

FRAGMENTS D'UN DISCOURS
PHILOSOPHIQUE

DU MÊME AUTEUR

Diagonales. Essai sur le théâtre et la philosophie (PU d'Avignon, Editions ARIAS, 1997)

Le paradoxe apprivoisé (Paris, Flammarion, 1998)

Présence du paradoxe en philosophie (Lille, PU du Septentrion, 1998)

Crépuscule des préjugés (Paris, Publibook, 2001)

La rhétorique des philosophes. Essai sur les relations épistolaires (Paris, L'Harmattan, 2002)

Essai sur la nature et la conduite des passions et affections avec illustrations sur le sens moral de Francis Hutcheson, Avant-propos et traduction inédite de l'anglais (Paris, L'Harmattan, 2003)

Olivier ABITEBOUL

**FRAGMENTS D'UN DISCOURS
PHILOSOPHIQUE**

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest
Kossuth L.u. 14-16
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisti, 15
10124 Torino
ITALIE

© L'Harmattan, 2005
ISBN : 2-7475-8006-7
EAN: 9782747580069

*A ma sœur Catherine
et mon fils Anton*

INTRODUCTION

Nous désirons offrir au lecteur un aperçu qui puisse être suffisamment représentatif des concepts-clefs de la philosophie – sans toutefois prétendre à l'exhaustivité ; nous souhaitons lui présenter des repères essentiels susceptibles de lui permettre de bénéficier d'une vue d'ensemble des notions et des concepts de la philosophie. Nous serons ainsi amené à parcourir une grande diversité de champs et de contextes philosophiques. On peut ainsi dégager quatre champs primordiaux que l'on intitulera : la condition humaine, le savoir, l'agir et enfin l'ontologie et la philosophie.

La **réflexion sur la condition humaine** regroupe ainsi deux champs spécifiques : *l'anthropologie* à proprement parler (avec des chapitres portant sur « l'homme », « la mort », « oubli et volonté », et enfin « sensation, sensibilité, sentiment ») et la *temporalité* (avec les notions d' « instant », de « présent » ou encore le triplet « espace, temps et réceptivité sensible »).

L'**analyse du savoir** porte, elle, sur trois champs principaux : *l'épistémologie* (avec les couples de notions « organisme et machine » ou « matière et vie »), ce que l'on pourrait appeler la *gnoséologie* ou réflexion sur divers problèmes de la connaissance (avec les chapitres portant sur « nomadisme et sédentarité de la pensée », « illusion, savoir et bonheur », et enfin « fausseté, fonction et vérité du mythe »), enfin un champ consacré à la *linguistique*, non pas au sens technique de science, mais au sens de réflexion sur différents problèmes se rapportant au langage (par exemple « l'indicible », « langage et signification », « le silence pour la parole » et « rhétorique et philosophie »).

Dans la **perspective de l'agir**, on trouvera trois champs de réflexion : *la pratique et les fins* (avec « travail et liberté » et aussi « le choix », *la politique* (avec « la norme et la marge », « rêves et cauchemars de philosophes ») et enfin *l'esthétique* (avec une dialectique entre « théâtre et cinéma », les triplets « art, vie et sensible » ainsi que « art, homme et nature », mais aussi la notion de « goût »).

Le dernier champ concerne **l'ontologie et la philosophie**, avec, pour *l'ontologie*, les notions de « duel » et de « forme » et, pour la *philosophie*, l'analyse de « la philosophie comme monde renversé », du « rapport de la philosophie et son temps », et enfin la notion de « réflexion philosophique ».

Nous espérons ainsi contribuer à susciter une réflexion féconde sur les grandes questions de toujours – qui sont aussi les grandes questions de notre temps – à partir de ces *fragments d'un discours philosophique*.

LA CONDITION HUMAINE

L'ANTHROPOLOGIE

1. Unité, multiplicité et totalité : l'homme

« ... Mais c'est de l'homme qu'il s'agit ! Et de l'homme lui-même quand donc sera-t-il question ? - Quelqu'un au monde élèvera-t-il la voix ?

Car c'est de l'homme qu'il s'agit, dans sa présence humaine (...)

Se hâter ! Se hâter ! Témoignage pour l'homme ! » (Saint-John Perse, *Vents*, III, 4)

Tout homme digne de ce nom s'interroge sur sa propre identité. Et le poète aussi est avec nous. Ici, c'est Saint-John Perse : l'épopée intérieure devient témoignage spirituel. Sur la même voie que celle des hommes de son temps, sur la voie des philosophes, des hommes tout simplement, le poète soulève le problème fondamental.

