a rétorqué que la présence eucharistique était bien réelle. L'interprétation symbolique de ces théologiens, incomprise par les pieux défenseurs de la foi, renvoie à la question du symbole, à sa « définition », par-delà le sens commun. Un objet, quel qu'il soit, devient symbolique dès l'instant où, pour une raison bien précise, il est brisé : dans les pratiques fort anciennes, la séparation des êtres unis dans l'amitié donnait lieu au bris d'un objet en deux parties dont chacun emportait un fragment avec lui et, au retour, l'adéquation des deux fragments rendait témoignage à cette amitié toujours conservée, au-delà du temps et de l'espace. Il y a ainsi dans le symbole un vide, un manque, le manque du fragment emporté par l'autre de ce lien symbolique. Mais ce manque, cette incomplétude du symbole n'est pas renvoi à l'autre comme détenteur de la pièce manquante mais désignation et présentification de l'autre sur le mode de l'absence. Ce manque est signifiant parce qu'il est réservé, habité même par l'autre, non sur le mode d'une suggestion, allusion à un être-à-l'absent, un espace provisoirement déserté et inhabitable par un tiers car tenu en réserve dans l'attente du retour de l'autre. Bien au contraire la pièce manquante témoigne de la présence de l'autre par cela même qu'elle est manquante. Ce n'est par l'autre qui, à son retour, viendra combler cet espace vide, ce manque mais seulement le fragment, lui-même partiel qu'il conserve précieusement. L'espace rendu vide par le fragment manquant n'est vide qu'en apparence car il n'est vide que d'un autre fragment mais il n'est pas vide de l'autre en son absence. C'est parce qu'il est brisé que l'objet est symbole d'une union entre deux êtres, si bien que la partie manquante effectue la présence de l'autre.

Sartre, dans « L'être et le néant », évoquant l'esprit de sérieux affirme que la valeur symbolique des choses est bue, comme par un buvard, par leur idiosyncrasie empirique : que veut-il dire ? Que l'idiosyncrasie des choses renvoie toujours à une disposition de l'esprit de sérieux : une maxime, une croyance, une mission investie, ... Dans l'exemple donné par Sartre l'idiosyncrasie de l'objet est empirique parce que c'est en raison de son empiricité que cet objet est référé à la disposition de l'esprit de sérieux ; mais, bien évidemment, ce n'est pas toujours le cas. Ce qui importe ici c'est que l'idiosyncrasie efface la valeur symbolique. C'est précisément ce qui se passe chaque fois qu'un objet, quel qu'il soit, est détourné de sa valeur symbolique, pour être instrumenté en référence à une disposition, quelle qu'en soit la nature. L'idiosyncrasie procède donc d'un usage détourné de l'objet, eu égard à sa valeur symbolique ; on peut élargir cette notion d'usage et l'étendre jusqu'au jugement sur les choses ou même l'être humain.

Pour en revenir à la case vide, on peut légitimement se poser la question de savoir si, en rompant avec l'approche structuraliste et en considérant la case vide comme condition de structuration au sein de l'être, on ne procède pas un effacement de la portée symbolique de la case vide, approche strictement structuraliste, par une idiosyncrasie référée à aux possibilités

structurantes qu'elle, et elle seule, autorise. On ne résoudra cette difficulté qu'en cherchant à cerner la portée symbolique de la case vide. Si on s'en remet à l'analyse de Deleuze, la case vide est inhabitée et inhabitable ; en outre la case vide est mobile au sens où, en chacune des séries, elle occupe une position différente. Deleuze affirme en outre que la case vide constitue, entre les séries, un point de convergence : comment faut-il le comprendre ? Il est acquis que les séries divergent en raison des différences de positions des éléments qui les constituent et que c'est précisément la case vide qui assure leur convergence. Si, sans vouloir faire offense au structuralisme, on considère, du point de vue qui est le nôtre et dans un souci de simplification, que la série est une structure de l'être et qu'une modification de cette structure n'est rendue possible que par la case vide (que la nouvelle structure doit impérativement conserver en une position qui sera forcément différente), la case vide assure une convergence entre la structure initiale et la nouvelle structure. Quelle est la nature de cette convergence ? Si on considère, et tel est mon propos, que l'être singulier devient dans la durée (qui n'est pas permanence mais conservation dans la transformation), alors la case vide assure la convergence des structures successives comme étant celles d'un même être singulier qui se modifie dans son devenir. Il y a convergence dans la mesure où l'être singulier, dans la durée, devient, par son devenir immanent, autre tout en demeurant lui-même. Dans cette perspective, la case vide est effectivement inhabitable car, à l'instar du fragment manquant du symbole, elle est déjà habitée par l'être singulier qui, en elle, assure sa convergence. La case vide est toujours réservée car, bien qu'étant nécessairement vide, elle est le lieu unique en lequel l'être singulier se maintient dans l'unité de son devenir puisque c'est dans la case vide que convergent les visages successifs de l'être singulier qui devient.

