

LE SENTIMENT D'EXISTER

FRANÇOIS FLAHAULT

Éditions Descartes & Cie
2013

Prologue

Qui n'a jamais éprouvé le sentiment de trop peu exister ? Voire même d'inexister. Être conscient de soi-même ne garantit pas qu'on se sente exister. Ce constat, venant rejoindre les réflexions évoquées dans la Préface, a fourni l'impulsion première qui a conduit à ce livre.

Il s'agit donc moins d'une idée que d'une impression. De ces impressions qui naissent de l'expérience de la vie, qui en font partie, qui s'imposent d'elles-mêmes et paraissent plus convaincantes que bien des idées. « La quotidienneté, dit Paul Veyne, c'est la vie plus forte que la pensée¹ ». Ces impressions, il nous arrive de les formuler pour les partager avec d'autres ; malheureusement, une fois dites, elles se réduisent trop souvent à des platitudes, des banalités. Seuls les écrivains, semble-t-il, parviennent à les formuler d'une manière évocatrice, car ils les expriment en récits et descriptions singulières, et non par des idées générales².

D'un autre côté, les idées qui sont mieux armées pour se faire valoir dans le champ de la pensée, celles qui s'agent en un discours élaboré, qui tranchent avec l'ordinaire et sa trivialité et, ainsi, savent se rendre intéressantes (en tous cas au sein de la communauté universitaire) courent le risque de n'être pertinentes que par rapport à l'univers de

1 *Le quotidien et l'intéressant*, entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski, collection Pluriel, 1997, p. 165. Voir également p. 181 et suivantes. Les notes en bas de page donnent les références des citations et, le cas échéant, renvoient à des ouvrages spécialisés ; pour limiter le nombre de notes, je n'ai pas mentionné les ouvrages qui relèvent de l'honnête culture du chercheur ou de l'universitaire.

2 . Les cliniciens aussi parfois, notamment Robert Neuburger, psychiatre et psychanalyste, dans *Exister. Le plus intime et fragile des sentiments*, Payot, 2011. Plutôt que de médicaliser les défaillances du sentiment d'exister, l'auteur les replace dans le cadre de la condition humaine – une sensibilité qui fait penser à celle dont témoigne l'écrivain Ferdinando Camon dans *La Maladie humaine*, Gallimard, « Folio », 1987.

discours dont elles font partie, et de perdre leur intérêt lorsque nous les rapportons à l'expérience que nous faisons de la condition humaine.

Les faits, les documents, les témoignages sont seuls capables d'arracher la pensée à son confort et sa routine. Mais à eux seuls, ils ne permettent pas d'élaborer des idées nouvelles. Le constat banal dont j'étais parti témoignait, me semblait-il, d'une vérité, mais je ne savais comment penser celle-ci. Je me trouvais devant les pièces éparses de ce qui formait peut-être un puzzle, chacune familière et évocatrice, mais ces pièces ne se laissaient pas articuler en un ensemble cohérent. J'étais tenté d'abandonner (la tâche me paraissait au-dessus de mes forces), cependant ces impressions continuaient d'insister comme si elles me demandaient de faire valoir leur portée philosophique. Je restais convaincu qu'une enquête sur le sentiment d'exister permettrait d'avancer dans la connaissance de l'être humain.

Le langage philosophique offrait bien, ici et là, certaines formulations dans lesquelles j'entrevois comme un écho à mes impressions. Par exemple cette affirmation de Foucault : « Le sujet n'est pas une substance³ ». Mais surtout l'extraordinaire livre III de *l'Éthique* de Spinoza où l'on voit l'homme soumis comme les autres êtres aux forces et lois de la nature, et tenu par le désir d'exister. Cependant, cet écho laissait encore échapper mon rapport à l'expérience, de sorte que celle-ci restait en l'état, apparemment sans valeur au regard de la pensée.

Les années passant, quelques liens se sont progressivement tissés entre le terreau de l'expérience et certaines formulations permettant de décrire, de raconter, mais aussi de frayer un chemin vers la pensée⁴. Ces

³ *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Gallimard, 1994, p. 718.