On a défini l'homme de manières très diverses. Aristote voyait en lui un « animal politique », Descartes un « animal raisonnable », Schopenhauer un « animal métaphysique ». Bergson parlait de l'*homo faber*.

Mais enfin, qu'est-ce que l'homme ? Tout homme peut être amené à se poser la question... pour s'apercevoir qu'il est difficile de fournir une réponse satisfaisante, qui soit de nature à clore toute espèce d'interrogation. Il s'agit donc, paradoxalement, de définir l'indéfinissable. Il convient en effet de ne pas se méprendre sur la signification d'une telle question. S'agit-il de prétendre définir l'être humain de la même façon que l'on définit l'essence d'un phénomène quelconque ? Les données constitutives de la « condition humaine », de l'existence humaine, sont-elles pensables comme de simples « propriétés » dont il serait possible de faire le recensement exhaustif ?

L'ambiguïté de l'homme : un être naturel ou culturel ?

S'il y a un discours qui concerne l'homme, c'est bien le discours sur l'homme. L'anthropologie se veut ce discours (*anthropos*, homme ; *logos*, discours). Anthropologie : quel nom ambitieux pour une science ! Se peut-il donc qu'avec cette « étude de l'homme » on détienne le véritable Esprit Absolu tant souhaité par Hegel, l'anhypothétique rêvé par Platon comme avènement de la dialectique, c'est-à-dire que l'on puisse découvrir le principe premier d'explication de l'homme ? Qu'y a-t-il en effet de plus urgent pour nous que le problème de l'homme « total » ?

La dénotation du concept d'homme est double : l'homme en tant qu'espèce animale, mais aussi en tant qu'être déterminé par rapport à des productions qui semblent uniques en leur genre (langage, société, connaissance). Cette dualité souligne déjà l'ambiguïté d'un concept de science humaine : rapporté à la nature, l'homme n'offre aucune particularité et présente donc une universalité ; par contre, rapporté à la culture, il présente une originalité pour la connaissance et ne peut plus être objet de science, tant il est vrai qu'« il n'y a de science que du général » (Aristote). Mais les concepts de nature et de culture sont-ils dissociables ? Et existe-t-il vraiment une universalité de culture comme le pense Malinovsky ?

Dire ce qu'est l'homme, c'est en quelque sorte en donner une définition. Or, qu'est-ce que définir ? C'est donner une unité. Définir l'homme, c'est donc présupposer une certaine unité formelle de la société humaine. Ouvrons donc le dictionnaire à la rubrique « homme » : « Etre appartenant à l'espèce animale la plus évoluée de la Terre ». Est-ce à dire qu'il y a une réponse, qu'il existe une Nature humaine ? Problème ! Il n'y a pas l'Etant, il y a des étants ; il n'y a pas le Sujet Vital, il y a des sujets vitaux :

Heidegger et Jaspers ont bien senti la nuance. Le problème de l'anthropologie est donc celui auquel toute science s'est vue confrontée à ses débuts : l'unité d'une multiplicité. Il y a donc deux tendances fondamentales de l'anthropologie : l'une préserve la diversité, le caractère différentiel des cultures, l'autre ramène cette diversité à un petit nombre de couples d'opposition et de structures inconscientes. Anthropologie culturelle et anthropologie structurale, deux méthodes pour une pénétration plus concrète de l'homme, un seul projet : nous donner l'homme, immédiatement, et en personne. Mais pourquoi toujours distinguer l'un et le multiple, l'universel et le particulier ? La totalité, c'est-à-dire l'unité d'une multiplicité, n'est-elle pas envisageable ?

L'homme total : un être bioculturel

Y a-t-il un « état de nature » ? Une essence humaine ? L'interprétation des acquis des sciences humaines (diversité fondamentale des cultures, donc des données mentales et politiques) peut-elle aller jusqu'à évacuer totalement toute idée de nature humaine ? Ne faut-il pas plutôt redéfinir celle-ci ? Et bien plus, pourquoi opposer systématiquement le couple de la nature et de la culture ? Voilà certainement les bases de toute réflexion sur l'homme.