Ainsi conçue, la case vide ne constitue pas un corps creux, au sens où nous l'entendons ; elle s'apparente au territoire comme espace et condition du déploiement du rhizome, à cette différence près que la case vide est intérieure à l'être singulier tandis que le territoire est extérieur au rhizome. Mais la case vide nous enseigne autre chose : étant condition nécessaire de la structuration de l'être singulier, la case vide doit se conserver, quoiqu'en un lieu différent, car elle est tout autant condition nécessaire du devenir. Ce maintien de la case vide dans la durée témoigne de l'inachèvement de l'être singulier ; son achèvement mettrait un terme au devenir de l'être mais du même coup autoriserait son dépassement comme totalisation. Mais l'être singulier n'est jamais totalisable, d'une part parce qu'il conserve toujours en lui cette part de vide que constitue la case vide et d'autre part parce qu'un être devenu deviendrait totalement étranger à lui-même. En effet l'être singulier qui devient dans l'immanence n'est autre que le Soi qui, en sa figure singulière, n'est pas réalisable, sinon de manière toujours approchée ; en revanche un être singulier qui serait devenu et ne s'appartiendrait dès lors plus, c'est précisément le Moi dont Sartre a fait l'autre du Je.

Comme on le verra dans un prochain chapitre, il appartient au Soi de résister à son dire, de se dérober face au concept (d'où la nécessité de recourir à un autre langage pour tenter de l'approcher) ; c'est précisément parce que le Soi ne pourra jamais totalement coïncider avec lui-même qu'il se dérobe face à toute tentative de le cerner. Deleuze disait de la case vide qu'on ne saurait rien en dire sinon qu'elle est symbole : on peut en dire autant du Soi, à cette nuance près que le Soi n'est pas symbole. Certes le Soi est réel et porte la marque du manque en tant que jamais réalisable mais le vide du Soi ne renvoie pas, sur le mode d'une présence particulière, à un autre : le vide du Soi ne renvoie qu'au Soi dans son impossibilité. C'est un paradoxe dans la mesure où la case vide, qui fait partie du Soi, lui permet de devenir et est

ainsi le lieu privilégié de ses possibilités mais en même temps cette case vide, parce qu'elle ne saurait être remplie, témoigne de l'impossibilité de réaliser le Soi.

Il n'en est pas moins vrai que la moindre possibilité que le Soi puisse se réaliser contredit le Soi dans son être le plus propre car ce qui caractérise le plus proprement le Soi singulier, c'est son devenir dans l'immanence et un Soi qui, parce qu'il serait devenu, échapperait au devenir ne saurait constituer un Soi. Le Soi, d'un point de vue purement formel, est l'analogue du souverain bien chez Kant : un quid vers lequel tend indéfiniment l'être singulier mais qu'il ne saurait atteindre. Mais, en rupture avec les considérations kantienne, l'inaccessibilité de ce quid n'est pas la conséquence du fait que ce quid (le souverain bien selon Kant) est déjà réalisé en un autre (Dieu) et on ajoutera que Dieu lui-même, s'il doit exister, ne le peut que sur le mode d'un Soi, lui aussi inaccessible. En effet un Dieu qui serait réalisé et qui, pour cette raison, échapperait au devenir, serait un être totalisable dont on ne saurait plus affirmer l'infinitude opposable à la finitude que l'on prête généralement à l'être humain. Si on considère néanmoins l'être humain comme un être singulier en devenir dans l'immanence, pour toutes les raisons que l'on vient d'évoquer, plus rien n'autorise à affirmer de l'être humain qu'il est un être fini. L'être humain serait-il ainsi l'égal de Dieu ? Certainement pas ! L'être humain, dans sa singularité, ne saurait être l'égal de Dieu, de la même manière qu'il ne saurait être l'égal d'un autre être humain singulier : la singularité de chacun, homme ou Dieu, l'affirme dans sa différence mais pas, et jamais, dans sa supériorité.