⁴ *La parole intermédiaire* (1978) et les quelques livres et articles que j'ai publiés ensuite constituent des travaux préparatoires. J'ai commencé à présenter des réflexions portant directement sur le sentiment d'exister dans deux articles : "A l'épreuve de la morale", *Esprit*, janvier 1993, et "Le renouvellement des idées et la question du sentiment d'exister", *Politiques*, n° 7, 1994 (version américaine : "The sense of

liens, je dois donc aider le lecteur à les former à son tour, afin qu'il puisse rattacher à sa propre expérience les réflexions que lui propose ce livre. Ce sera l'objet de ce Prologue. Je commence donc par y évoquer quelques souvenirs d'enfance et d'adolescence. Ils sont singuliers puisque c'est moi qui les ai vécus, mais si je les rappelle ici, c'est qu'ils sont aussi très communs ; n'importe qui, je crois, pourrait en évoquer d'analogues.

L'environnement, le « cadre de vie » dans lequel se déroule l'histoire de chacun de nous nous paraît tantôt difficile à supporter, tantôt indifférent, tantôt réconfortant, le plus souvent un peu de tout cela à la fois - la tonalité incertaine du quotidien. Pour moi, tant que j'ai vécu chez mes parents, la couleur de l'existence se confondait avec la petite ville de Bretagne où nous habitions, au bord de la mer. Lorsque je m'endormais la fenêtre ouverte, le vent portait jusqu'à ma chambre le bruit des vagues qui, par rouleaux successifs, éclataient sur la grande plage. J'aimais les entendre s'écraser et glisser sur le sable, chaque nouvelle vague sur le reflux de la précédente. Souvent, lorsque je revenais du collège avec un copain, le cartable ficelé au moyen d'un sandow sur le porte-bagage de mon vélo, au lieu de pédaler le long de la digue, nous marchions sur la plage, chacun tenant son vélo par le guidon. Sur le sable que la marée de la nuit ou du matin avait laissé humide et lisse, les roues imprimaient une trace continue pendant que nous bavardions sans fin.

La petite ville dans laquelle je vivais constitua longtemps mon seul horizon. Aussi n'en pensais-je rien. C'était là. Il y avait l'épicerie d'à côté et les voisins d'en face, les nuages ou la pluie, la mer et la plage, la marée qui monte ou qui descend, la promenade le long de la digue, en famille ou avec les copains. Il y avait, dès que la saison le permettait, les baignades, les plongeurs, les yeux ouverts sous l'eau, l'énergie écumante

existing", *Salmagundi*, n° 104-105, automne 1994, printemps 1995). Tzvetan Todorov a fait écho à ces premières réflexions dans *La vie commune*, Seuil, 1995.

des rouleaux. Rien à en penser, c'était comme ça - la maison où j'habitais, mon père et ma mère, le plat de nouilles ou le roastbeef sur la table de la salle à manger, l'emploi du temps, les copains qu'on retrouve chaque matin durant ces précieuses minutes de récréation qui précèdent le début des cours, les heures de latin pesantes comme le plomb, les allées et venues entre l'école et la maison, les devoirs à faire et la radio la nuit tombée. Et puis, comme une toile de fond derrière les moments qui se détachent parce qu'on les attend avec impatience ou parce qu'on les redoute, il y avait tout ça qui n'a l'air de rien et dont on s'imagine qu'on se passerait volontiers, la routine, choses et gens qui se fondent dans le vague ou l'ennuyeux. Un fond que dénudaient les dimanches après-midi d'hiver, et les mois interminables durant lesquels le flux de la vie s'étiolait et s'étirait en grisaille, un sale temps qui n'en finissait pas et toujours les mêmes choses à faire. Ou rien à faire. Vu d'aujourd'hui, je suis tenté de dire que je m'ennuyais, mais ce serait un jugement excessif. Il y avait de l'ennui, mais pas tant que ça, mais pas toujours. Le temps qui passe, la couleur de l'existence, rien à en dire sinon les commentaires habituels qu'inspiraient à mes parents la lecture du journal, les nouvelles de parents éloignés ou le temps qu'il faisait.