L'idée de nature, c'est l'idée qu'il existe un ensemble de caractères, qui, de façon permanente, sont constitutifs de l'homme partout et toujours. C'est croire qu'il est possible de définir l'homme une bonne fois pour toutes indépendamment de ses modes d'existence historiques. C'est croire en une « nature humaine ». Illusion ! Confusion ! Ce concept de « nature humaine » mêle ce qui concerne l'homme en tant qu'être biologique et appartenant à l'espèce animale et ce qu'il tient de son existence en société. L'erreur vient du fait que l'on prend pour « essence

universelle de l'homme » ce qui est particulier à une culture, une histoire.

Redéfinissons donc les deux concepts : la nature regroupe les caractères innés transmis par l'hérédité biologique, la culture ceux qui sont acquis et transmis par la tradition. Oui il y a une nature humaine, mais elle est toute spécifique. Elle ne constitue pas la totalité de l'homme. Et en fait, il s'agit plutôt d'une « universalité humaine de condition » (Sartre). « L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social » dit Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. C'est dire qu'il ne faut pas être « naturaliste » ou « culturaliste ». Il y a interaction entre les deux notions. L'homme est entre *bios* et *logos*. Il n'y a pas d'état de nature. C'est une vue de l'esprit. L'état de nature n'est pas pour autant du passé. Il représente le fond inné et universel de l'homme sur lequel fleurissent les réalités culturelles. Elles ne sont pas de purs artifices sans racines naturelles.

Mais comment faire la part de l'être-naturel de l'homme et de son être-culturel ? Il faut opérer un passage de la nature à la culture. L'anthropologue C. Lévi-Strauss nous donne des critères d'examen du « phénomène humain » : « l'universalité » relève de la nature, la « règle » de la culture. Le fait paradoxal, c'est la prohibition de l'inceste. D'une part, la prohibition ne concerne pas les mêmes parents suivant les diverses sociétés humaines, d'autre part il y a une universalité de cette prohibition. Alors Lévi-Strauss dit : si la prohibition de l'inceste procède à la fois de la nature et de la culture, c'est qu'elle est la transition de l'une à l'autre.

Alors qu'est-ce que l'homme ? Un « animal culturel » ? Il faut bien admettre, avec Edgar Morin, que l'homme est un être totalement « bio-culturel ». Tout acte humain est en même temps totalement biologique et

totalelement culturel. Faisant de l'homme une réalité bioculturelle, Morin définit une nouvelle anthropologie : « l'être humain est totalement humain parce qu'il est en même temps pleinement et totalement vivant, et pleinement et totalement culturel ».

L'ignorance du sujet dans la conscience de l'objet

Qu'est-ce que l'homme ? La question revient inlassablement, de manière obsédante. Nous autres hommes, ne sommes pas convaincus, nous ne nous suffirons jamais. Les sciences humaines nous ont apporté diverses connaissances, mais non celle de l'homme dans sa totalité. Une idée exhaustive de l'homme, une identité définissable de l'homme nous est inaccessible.

Mais paradoxalement, il est essentiel à l'homme de demeurer dans l'ignorance de ce qu'il est. Il semble que tout ce qu'il peut savoir de lui-même ne soit jamais fondamental, que cela se résume à une sorte de « non-savoir de soi-même » qui ne peut manquer d'intriguer, un voile d'ignorance que rien ne peut lever. Mais c'est tout de même étrange ! C'est l'homme lui-même qui pose la question ! Pourquoi ? Parce qu'il est conscience de soi, conscience, et non pas connaissance. La connaissance, ce serait la possibilité d'une définition de l'homme. La conscience, c'est simplement la réalité existentielle qui s'éprouve. L'homme, c'est donc cet être qui se caractérise par l'ignorance de soi-même dans la conscience de soi-même.

Mais alors, comment expliquer l'existence de cette « lumière intérieure » qui éclaire l'homme sur lui-même et pourtant sans jamais l'informer assez sur sa propre identité ? Conscience et ignorance, mystère de ce monde intérieur... La conscience s'interrogeant sur elle-même ne comprend pas la signification de sa propre existence.

L'incertitude peut-elle être levée ? En principe, l'homme est plus que ce qu'il peut savoir de lui. Mais « l'essentiel est indicible » (Jaspers).