LES CORPS CREUX

Rhizome n'est pas corps creux qu'on saurait habiter !

Corps creux est une caverne sur le très-haut placée,

Du plus grand solitaire la demeure obligée

Quand il veut de la plaine son regard détourner.

L'en-bas est son enfer, l'abîme de sa pensée

Et de son âme en pleurs qui peut le consoler,

Hormis qui dans les cimes a toujours demeuré

Et caresse les falaises de son œil avisé.

Il n'est que du plus haut qu'on peut tout regarder :

Sur l'échelle à rebours l'Esprit doit se hisser,

Laisser tous les paliers derrière lui s'aligner,

De telle sorte que le monde se couche à sa portée.

Il lui faudra de l'aigle l'entrevoir aiguisé
Et du serpent la ruse qui tout peut discerner,
De la patience aussi et ce temps négligé
Quand il parcourt la plaine sans jamais s'y poser.

Et quand soudain l'en-bas se fond dans la nuée
Et que s'éteint du ciel sa moindre bleuité,
Il convie le courage de l'obscur transpercer
Et gagner sous la pluie ce qui s'y est caché.

Il est pourtant des creux qu'on n'a si haut placés ;
Ils courent à-même le sol et s'y cachent sous nos pieds,
De sorte qu'on les ignore ou qu'ils sont oubliés :
Qui regarde en arrière les pas qu'il s'est tracés ?

Là pourtant est un creux, possible approprié :
Hier est à demain un clin d'œil adressé ;
Reviens à ta mémoire ce qui fut délaissé :
L'inutile abandon d'une histoire avortée.

L'hier est au présent un demain no dicté :
Il faut se ressaisir de ce qu'on a manqué !
Le temps est une promesse même quand il est passé :
Demain sera peut-être ce que tu n'as été.

Quand il est succession, le temps est meurtrier :
Hier est un oubli, demain un espéré !
Et pourtant des hiers, venir est façonné :
On ne sera demain que ce qu'on a été.

Mais ce sera bien plus que temps y ajouté :
Il est une différence qu'on ne peut estimer.
Le fruit du dieu-hasard ou d'une nécessité ?
Qu'importe son origine : on y sera lié !

Le temps est un corps creux, on devrait y penser :
Le prendre par la main plutôt que lui céder !
Le temps n'est souvenir que d'histoires oubliées
Quand il se fait l'histoire de notre succédé.

Il devient horizon pour qui l'a maîtrisé,
Liberté face au monde de possibilités ;
Deleuze croyait tout dire de la réalité :
Ce qui déjà s'en montre, ses virtualités.

Importe l'inactuel, s'il n'est réalisé :
Le reste n'est que chimères s'il n'est pas enfanté !
Le concept est un pli qui ne peut rien cacher,
Un indigent qui fuit sa non-réalité.

C'est ainsi que le plan est envahi d'abstraites,
Les déterminations d'un tout le présumé ;
Le parapluie d'Hegel est d'un verre d'eau coiffé :
« Vacances, nous dit l'artiste : plus rien dont s'abriter' »

Étrange dialectique qu'un ciel ne peut troubler :
Quand il est dans un puits, l'orage n'en peut monter.
Hegel prend du bon temps et Deleuze est comblé :
Il replie les baleines du riflard déserté !

Or l'eau est comme le verre qu'on ne peut observer :

Privés de leur assise, les deux sont renversés !
« M'en fiche ! » sourit Deleuze, de son chapeau coiffé :
Bogart ou parapluie, le voici protégé.

Si de l'eau un riflard suffit à nous sauver,
Que te veut ce chapeau sur ton crâne déposé ?
Deleuze n'aime pas l'orage, on l'a tant répété,
Et c'est d'une calotte qu'il veut s'en préserver.

C'est une dialectique dont il aime se coiffer,
Le revers d'un ciel gris sur son destin posé ;
« Su ma tête un corps creux » me dit-il amusé :
C'est la façon dont Sartre écrit la liberté.

C'est la dialectique de l'être et l'être-été,
L'en-soi et le pour-soi d'un même lieu rassemblés !
L'en-soi devient un pour quand il est soi-ité
Et le Soi devient monde selon sa liberté.