Pierre Pachet note que les « simples citoyens » n'ont pas toujours eu à leur disposition le mot d'ennui. « Pendant tous ces siècles obscurs, ajoute-t-il, les enfants le connaissaient [l'ennui] - souffrance du rien - n'avaient pas le droit de s'en plaindre, pas de mot pour le nommer, pour en parler, se le dire à eux-mêmes. C'est que l'ennui est l'expérience de tous, ou plutôt : c'est en chacun l'expérience du niveau de tous, du niveau nivelé, arasé, bas, tel qu'alors dans la conscience rien ne s'élève, ne surgit, ne se tient durablement au-dessus des autres riens, tous

soumis à une même puissance jalouse, amèrement éprise du néant, qui les rabaisse⁵. »

La plage l'été, c'était à ça que je me raccrochais surtout. Les copains qu'on retrouve, on s'allonge sur une serviette à côté d'eux, on se raconte des bêtises, on regarde les filles en maillot de bain. Le vent doux et frais suggère toute une vie à venir et encourage de vagues espérances. La jeunesse des peaux bronzées paraît éternelle, les vieux appartiennent à une autre espèce. L'harmonie joyeuse entre le sentiment de soi et la force des vagues paraît donnée pour toujours ; je ne savais pas encore à quel point elle dépendait de mon corps, de son énergie juvénile et transitoire qui me portait à la rencontre de la mer et du monde. Vue d'aujourd'hui, une image du bonheur. Pas un bonheur sans mélange toutefois, car cette image qui s'étalait sous mes yeux et dont je me délectais ne parvenait pas tout à fait à absorber, à conjurer la source obscure de mes regards, l'ombre invisible que j'étais et au fond de laquelle, malgré la plage ensoleillée, rôdait vaguement quelque chose d'insaisissable et de pesant.

Durant mes années d'adolescence, j'allais souvent rejoindre, après dîner, des jeunes gens qui passaient là leurs vacances. La manière qu'on avait de traîner, on n'en imaginait pas d'autre, c'est comme ça qu'on s'occupe. Les "surboums", matière à discussions stratégiques (quelle fille aborder? quand? comment?), mais derrière cet apparent cynisme, des sentiments parfois cuisants de rivalité et d'infériorité. Les surboums, occasion de plonger dans l'alcool comme dans une piscine où se dissipent toutes ces questions difficiles. J'absorbais verre sur verre avec avidité et passais sans m'en rendre compte d'un état de soulagement à un flottement nauséux - refuge dans une forme d'inexistence. Il y avait des moments d'ivresse joyeuse, ou en tous cas tapageuse, qui faisaient

⁵*L'oeuvre des jours*, Circé, 1999, p. 18-19.

que je me sentais proche des autres, tous ensemble dans une même phase expansive. Il y avait d'autres moments où mes états de conscience et le monde extérieur semblaient n'avoir plus de lien : le sentiment que j'avais de moi se limitait à la chaleur confuse dont l'alcool baignait mon cerveau, tandis qu'autour de moi, les rues et les immeubles, pavés et murs de granit, formaient un monde minéral dont je connaissais par coeur la configuration familière, et qui me paraissait pourtant étranger. La mer ne m'offrait plus qu'un horizon désolé. La fuite dans le plein débouchait sur le vide. Je maudissais ce désert, non sans que, bizarrement, il exerçât sur moi une sorte de séduction. Je me suis étonné - mais bien plus tard - d'avoir tant aimé, en lisant les romans de Jules Verne, le martyre des marins perdus dans les régions polaires, récits de survie précaire, mers de glace, coeurs endurcis, épuisements, agonies. L'envers de la nostalgie maternelle.

Je me souviens d'une nuit d'insomnie. D'abord une attente ennuyée, et puis le vide qui dure. Je revois l'adolescent oppressé qui finit par se lever ; enfilant un imperméable par dessus son pyjama, il descend sans bruit l'escalier, sort et se rend à la plage toute proche. Il marche de long en large dans le sable mouillé qui enfonce, longeant la mince nappe d'eau qui, en s'étalant, fait rouler des millions de cailloux minuscules. Sur la digue, les lampadaires forment une longue chaîne de lumières, mais laissent la mer d'un noir profond. A l'horizon, la lueur d'un phare se mêle à celle des étoiles les plus basses. Près de lui, seule émerge de l'obscurité l'écume que jettent les vagues en se brisant sur le rivage. Rien ne peut le délivrer de lui-même, c'est en vain qu'il a compté sur la mer. Je vois bien aujourd'hui que ce jeune homme éprouvait de l'angoisse, mais lui, alors, il ne le savait pas, il ne savait mettre aucun nom sur ce qu'il éprouvait. Le vide auquel il se trouvait en proie était aussi un vide de

mot. Le mal se tenait dans l'invisible, dans la nuit qu'il était pour lui-même.