Si l'homme est au-delà de ce savoir, il est quelque chose de plus : une liberté qui échappe à toute connaissance objective, qui pourtant reste présente comme une réalité indestructible. C'est donc que ce que l'on peut savoir de l'homme n'est pas une idée exhaustive. L'homme ne peut être objet de recherche scientifique. L'homme est une liberté inaccessible à toute science. D'où l'intuition géniale de Kant, qui distingue le sujet empirique, *a posteriori*, susceptible d'être objet d'investigation scientifique, et le sujet transcendantal, *a priori*. En tant que sujet empirique, l'homme est l'objet de la psychologie, de l'anthropologie... Mais l'homme n'est plus un simple sujet comme le concevait Descartes : il est à la fois sujet et objet. La science n'étudie que le sujet empirique, elle ne peut connaître cet autre « moi », le sujet transcendantal : « je est un autre » (Rimbaud).

N'est-ce pas alors la question même « qu'est-ce que l'homme ? » qui définit l'homme comme tel ? L'homme est cet être qui se demande ce qu'est l'homme. En tant que sujet, l'homme est. Il est cette réalité impossible à objecter. Lorsqu'il est tout à fait conscient de lui-même, il approfondit. Mais nous ne pouvons établir un savoir exhaustif sur lui. Nous ne sommes en mesure que de l'éprouver, au commencement de notre pensée, de notre action : « Au commencement était l'action » (Goethe).

De l'impossibilité de se définir à la possibilité de se créer

L'homme se voit donc placé dans la nécessité d'improviser une réponse en incarnant, en faisant être l'Homme en lui-même. C'est la vie elle-même qui apporte une réponse. Autant dire que l'homme n'est rien d'autre que

le projet qu'il fait de lui-même. Son être est en suspens dans sa liberté. Peut-être n'y a-t-il pas d'essence humaine ? Nous ne pouvons pas répondre à la question : il n'y a pas une réponse, il y a une infinité de réponses, autant qu'il y a d'hommes. Chacun de nous doit donc dire qui est l'homme à travers le sens qu'il assigne à sa propre vie : « L'homme est à venir. L'homme est l'avenir de l'homme » (Francis Ponge).

L'homme apparaît comme une conscience aiguë de sa subjectivité. Comment pourrait-il établir un savoir objectif sur lui-même ? Il faudrait que le sujet se dédouble, qu'il soit objectif. Mais cette « scission sujet-objet » (Jaspers) va à l'infini. Répondre à la question « qu'est-ce que l'homme ? », ce serait faire sienne la célèbre devise socratique, ce serait être sage... C'est en quoi le « connais-toi toi-même » est la promesse d'une conquête de l'homme par l'homme libératrice.

Mais si l'homme est responsable de lui-même, il est en quelque sorte « condamné à être libre » (Sartre). Car peut-il y avoir de bonnes et de mauvaises réponses ? Je ne sais pas qui je suis, je ne sais pas qui est l'homme. Je sais seulement qu'une certaine image de l'homme se profile à travers moi. Il ne s'agit pas d'une définition jaillie de l'intérieur. Mais chaque homme devrait donner sa propre définition. Si l'homme ne peut répondre à cette interrogation fondamentale, qui pourrait le faire pour lui ? Ce « non-savoir » a quelque chose d'irréductible.

Dans son effort pour se définir en se faisant être, l'homme est-il dispensé de se référer implicitement à une certaine image de l'homme qui gouverne son choix, idée qui est toujours présumée, sans jamais pouvoir être intégralement éclairée et définie ?

Peut-être le poète saisit-il fugitivement cet éclat de la vie, ce frémissement immédiat de la conscience, lorsque

le langage poétique lui rend la distance qui lui manquait pour définir la « réalité humaine » : « Plus il comprend, plus il souffre. Plus il sait, plus il est déchiré. Mais sa lucidité est à la mesure de son chagrin et sa ténacité à celle de son désespoir. » (René Char, *Le Nu perdu*).

2. La mort

La notion de mort s'institue dans un double rapport – contradictoire – aux concepts de néant et d'être : la mort semble en effet pouvoir être assimilée au néant, mais en même temps elle a de l'être. Il y a donc un paradoxe inhérent à la réflexion sur la mort, c'est que ce néant a de l'être, il doit en avoir si je veux désigner la mort de quelque façon. Le problème qui se pose est alors le problème métaphysique de l'être du néant. Comment donc penser la mort si je suis dès le départ confronté à un tel paradoxe ?