Deux « non » pour faire un « oui » : l'énigme en est levée !
Plus de contradiction et pas non plus d'abstrait
Mais tout l'universel enfin concrétisé :
La co-appartenance de tous les singuliers.

LA CASE VIDE

Et pourquoi un plus un feraient-ils toujours deux ?
Ainsi marqué du sceau des éternelles vérités,
En vain le temps s'écoule en des replis douteux :
C'est le cycle infernal de la stupidité !

Or les choses se ressemblent sans jamais être mêmes :

Aussi point d'identique en ce monde tourmenté.

Ce sont de fausses idées qu'en nos raisons il sème,

Traditionnel mensonge hérité du passé.

Peut-on douter de tout et même de nos pensées ?

Descartes eut frissonné à lire de tels propos ;

Faut-il qu'un dieu savant assure nos idées,

Jurant qu'il est péché d'avancer d'autres mots ?

Or les choses sont savantes qui épousent des travers

Ignorés des penseurs en leur rigide savoir ;

On confie à l'histoire d'expliquer les revers

De nos humaines façons qui brisent tout espoir.

On dit de nos manières qu'elles se figent en reflets,

Prisonniers des miroirs que la logique en chaîne ;

Je dis qu'il n'est point sens que l'histoire se refait,

Qu'il n'y a pas de fleuve qui au vrai nous entraîne.

Or nos rivières s'écoulent et charrient des galets ;

La raison s'en empare et rebâtit le temps,

Structurant notre histoire comme un précieux palais,

Un impossible phare au bord de l'océan.

La marée se retire et encombre la plage

Des épaves du passé dont on ne sait que faire ;

Inutiles au présent, dépourvues de message,

Le présent les enfouit au profond de la terre.

Le monde présent n'est plus ce qu'il était naguère :

Le temps a tout changé et même le sens des mots ;

L'éternité des choses est dupe et mensongère :

Souvent le temps se rompt en présages du chaos...

Le monde que l'on voit plein emprisonne quelque faille,

Des béances inconnues où s'engloutit le temps,

Cases vides, fissures intimes au cœur de ses entrailles,

Qu'un maître sans pitié habite de tourments.

Le mystère s'épaissit quand s'épanche la glaise ;

Mais la terre que pétrit cet inconnu potier

Se donne une autre forme dans un curieux malaise ;

Le potier s'en retourne, son travail achevé.

Soudain la case vide où il s'était logé,

Se vide, se ferme et se replie au creux du monde

Qui livre sa différence aux regards médusés
D'une humaine destinée aux inquiétudes profondes.
La société humaine a changé de visage ;
Ce qu'on croyait jadis n'est plus ce que l'on croit !
Métamorphose ! ouvrant de mille nouveaux présages
Le subtil paradigme de nos savantes lois.

C'est dit ! Il faudra bien que l'on pense autrement :
Une archive nouvelle sur l'ancienne s'est glissée ;
Adieu aux anciennes manières : c'est le tournant !
Il nous faut convertir le lot de nos pensées.

Le temps est sans pitié, qui transforme le monde,
Jetant nos certitudes au ban des eaux usées ;
Il n'est plus rien de vrai en ces ruptures profondes,
Que ce cruel devoir de tout réinventer.

Hélas ! Les philosophes ne servent aucune cause :
Ils ne sont ni prédicateurs ni fonctionnaires ;
Forgerons de concepts en d'impossibles proses,
Toiles éphémères tissées de parfums de mystères.

Ils épandent leurs tourments en d'indicibles mots
Figés sur le papier dès le premier regard ;
Le lecteur rassuré par ce docile propos,

Récuse son inquiétude en un stupide hasard.

Mais les mots se déplacent au gré de la lecture
Et le lisant s'agace en agitant ses yeux ;
Et le texte se déforme sans rythme ni mesure,
Et puis il se reforme en propos mystérieux.

Quelle est cette magie qui fait danser les mots
En de curieux ballets qui médusent la pensée ?
Mais les mots se replacent en de nouveaux propos,
Confondant le dessein d'une improbable idée.

Rhizome ! Le texte se déplie en d'infinis
Accords, imprudentes effronteries à la rigueur
De la syntaxe, aux grammaticales manies.
Ecrits, les mots s'enchaînent sans la moindre pudeur.