Oui, ces moments de l'adolescence ressemblaient à un territoire sans carte. Sans carte signifiait en fait - il le comprendra bien des années plus tard : se voir chassé de l'enfance sans pour autant sentir sous ses pieds le chemin conduisant à l'assurance d'être un homme. Sans carte signifiait : être pris dans le tourbillon où se mêlent émois indistincts et trouble du corps - avidité brutale et maladroite, désir et peur de s'attacher, sentiment d'infériorité, crainte d'être rejeté. Les filles, elles étaient là, devant lui, à côté de lui, mais comment faire, comment être un homme? Bien sûr, il y avait ce que ses parents lui avaient transmis, les soins dont ils l'avaient entouré, lui et ses frères et soeurs, tout ce qui le soutenait sans même qu'il s'en rende compte. Mais il y avait aussi ce qui, chez ses parents, appartenait à la même nuit douloureuse que celle de ses insomnies. Le rien n'était pas né avec lui, le souffle du néant passait en contrebande de génération en génération.

A propos de chemin, de passage, il avait été frappé par cette phrase de Nietzsche : « L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain ». A dix-huit ans, il est difficile d'échapper à la séduction qu'exercent de telles formules, surtout lorsque leurs affirmations altières permettent d'oublier les obstacles prosaïques sur lesquels on butte. Ayant commencé des études de philosophie, il lisait *Ainsi parlait Zarathoustra* dans la micheline qui le conduisait à Rennes où se trouvait l'université. Il prenait souvent le train de bonne heure. A mesure que l'aube pointait, on voyait émerger les talus plantés de troncs nouveaux envahis par le lierre, et défiler devant le soleil levant le nimbe de leurs branches dénudées. Des nappes de brume flottaient sur les prairies givrées ou en partie inondées. A chaque station, des ouvriers montaient, saluaient les copains déjà installés et, contents de les retrouver, se

joignaient à leurs bavardages avec cette manière encore paysanne de participer à un climat de bonne humeur générale. L'atmosphère créée par les gens et les voix le réveillait doucement, elle contribuait au bien-être que lui procuraient ces allers et retours. Mais cela ne l'empêchait pas de se replonger dans *Zarathoustra*, et, emporté par des rêveries philosophiques, de se demander pourquoi les êtres humains étaient plusieurs, pourquoi pas un seul - lui, bien sûr. Il n'avait aucune conscience de l'abîme qui s'étendait entre ces pensées et la situation dans laquelle il se trouvait en fait, assis avec d'autres sur la banquette d'un train et, en somme, poursuivant comme eux son petit parcours dans la vie en société.

Un jour, alors qu'il s'entretenait avec le professeur qui dirigeait son mémoire de maîtrise, celui-ci avait dit incidemment, comme s'il se parlait à lui-même : "On ne sait pas toujours à quoi se raccrocher...". Ça l'avait troublé car il voulait croire que les adultes ne connaissent pas le désarroi, et que les philosophes, en tous cas savent y échapper. Et lui, sur quoi comptait-il? En fait, pas seulement sur la philosophie, sur bien d'autres choses aussi, par exemple les manières d'être et de passer le temps pratiquées par les jeunes gens de son entourage. Il les assimilait sans réfléchir. Il prenait place parmi les autres, tant bien que mal.

Peut-on dire que dans ces souvenirs, il y a de la souffrance? Le mot est trop fort, il convient mal pour désigner l'impression de fond, discrète, ordinaire, que j'ai cherché à évoquer. Pour qu'on puisse parler de "souffrance", il faut que quelque chose se soit produit - quelque chose est arrivé, qui fait qu'on souffre ; or, au cours de mon enfance et de mon adolescence, je n'ai connu aucun malheur.