Si la mort est ce néant d'être qui a tout de même de l'être, l'être du néant, il me faut tout d'abord envisager le premier aspect de la mort, c'est-à-dire penser la mort comme fin de l'être. C'est ce que l'on peut comprendre si l'on se réfère à l'analyse heideggérienne. Penser la mort, c'est alors passer de l'attitude inauthentique (la mort et la banalité de la vie quotidienne) à l'attitude ontologique (la mort et l'être-pour-la-mort, l'être qui a pour fin, au double sens du terme, la mort). La situation où les paroleries du On manifestent en effet le mieux leur nature, réside là où chacun interprète son être-pour-la-mort. C'est tout le concept heideggérien du Soi de la banalité quotidienne. Pour les gens, la mort est un accident courant, c'est un événement ordinaire. « On meurt bien finalement un jour, mais en attendant on reste soi-même sain et sauf ». La mort est un indéterminé, qui ne manquera pas d'arriver. Mais jusque-là, il ne nous concerne pas. C'est un événement public qui ne concerne que le On. De même l'entourage dissimule au mourant le caractère inéluctable de sa mort prochaine, afin qu'il se rassure lui-même. Il ne faut pas que la mort dérange, tire les gens de leur « soucieuse insouciance ». Elle fait partie de la banalité quotidienne,

« affairée par l'urgence de ses soucis » (vie familiale, professionnelle, sociale). Rien, même la mort ne doit nous en détourner. La pensée de la mort implique inaction et entrave. La dictature du On mène à un comportement convenable envers la mort. « Ce qui est " comme il faut " selon le silencieux décret du " On ", c'est une quiétude indifférente envers ce " fait " que l'on meurt ». Le sens profond de l'existence est alors perdu.

Le souci primordial qui le constitue est en effet occulté. La dégradation de l'attitude inauthentique ne procure l'apaisement qu'au prix de l'aliénation de soi. C'est une fuite perpétuelle devant la mort. « L'être pour la fin prend comme mode d'être celui d'une échappatoire devant cette fin ». Il s'agit d'une compréhension inauthentique de l'existence. Son sens est renversé.

Mais cet égarement n'est pas inévitable, car cette fuite atteste la présence de l'être-pour-la-mort au sein de la vie quotidienne. « Cette dérobade pourtant est le phénomène qui dénonce par cela même devant quoi on se dérobe, que la mort doit être conçue comme possibilité certaine, absolument propre ». Elle est la possibilité d'une certitude indéterminée. Elle est absolument certaine mais imprévisible. L'homme doit donc retrouver l'interprétation authentique de notre condition réelle. Il s'agit d'abord de considérer en face que « personne ne peut décharger de sa mort quelqu'un d'autre ». La mort est une possibilité d'être possédée en propre dans laquelle il y va radicalement de l'être de la réalité-humaine. Il faut ensuite suivre le fil de ce qui concerne fondamentalement la réalité-humaine : c'est le phénomène du Souci. La réalité-humaine ne peut rien contre la mort. « La mort se dévoile comme la possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable ». Telle est la structure du souci, originel et concret. L'homme est jeté dans le monde et livré à sa mort : c'est la déréluction

humaine. Cette dérélition se dévoile par le sentiment de l'angoisse. L'angoisse provient du fait même d'être dans le monde (*Da-sein*). Elle est différente de la crainte du décès (qui dissimule l'angoisse fondamentale). Tel est le concept ontologique de la mort. « La mort " est " en tant que fin de la réalité-humaine, dans l'être de cet existant qui existe pour sa fin ». Par la pensée vraie de la mort, elle peut s'arracher au On de la déperdition, acquérir la compréhension de son être propre. L'anticipation de soi-même et la considération directe de ce qu'est la mort impliquent la restitution à l'existence de son sens authentique. L'élément anticipateur n'a rien à voir avec une fuite devant la mort (ce qui est le fait de l'être inauthentique), mais fait que la réalité-humaine est libre. Elle se renonce à elle-même comme inauthentique. C'est un choix et une compréhension authentique. Elle s'ouvre à la « menace continuelle ». Elle surmonte sa lâcheté devant la mort. Elle peut alors devenir « en une liberté effective, certaine d'elle-même et s'angoissant d'elle-même : la liberté pour la mort ». Il y a ici affirmation de la continuité d'enchaînement qui rattache la vie à la mort. La vie pour la mort, telle est la signification existentielle de la mort. L'être tend au néant.