Candeur ! Les mots s'étirent dans une sobre indécence,
Offrant leur nudité dans les profonds replis
De ce papier froissé et avide du sens
Que lui recherche en vain le lecteur indécis.
Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en de sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarerent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;

Et la raison s'épanche en de paisibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile

Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;

Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles

Et recouvrent le texte d'une impassible neige.

Et maintenant voici la raison qui s'égare,

Troublée par quelque mot que la neige emprisonne,

Mais celle-ci se retire dans un dernier regard

Et la raison maudit ce texte qui l'empoisonne.

Et puis se ressaisit dans un ultime effort,

Délivrant le secret de ces mots défiants ;

La voilà qui sourit, brisant les contreforts

De ce texte impossible, fougueux et insolent.

Elle comprend les chemins et leur nombre infini

Comme d'anciens cartographes qui déployaient le monde ;

Les mots sont des escales dans ce texte imprécis

Qu'ils redessinent sans fin dans d'indicibles rondes.

Rhizome ! Les mots ne sont que de simples fragments

Jetés dans quelque texte qu'ils habillent de mystère ;

Mais le texte se dérobe dans un dernier tourment

Et livre ce qu'il cachait au pensant ministère.

La raison se délecte de ce précieux hommage

Et les mots se déplient en vulgaires étiquettes ;

Ordonnant mille choses dans un savant ramage,

Ils brisent le chaos en habiles maquettes.

Les mots gardent le monde enfoui dans ces prisons,
Prisonnier insoumis de ces banals vocables ;
Incendiant la raison d'impossibles tisons,
Les mots se redessinent en des lieux improbables.

Raison ! Les mots ne sont que d'horribles poisons
Quand un esprit savant se donne de les confondre ;
Les mots n'ont pas sens ni d'humaine mission,
Sauvages, arrogants et refusant de se tondre,
Pour habiller le monde de splendides horizons ;
Et puis ils se referment dans un abîme nocturne ;
Et la raison trahie se mue en déraison,
Destin pleuvant en cendres dans une funeste urne.

Les mots brisent leur chemin de sinistres carrefours
Où la raison s'échoue en sordides questions ;
Elle trouve une échappée dans de curieux détours
Et puis ses pas s'égarent en souffrantes confusions.

Rhizome ! Les mots se tissent en multiples plateaux ;
Voilà qu'ils se déplient en unissant leurs voies
Et se confondent en sens dans de spécieux propos ;
Et la raison s'épanche en de possibles émois.

Mais les mots se rebellent et tissent une autre toile
Et la raison s'inquiète de ce troublant manège ;
Les mots résistent et fuguent comme de filantes étoiles,

Puis recouvrent le texte d'une impassible neige.

Lecteur, as-tu trouvé la clé de ces mensonges,
Soupirail inconnu au bout de tes vœux ;
Les mots ne se dévoilent qu'en indicibles songes.
Idiot ! Te voilà pris au piège de ton savoir...

Vois-tu : les mots se jouent de ta fidèle quête,
Imbibant ta pensée de questions inutiles ;
Et te voici penché au pied de ta requête,
Envahi par les mots et leur raison futile.

En vain ! La science n'est rien qu'un essai pathétique :
Ranger les mots au ban d'impossibles systèmes.
Mais les choses se refusent aux propos théoriques,
Affublant la raison de milliers d'anathèmes.

Et les mots se reviennent en oracles féconds,
Farouches ou indolents au gré de leurs penchants ;
Méprisant la pensée comme on défie un démon,
Ils crèvent les idéaux comme on tue un serment.

Raison qui déraisonne au gré de tes passions,
Les mots sont d'insolubles énigmes qu'ils emportent
Et défient le mobile de ta vaine mission.
Renonce ! Et vas le texte aussi loin qu'il te porte...

PLATON CAVERNICOLE

C'est bien connu : nul n'est prophète en son pays :
Aussi trouve-t-il refuge au fond d'une caverne ;
Zarathoustra un temps son seul abri :
Pour vrai ! Il n'est point sage qui quelque temps n'hiberne.

Faut-il qu'en sa sagesse il se fut enterré ?
De l'amitié des siens fait-il impertinence ?
Le sage, en ce corps creux, par les autres oubliés,
De toute velléité libère sa conscience.

Le sage est enfin seul, en son ipséité ;
Il n'est point de ramage qui distrait sa Raison :
Abrité par la pierre il se met à penser
À ceux qui, du dehors, scrutent en vain l'horizon.