Il est déjà difficile de se représenter la souffrance des autres lorsqu'elle est causée par un mal tangible (la perte d'une personne aimée, la cruauté d'un temps de guerre, la misère matérielle, etc.), mais il est

encore plus difficile de le faire lorsque cette douleur n'est causée par rien. De nombreux rescapés des camps nazis ou soviétiques ont témoigné des souffrances qui leur furent infligées, tout en sachant que ceux qui ne les avaient pas vécu ne pouvaient les comprendre.

L'inexistence dans l'ennui

Comment témoigner d'un état de conscience qui n'est causé par rien? C'est une question que s'est posé Primo Levi :

« Il faut distinguer entre les épisodes en "Technicolor", que j'ai décrits et qui paraissent essentiels et dignes d'être rapportés, et le tissu gris, «en noir et blanc», de tous les jours, qui était l'élément destructeur, plus encore, dirais-je, que l'épisode de la sélection. La chose la plus difficile à rendre, c'était précisément l'ennui, l'ennui total, la monotonie, l'absence d'événements, les jours tous pareils. C'est ça l'expérience de la captivité, et elle produit un curieux effet : les jours se distendent au moment où on les vit, mais, dès qu'ils sont finis, ils raccourcissent, car il n'y a rien à l'intérieur. (...) Cela, je crois, est difficile à rendre, car c'est exactement le contraire qui se passe dans la mémoire : là, ce qui domine et prolifère, ce sont les épisodes isolés, sensationnels, terrifiants ou, à l'inverse, positifs⁶. »

Un ennui, dit Primo Levi, plus destructeur encore que la « sélection » (la sélection des plus faibles pour les envoyer à la mort). Mais que détruit l'ennui, puisqu'il ne détruit pas le corps? Il détruit l'âme, du moins si l'on entend par "âme" le sentiment d'exister, de vivre. Saint Augustin, dans son exploration de la notion de personne, décrit celle-ci comme trinitaire (trois en un) : l'âme, dit-il, qu'elle soit divine ou humaine, est, s'aime, et se souvient d'elle-même. Cela n'empêche pas Augustin, bien sûr, de souligner l'abîme qui sépare l'homme de Dieu. Mais la personne humaine ne lui en paraît pas moins faite à l'image de Dieu.

6. *Conversations et entretiens*, 10/18, 2000, p. 212.

Pourtant, la personne humaine et celle que nous imaginons lorsque nous lui donnons le nom de Dieu sont, sur un point décisif, radicalement différentes l'une de l'autre. Dieu ne connaît pas l'ennui. Cela veut dire qu'il continue à se souvenir de lui, même si rien ne se passe, même si rien ne lui arrive. Avant la création du monde, Il n'était pas plongé dans un ennui mortel, ni dans un profond sommeil : pour Lui, pas de néant, Il jouissait pleinement de lui-même. Pour que l'homme se souvienne de lui-même il est nécessaire, au contraire, qu'il se souvienne de quelque chose. Comme Primo Levi nous le rappelle, quelqu'un qui ne fait l'expérience de rien d'autre que de lui-même, quelqu'un pour qui rien ne se passe, à qui rien n'arrive n'est plus rien. Il est conscience du néant, rien de plus.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Saint Augustin ne prête pas attention à ce contraste pourtant frappant. A ses yeux, tant que l'homme est plongé dans le devenir, tant qu'il est lié à quelque chose qui se passe, il n'existe pas véritablement : c'est dans l'éternité qu'il réalise son être. Etre dans l'éternité, c'est être dans le sein de Dieu, c'est être comblé par un Être qui n'a pas besoin, pour être, de participer à quelque chose qui se passe. En s'unissant à Dieu, l'homme devient donc lui-même un être à qui plus rien n'arrive.