Mais si la mort, comme fin de l'être signifie un néant d'être, il n'en reste pas moins vrai que, comme nous l'avons noté dès le départ, elle comporte un deuxième aspect, antithétique, qui est qu'elle a tout l'être du néant, et qu'ainsi, on peut penser dans un second temps la mort comme présence du néant. C'est ce qui apparaît par exemple dans la *Lettre à Ménécée* d'Epicure (§ 124-126). Ce concept de mort se comprend par rapport à la problématique du *tetrapharmakon*, le « quadruple remède », tel qu'il apparaît dans l'inscription gravée par Diogène d'Oenanda sur les portiques de sa ville (IIe siècle

après J.C) : « il n'y a rien à craindre des dieux ; il n'y a rien à craindre de la mort ; on peut supporter la douleur ; on peut atteindre le bonheur ». Tout l'être de la mort transparaît à travers la peur que les hommes en ont et pourtant celle-ci n'a pas lieu d'être.

C'est qu'il n'y a pas d'expérience de la mort. La sensation est au principe de l'argumentation épicurienne. La sensation est en effet l'acte de ce qu'elle présente. Et la mort est ce qui abolit toute présence. La sensation de la mort est donc présence de l'abolition de la présence, c'est-à-dire présence de l'absence, être du néant, présence du néant, ce qui est impossible. La mort est privation de sensation. La sensation de la mort est donc sensation de la privation de sensation, présence du néant. On peut alors se demander ce qui fonde la sensation, la sensibilité. Or c'est l'âme, car il n'y a pas d'organisme sans âme ni d'âme sans corps ; le corps périt ; et ainsi l'âme n'est pas immortelle. L'âme se dissipe ; elle est privée des excitations qu'elle recevait par l'intermédiaire du corps et perd toute sensibilité. C'est parce que l'âme est corporelle que nous sommes délivrés de l'expérience de la mort. La mort n'est donc rien pour nous. L'imagination continuelle de la mort ne nous apporte rien de bon. La mort n'est donc pas une expérience (au sens où elle nous arrive) mais un événement (elle arrive).

La crainte de la mort est donc un effet d'ignorance. Elle vient de l'opinion, c'est-à-dire l'attente de ce qui n'est pas ou d'autre chose que ce qui est. Ce qui est préférable est alors la positivité des jouissances d'une vie mortelle (réelle) par opposition à la négativité du désir d'immortalité (irréelle). Quelles sont donc les manifestations de l'ignorance ? Tout un registre de la crainte les fait apparaître (« redouter », « redoutable », « horreur »), mis en parallèle avec un registre de l'ignorance : la vie de l'insensé consiste en une terreur inspirée par la peur de l'au-

delà et des châtements d'outre-tombe ; ce qui nous trouble dans l'idée de la mort, c'est que nous imaginons qu'une fois morts, nous nous verrons morts, nous pensons emporter le regret de ce que nous avons possédé, la hantise de notre passé, et enfin nous redoutons de devoir rendre compte des fautes commises et d'être châtiés pour nos crimes. L'ignorance implique la crainte, qui entraîne la douleur : nous sommes face à un problème de santé, d'où le remède que doit apporter la philosophie prise comme médecine. C'est elle en effet qui va nous donner les raisons de l'ignorance. L'ignorance provient d'une attente, d'une opinion (comme dit le texte, il est « douloureux de l'attendre », c'est une « crainte sans objet »). L'ignorance se situe dans l'erreur. Celle-ci n'est pas dans la sensation présente mais dans l'attente, l'anticipation de la sensation : l'erreur est dans l'opinion, non dans la sensation. Aucune affection n'est fausse, ni aucune sensation, mais seulement l'attente que nous y ajoutons. La sensation, l'affection qu'est notre peur de la mort est vraie, indéniable, mais elle repose sur une opinion – selon laquelle nous aurons la sensation de la mort, dans le futur – qui elle est fausse. Il y a donc ici un double sens : il existe une sensation de mort même s'il n'existe pas de sensation de la mort. L'opinion est l'attente de ce qui n'est pas ou d'autre chose que ce qui est ; or il n'existe pas de sensation de la mort, donc l'évidence est que la mort n'est rien. L'argument d'Epicure est célèbre, qui a été repris par Montaigne (« Elle (la mort) ne vous concerne ny mort ny vif ; vif, parce que vous estes : mort, parce que vous n'estes plus ») ou par A. France (« Je suis, elle n'est pas ; elle est, je ne suis plus »). Nous ne nous rencontrons jamais. Le sot craint donc la mort, alors que le sage aime la vie (la mort n'étant ni un bien ni un mal). Epicure délivre de la crainte de la mort (de ce qui n'est pas, de ce qui est

néant) pour nous préparer à savoir goûter ce qui est (la vie, ce qui a de l'être).