Platon mit le mensonge au fond de la crevasse :
Le défilé du monde n'y était qu'apparence ;
Le vrai était ailleurs, figé dans la carcasse
D'un possible extérieur dont il avait la science.

Prisonniers du sous-sol, ils n'étaient qu'ânes serviles
Que la lucarne au faite inondait de lumière ;
Cavernicoles humains au sort rendus dociles,
Ignorant que ce trou les baignait de chimères.

Et puis l'un s'en échappe, à l'assaut du dehors ;
Plongé dans la lumière, sous ses yeux se dessinent
L'erreur qui de ses pairs vient de sceller le sort
Et les nombreux tourments auxquels ils se destinent.

Du voyage revenant au fond des catacombes,
Son regard fut brûlé par tant d'obscurité ;
Ses pairs, en leur frayeur, y ont creusé sa tombe,
Jurant que c'est erreur de vouloir s'échapper.

Le fuyard s'est leurré en cherchant la lumière :
Son regard aveuglé en est la juste preuve ;
Et Socrate d'ajouter que dans l'ombre se plaire
Convient aux ignorants qui redoutent les épreuves.

La vérité se livre à l'orée de ce trou
Mais ce n'est pas présent que l'on gagne avec aise ;
De braver telle épreuve ne faut-il être fou ?
La lumière se saisit comme un tison de braise.

On comprend que les gueux en leur prison se terrent :
Autant que la beauté la vérité se donne
Au prix de maints efforts et d'un voyage austère ;
Si bien que fuir les ombres la plupart abandonnent.

Or l'erreur est humaine, serait-elle de Platon :
Rien au dehors n'est vrai, tout n'est qu'en apparence.
Du sage en sa caverne, voici donc la raison :
Si là-bas tout est vil, sous terre point de Passion.

Maraud ! Tu n'es point dieu qui dicte ce qu'il sait :

De ton ami Socrate tu reprends les sentences ;
Du fidèle Glaucon il n'est pas plus niais
Qui au vieux philosophe vouerait son innocence.

La vérité gît-elle au fond d'un triste verre
Que d'essence de cigüe on emplit jusqu'au bord ;
Du péché de Socrate convient-il de se taire
Si dans son agonie il n'eut point de remord ?

Le sage, par tes propos, a entrouvert les cieux ;
Le beau, le bien, le vrai : voilà ce qui s'y trouve
Mais t'a-t-il enseigné, en refermant ses yeux,
Que renoncer au Ciel il faut que tu éprouves ?

Il n'y a point de sage qui boirait ces mensonges :
Je ne vois que Glaucon pour croire à ces fadaïses ;
Et toi, pauvre Platon, dis-tu qu'il fit un songe
Ou prends-tu au comptant pour conserver ton aise ?

Penses-tu qu'il peut suffire d'avoir croisé ce fou ?
Que pareille amitié vaut bien tous les trésors ?
Que dirait ton ami qui gît au fond du trou
S'il te savait la proie du venin des remords ?

Or ils sont bien trop mous, ceux qui t'ont congédié,
Te trouvant mille excuses d'avoir trompé ton monde ;
Il n'est de pire péché que de tenir pour vrai
Que notre terre est plate quand on on sait qu'elle est ronde.

Ce n'est que métaphore que tu ne peux comprendre :
Crois-tu que noir et blanc un jour puissent se confondre ?

Que de penser ainsi il n'est de risque à prendre ?
Que par un simple hasard, un coq se mette à pondre ?

Tu me diras cynique d'ainsi te harceler :
Tu n'es pas quelque ami auquel je dois hommage !
Si je dis ridicule une seule de tes pensées
C'est qu'elle se livre à nous dans un vicieux ramage.

De ton humble tombeau je t'invite à t'extraire,
À te jouer du temps en venant jusqu'ici ;
Tu verras que le temps a nourri de lumière
Les antiques pensées et leur mortel ennui.

LA CAVERNE

*« J'habite ma propre demeure,
Jamais je n'ai imité personne,
Et je me ris de tous les maîtres
Qui ne se moquent pas d'eux-mêmes.*

Écrit au-dessus de ma porte «

(Nietzsche, « Le gai savoir », épigramme)

Voici que je m'enferme au fond de ma tanière :
C'est une sombre caverne qu'habitent bien peu de choses ;
En cet espace humide il n'est point de mystère
Ni d'insondable objet qui me rendit morose.