Mais si nous considérons au contraire, comme le fait Primo Levi, les humains qui vivent en ce monde et dont la conscience reste donc prise dans l'écoulement du temps, nous constatons que, pour eux, être plongés dans un monde où rien ne se passe, où il n'est possible de participer à rien, constitue une forme d'anéantissement. Ici, cet anéantissement dans l'ennui est causé par un malheur, celui de la captivité (une captivité qui, pour ce qui est de l'ennui, n'est pas si différente de celle qui est vécue par les détenus emprisonnés pour des années à la Santé ou ailleurs). Dans les souvenirs que j'ai évoqués, l'ennui et l'angoisse étaient évidemment

incomparablement moins violents, et ils ne résultaient pas non plus d'un malheur, ils ne m'étaient infligés par personne. Le monde n'était pas vide autour de moi, il s'y passait tout de même quelque chose, et moi, j'étais là comme les autres, participant plus ou moins heureusement à la vie commune. Pourtant, en dépit de ces différences essentielles, l'ennui dont parle Primo Levi et celui dont n'importe qui peut faire l'expérience conduisent à un même constat : *le quelque chose existe sur fond de rien*.

Ce rien, on a beau faire, il arrive qu'il affleure. La captivité le met à nu, le laisse envahir les jours. Mais il arrive que la liberté conduise au même résultat. Je suis tombé, en feuilletant un magazine américain, sur un article dans lequel un écrivain évoquait le temps de son adolescence, qu'il avait passée au fond du Minnesota⁷. "*There wasn't much to do*", dit-il dès la première phrase. Et il évoque une pauvreté qui ne tenait pas à un manque de biens matériels, mais au fait qu'autour de lui, en lui, il y avait trop peu pour l'arracher à sa propre vacuité. "*Boredom and freedom*", l'ennui et la liberté - une liberté qui, ici, n'est pas ouverture à de multiples possibilités, mais absence de forme et de contrainte constructives, absence d'engagement dans un emploi du temps différencié. Il fallait donc à l'auteur de cet article, lorsqu'il était enfant, conjurer son propre vide comme le faisaient ses copains, violemment, par la drogue. Lorsque ces enfants de la campagne regardaient la télévision, ajoute-t-il, celle-ci leur disait que New York existe, que Los Angeles ou Chicago existent. Mais eux, non. Le problème, écrit l'auteur, c'était de trouver le moyen « *of making ourselves feel as though we existed* », de faire qu'on se sente comme si on existait. « Ce que Pascal, écrit justement Pierre Bourdieu, décrit comme "misère de l'homme sans Dieu", c'est-à-dire sans raison d'être, [est] sociologiquement attesté sous

7. Walter Kirn, "Crack Country", *The New York Times Magazine*, 13 février 2000.

la forme de la misère proprement métaphysique des hommes et des femmes sans raison d'être sociale⁸. »

Vains combats contre le rien, contre le trop peu. Retraité solitaire qui traîne au café. Jeunes gens qui « cherchent dans des actes de violence ... un moyen désespéré d'exister devant les autres⁹ », ou ne trouvent de remède à l'ennui qu'en s'ennuyant à plusieurs. Se demandant pendant des heures ce qu'ils pourraient bien faire, traînant à l'entrée d'un supermarché où ils se sont fournis en canettes de bière, ou encore, histoire de tuer le temps, arpentant la rue principale de leur petite ville ou de leur coin de banlieue (comme je l'ai fait tant de fois avec des copains).

Souvent, des adultes déplorent ce trait de la jeunesse, et pour mieux le déplorer, oublient la leur. Ils disent que ces jeunes ne savent pas s'occuper, qu'ils n'ont rien dans la tête ; ce qui n'est pas toujours faux mais permet cependant de masquer une vérité plus déplaisante car elle concerne les gens de tous âges. Par exemple ceux qui, après avoir vu arriver avec soulagement l'âge de la retraite, ne tardent pas à s'enfoncer dans l'angoisse du vide. Ou ceux qui, tout simplement, passent par une phase de dépression. On est soutenu par un certain processus, un courant qui passe entre l'intérieur de soi et l'environnement extérieur, on n'y fait plus attention, on finit par croire qu'on existe par soi-même et on s'en attribue le mérite. Et puis, pour une raison ou une autre (séparation, maladie, chômage) ou sous l'effet d'un processus invisible agissant à l'intérieur de soi, la circulation s'interrompt, ce qui nous soutenait se défait et le rien affleure, menace de tout envahir.

La tradition occidentale est profondément attachée à une vision héroïque de l'être humain. Job, Socrate injustement condamné, le

8. *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997, p. 282.