Mais la mort n'est pas exclusivement néant d'être ou être du néant. Comme fin de l'être, elle est néant, mais c'est au sens de fin comme terme : aussi bien, elle acquiert de l'être si cette fin est but, finalité. De même la mort a de l'être en tant qu'elle se présente sous la forme de la peur : mais tout aussi bien elle est néant puisque cette peur n'a pas lieu d'être et que la mort n'est rien pour nous. Il s'instaure donc ici une véritable dialectique de l'être et du néant. Bien plus, la réflexion sur la nature de la mort (comme terme de l'existence, de l'être, ou comme la présence de la peur, du néant) est indissociable d'une réflexion en termes de valeur – négative ou positive – de la mort (comme objet d'une peur inutile, insensée, ou comme garante d'une finalité, d'un sens de l'existence). Comment comprendre cette négativité assortie de positivité ?

« Un homme libre, dit Spinoza, ne craint pas la mort, et la sagesse est méditation de la vie et non méditation de la mort ». Nous devons penser notre être, et en lui tout est positif. L'erreur, c'est de croire que nous mourrons parce que nous sommes mortels, destinés à mourir, « faits pour la mort ». Une telle croyance est absurde. Si l'essence d'un être comportait des germes de mort, il y aurait dans cette essence des éléments en contradiction avec elle ; un tel être serait inviable, il ne périrait même pas, ne pourrait pas exister. L'essence d'un être, c'est ce qui fait qu'il est (ce qu'il est) non qu'il ne sera plus. Nous ne serons pas chassés de l'existence en vertu d'une fatalité intérieure, mais victimes de causes extérieures, car notre corps s'use. Mourir, si inéluctable que ce soit, ce n'est à chaque fois qu'un accident. Notre âme ne trouvera jamais en elle-même l'idée de sa propre

destruction. Car penser sa mort, pour une âme, pour l'idée de ce corps, reviendrait à penser qu'elle ne pense plus, qu'elle ne pense pas. Ce qui est absurde et contre-nature. Puisque l'effort pour persévérer dans notre être constitue notre essence même, son affirmativité. C'est pourquoi l'idée de la mort n'est pas seulement vide, creuse, fictive, si tant est que l'idée d'un néant ne soit qu'un néant d'idée, elle est nuisible et néfaste. L'homme qui conçoit la positivité, la puissance, la perfection propre à son être, comme à tout être, voilà celui qui pense bien. « A chaque degré d'être correspond le degré de perfection qui lui est propre ». Chaque être possède tout ce qu'il lui faut pour être. Vivre, c'est être complet. « L'homme n'a pas besoin de la perfection du cheval », ni inversement. Être un homme, ce n'est pas un idéal de cheval. L'homme accroît sa force par la conscience même qu'il s'en donne – car nos idées ne sont pas de simples spectacles mentaux : elles sont ce que nous sommes, nous sommes ce qu'elles sont – ; comme on pense on vit. La pensée inévitablement déprimante de notre mort ne fait que nous affaiblir par la tristesse que nous en retirons. La tristesse, c'est le passage de plus d'être à moins d'être. Qui songe à sa mort, commence déjà à mourir, à se supprimer lui-même. De même que tout le mal tient dans l'idée du Mal, c'est la pensée de la mort qui est mortelle. C'est ignorer que la mort n'a pas de place dans la vie et que nous sommes éternels. « Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels, en cette vie ». L'idée de la mort, c'est le type même d'une idée adéquate, car elle est source de passion. L'homme pensant à sa mort est esclave d'une passion.