C'est un lieu sans fenêtres qui dévoileraient le monde ;
Ici point de lumière qui ne soit intérieure.
Et le temps s'y épuise en des pensées profondes
Mais de cette quarantaine je ne compte pas les heures.

Car mon regard du monde il me faut détourner,
Non que nos propres sens se plaisent à nous tromper ;
Je ferme à peine les yeux qu'il cesse d'exister :
Il n'y a qu'un seul monde, celui de la pensée.

Des fins de ma retraite je ne sais pas le temps :
Un jour, un an ou même un siècle, cela m'importe peu.
Rien ne peut me distraire que m'offrirait le vent :
Mes journées sont austères et c'est un bien précieux.

Quand le matin m'éveille, je sors me réchauffer
À cet astre fidèle, m'asseyant sur la pierre ;
Les rayons du soleil sur ma couenne engelée
Dispersent leur chaleur en ouvrant mes paupières.

Descartes en ma demeure n'est pas un invité :
Je ne suis plus au monde et cependant je pense.
Le cartésien propos ici s'est retourné
Car il n'y a de monde qu'au creux de ma conscience.

Les choses prennent leur naissance au fond de ce néant ;
Je n'ai rien oublié de l'être opaque et lourd
Qui donne la nausée et fait serrer les dents :
De l'absurde être-là, mon retrait est détour.

Mais par quelle ironie en fit-il notre nom ?
Être-là ou Dasein n'est que le poids de l'être.
Ce curieux philosophe a bâti son renom

Sur ce qui une méprise ne saurait que paraître.

Il n'est point de synthèse qui échappe au soupçon :
De ce sage « Etre et temps » en fera l'expérience ;
D'ainsi l'humain nommer il n'est pas de raison :
Des profondeurs ontiques surgira la sentence !

Pour métaphysicien voudrais-je que l'on me prenne ?
Je remets à plus tard d'avoir ce privilège.
À caresser le monde faut-il donc que je tienne
À percer ses mystères et que tourments s'allongent ?

Ce n'est point le moment car l'être en mes pensées
Est encore trop présent, opaque et inutile.
Il m'arrive de me dire qu'il sied de l'oublier :
Mon douloureux voyage serait-il plus facile ?

Je sais du dernier sage que l'être en son absence
Fait le lit du néant : devrais-je m'abandonner
À penser ces contraires en ma pauvre conscience ?
De cette contradiction le monde serait-il fait ?

Comment dire le néant dont on sait qu'il n'est rien ?
Comment peut-on nommer ce qui n'existe pas ?
D'avoir bravé les sages, s'éclaircit mon destin :
Chercher le sens des choses en ce qu'elles ne sont pas !

Ma caverne s'illumine de ce précieux savoir !
Ailleurs j'ai laissé l'être, au seuil de ma demeure :
De l'être abandonné je ne suis que mémoire
Mais de ces souvenirs qui est le narrateur ?

Si l'être acquiert un sens dès lors qu'il est nié
Et qu'hors cette négation l'être n'a aucun sens,
Il faut sur son néant sans tarder me pencher
Et de ce masque d'être chercher sa propre essence.

De ce mystère de l'être le néant est la clé :
Tandis qu'il n'est pas né, à l'être ne se peut sens.
Au fond de ma caverne je me mets à rêver
Qu'en ma pauvre demeure l'être prend tout son sens.

Quelle est donc cette mission dont l'être ainsi me charge ?
En sa brutalité il n'y a pas de plis :
Comment penser cet être tandis qu'à ma décharge
Je n'en connais de faille qui serait mon appui ?

Il est opaque et plein, celui que je redoute :
L'être est massif et brut autant que ça se peut.
Si de son être-là Descartes émit le doute,
Il est pourtant bien là qui nous crève les yeux.

Serais-je assez stupide pour en douter encore ?
Pourrais-je ne pas entendre qu'il vient frapper ma porte ?
Je ne peux me soustraire et fuir ce corps-à-corps :
D'en découdre avec l'être, pourvu que je l'emporte.

Je dois être vaillant pour livrer cette bataille :
Or il n'est point de dieu m'assurant sa lumière.
De l'être je ne suis que l'autre qui rimaille :
Les mots suffiront-ils ou me dois-je autre guerre ?