9. Idem, p. 264.

Rédempteur crucifié, Prométhée en révolte contre Zeus : ces figures de grandiose solitude ont inspiré le Romantisme, et la modernité n'en finit pas de les recycler. Pour se conformer à l'idée de soi héroïque, celui qui, par les circonstances de la vie, se trouve réduit à rien devrait mettre à profit le malheur pour montrer que - tel le philosophe que sa pensée élève au-dessus de l'existence ordinaire - il n'est pas réduit à rien, qu'il est toujours lui-même, qu'il est encore plus véritablement lui-même que lorsque la vie lui souriait. Cet idéal n'empêche évidemment pas que dans la pratique, chacun reste aussi vulnérable et se raccroche à ce qu'il peut. Dans les pages qui précèdent, j'ai voulu attirer l'attention sur la vérité que masque l'idéal héroïque, une vérité qu'en fait nous connaissons déjà tous car nous ne cessons d'en faire l'expérience : pour vivre, pour exister, nous avons besoin de n'être pas réduit à nous-mêmes, il nous faut participer à une circulation qui passe par des gens et des choses, matérielles ou immatérielles.

Il est vrai que derrière ce qu'elle a de prenant, cette circulation se révèle souvent inconsistante. La vacuité fondamentale de l'être humain le contraint en effet à se jeter dans la manière d'être que d'autres autour de lui illustrent ou lui donnent en modèle, et cela, trop souvent, par les voies d'un mimétisme aveugle. Parce qu'il ne sait comment assumer la charge qu'il constitue pour lui-même, l'individu cherche alors à s'en démettre, à se donner une existence d'emprunt, à s'abrutir, ou même à se détruire. Voici par exemple une fête donnée par un milliardaire, ou plutôt des images de cette fête diffusées par la télévision. Je vois les convives secouer des bouteilles du champagne le plus coûteux et s'en asperger mutuellement. De l'ampleur de la dépense, ils attendent qu'elle les sauve de leur peu d'être, qu'elle atteste avec éclat d'une valeur qu'ils voudraient souveraine. Et les voici irrésistiblement aspirés, comme ces jeunes hommes qui brûlent des voitures au fond d'une banlieue, par une

dynamique de l'imitation mutuelle et de la surenchère qui les enfonce dans leur propre sottise. Si déplorables que soient de telles spirales mimétiques, si désastreuses qu'en soient les effets, il ne faut cependant pas les juger trop sévèrement car elles révèlent à quel point nous nous trouvons démunis devant ce qui constitue le fond immuable de notre condition.

Comment se soutenir

Mais heureusement, il est d'autres manières d'être qui font qu'en participant à un flux, en participant à un circuit de choses et de gens, on se trouve en adéquation avec ce qui aide à être soi. Alors on se sent vivre, et c'est à juste titre. Le fameux journal de Samuel Pepys (un haut fonctionnaire britannique qui vivait dans la seconde moitié du XVII^e siècle) en offre de plaisantes illustrations. Voici par exemple les notes prises par Pepys à la suite d'une soirée passée avec des amis :

Maintenant mes invités étaient au complet avec quatre violons qui jouaient bien. Je conduisis d'abord Harris à mon cabinet et je m'aperçus qu'il est grand amateur et grand connaisseur en peinture et autres objets ; il a une conversation intéressante. (...) Le bal commença et dura pendant une heure ou deux. Puis l'on chanta plusieurs airs à trois voix. Entre autres choses Harris chanta sa chanson irlandaise, la plus étrange qui soit, et la plus jolie que je l'ai entendu chanter. Puis souper au bureau, un bon souper froid ; nous étions merveilleusement gais. Après le souper, la danse et les chants ont repris jusqu'à près de trois heures du matin. (...) Fort satisfait de cette soirée que je considère comme l'un des plus agréables divertissements que je puisse prendre en ce monde ; cette pensée me fit plaisir, et ensuite au lit ; il n'y a que les musiciens qui m'ont déplu, ils n'ont pas voulu se contenter de moins de trente shillings.

Après une soirée comparable, Pepys écrit encore :

Tout le monde était heureux et je me réjouissais, comme j'aime à le faire, d'un plaisir qui mérite le mieux la peine qu'on se donne pour l'obtenir, qui est ce qu'on peut espérer de mieux en ce monde et dont il faut profiter pendant qu'on est jeune.