Il n'y a donc rien à penser dans la mort. C'est du néant. Ce n'est rien. D'un rien, on ne peut rien savoir. S'il est exact qu'il n'y a rien à penser dans la mort, il n'en reste pas moins vrai, encore plus vrai, qu'il y a tout à penser par

la mort, sur fond de mort. Car c'est notre mortalité, c'est le savoir que nous détenons, à la différence de l'animal, de notre mortalité, qui nous institue comme homme, comme être capable de penser, au point que Hegel a pu dire : « L'homme n'est pas simplement mortel comme la bête est mortelle, il ne porte pas simplement la mort en lui, il est la mort lui-même, la mort vivant, se promenant dans nos veines ». Sans conscience de la mort, il ne saurait y avoir de conscience de soi. Toute conscience (de) est différente de la simple conscience (animale), est un effet de dédoublement, de dépassement, de « surmontement ». Qui a conscience de soi cesse de se réduire à ce qu'il est, de coïncider avec son être, sa nature. Il domine son être. Mais du fait qu'il en prend conscience, il est davantage, il est autre. Le vivant ne s'identifie plus à sa vie. La vie de l'animal, simple maillon d'une chaîne, n'ayant pour raison d'être que la perpétuation d'une espèce s'oppose à celle de l'homme qui, lorsqu'il se pense, refuse de n'être qu'une « chose vivante » installée dans sa particularité insignifiante. Il la transcende. Il découvre qu'il y a en lui de l'absolu. Mais s'il en est ainsi, comment l'homme serait-il en mesure de déborder ses limites naturelles, ignorées de l'animal enserré en lui-même, s'il a conscience de sa mort, de sa finitude ? S'il est une pensée de la limite, c'est qu'il n'est pas de limite de la pensée. L'homme apprend qu'il est en lui-même quelque chose. Et son humanité même vaut plus que sa vie, sa simple vie, qui ne sera bonne qu'en plaçant au-dessus de sa vie ses raisons de vivre. Le cas échéant, il sera prêt à risquer sa vie. C'est la lutte des consciences. Le danger convient à l'animal, à l'homme convient le risque. Le plus précieux que nous recevons de la conscience de notre mortalité, c'est notre liberté. Quelqu'un qui ne se trouverait jamais en situation d'avoir à

prendre des risques (et tout risque sérieux est risque de la mort), celui-là ne saurait pas ce qu'est la liberté.

Si donc la pensée de la mort est négative, chez Spinoza, il apparaît que la conscience de la mort peut être positive : on ne rencontre chez Hegel aucune complaisance romantique face à la mort. La conscience de la mort est chez lui condition de la conscience de la vie, de la réconciliation de la conscience et de la vie. L'être qui risque sa vie, qui en est capable, ne la dédaigne pas comme une chose vile. Sinon, son risque ne s'accompagnerait d'aucun sacrifice, n'en serait pas un. Ce qu'on sacrifie, ce qu'on accepte de sacrifier, on le consacre aussi. Seule une vie risquée peut être une vie justifiée, fondée. C'est ce que montre Hyppolite dans son analyse de la *Phénoménologie*. « Il faut sans doute dépasser la (simple) vie mais ce n'est que dans la vie et non hors de la vie que l'on peut dépasser la vie ».

3. Oubli et volonté

« Vouloir oublier » : la forme nominale de cette expression, son mode impersonnel, expriment simplement l'idée d'une action, d'une façon abstraite et indéterminée. D'une action, mais aussi du désir d'une action. L'ambiguïté du verbe « vouloir » est déjà révélatrice d'une certaine indétermination des termes. Il s'agira de préciser petit à petit les concepts de volonté et d'oubli, ou plus exactement de « vouloir » et d'« oublier ».

Mais sans avoir encore explicité ces deux concepts, il apparaît que dans l'expression globale « vouloir oublier » se trouve sous-jacente toute une problématique de la volonté, le verbe « oublier » faisant lui aussi référence au « vouloir » car il évoque quelque chose d'involontaire. Ainsi, derrière cette expression, se profile un certain nombre de notions comme la décision, la maîtrise, le pouvoir, le volontaire et l'involontaire, la défaillance, le besoin, l'intention : autant de termes qui participent d'un réseau de connections rendant compte d'une apparente contradiction. En effet, l'expression « vouloir oublier », à un niveau rhétorique, correspond à une sorte d'oxymore : comment peut-on vouloir l'involontaire ?

Il s'agira donc tout d'abord de nous demander, en tentant de définir le mécanisme du « vouloir oublier », si cette entreprise n'est pas contradictoire, paradoxale. Nous serons ensuite amené, pour tenter de définir le concept positivement, à nous interroger sur les conditions de possibilité du « vouloir oublier ». Nous verrons enfin si la contradiction dans les termes de cette expression ne correspond pas à une contradiction que l'on pourrait trouver dans la réalité, sous la forme d'une force à définir que serait une « volonté involontaire ».