Pepys aime la bonne vie (les femmes, la musique, la conversation et aussi ses activités professionnelles). Il ne prétend aucunement à la sagesse : on chercherait en vain dans son journal une réflexion philosophique, une exploration de l'âme humaine, une manifestation de ce qu'on appelle "la vie intérieure". On ne peut s'empêcher, cependant, d'admirer son adéquation à l'existence. La vie lui sourit, mais lui aussi sourit à la vie. Alors que d'autres, même bien lotis, boudent ce qu'elle leur propose ("ça n'est pas assez pour moi"), Pepys se porte avec bonne humeur au devant de ce que l'existence met à sa portée. Et surtout, il évite assez bien les deux risques majeurs auxquels une telle manière d'être expose :

- le risque de s'adonner à ce qui distrait de soi au point de passer à côté de ce qu'on pourrait véritablement aimer, de passer à côté des activités que l'on pourrait approfondir et qui s'accompagnent d'un certain souci de soi ;

- le risque d'être pris par le désir d'exister dans l'esprit des autres au point de ne plus savoir leur porter un intérêt gratuit et de négliger les satisfactions qui n'apportent pas de prestige.

Le journal de Pepys, cependant, s'achève en 1669 sur une note poignante. Bien qu'il n'ait alors que trente sept ans, ses yeux sont malades, il ne voit plus suffisamment pour écrire. Et cet obscurcissement qui l'empêche de continuer à tenir son journal, Pepys craint qu'il lui interdise également "à peu près tous les plaisirs". "C'est un peu, ajoute-t-il, comme si je me voyais descendre au tombeau".

La mort dans la vie est ici évoquée, comme c'est souvent le cas, par l'image de la mort qui met fin à la vie - mais une mort à laquelle la conscience survivrait. Car la mort dans la vie, ce n'est pas la disparition de la conscience, c'est au contraire la conscience de soi réduite à elle-même : ce qui lui permettait de participer à des flux où elle puisait le

sentiment d'exister s'est défait, de sorte que plus rien ne la sauve de son propre néant. Inutile de dire que la question de l'Etre - de l'Etre en tant que Souverain Bien, Substance échappant à l'emprise du devenir - ne préoccupe guère Pepys. Ce qui l'intéresse, c'est de participer aux processus qui entretiennent en lui le sentiment de vivre. Aussi, comme le montrent les dernières lignes de son journal, craint-il le Néant (la mort dans la vie). Cette angoisse n'est pas chez lui un appel à l'Etre, c'est un appel à la continuation du processus de vie.

On trouve chez un contemporain de Samuel Pepys une évocation éloquente de la-mort-dans-la-vie. Dans ses *Essais de morale*, le janséniste Pierre Nicole invite le lecteur à regarder la mort "comme la destruction du monde pour chacun des mourants". Il ne s'agit pas de méditer sur l'instant même où notre vie s'éteint, mais sur les moments qui précèdent : « Tous les hommes sont donc réduits avant que de mourir, au dernier degré de la pauvreté, c'est-à-dire à sentir la privation de tout bien, de tout plaisir humain, et à se voir dans une impuissance entière d'en jouir ». Cette destruction du monde est cause d'une angoisse - un sentiment de « vide infini » - qu'il nous arrive aussi d'éprouver dans le cours de notre vie, mais Pierre Nicole, pour des raisons religieuses, tient à la situer à l'agonie. L'âme, constate-t-il dans un autre passage, n'est « pas faite pour se pouvoir soutenir elle-même » et « il faut nécessairement qu'elle trouve de l'appui hors de soi ». Ce constat me rappelle ce que m'avait dit un Vietnamien alors que je séjournais dans son pays. « L'âme ou l'esprit, me disait-il, est plus faible que le corps : le corps se soutient par lui-même, l'esprit se soutient à plusieurs. » Je pense aussi à une page de Clément Rosset sur « la blessure d'abandon ». Rosset évoque le « sentiment de déréalisation ou plutôt de dépersonnalisation » éprouvé par l'enfant abandonné par sa mère, l'adulte par la personne aimée, ou « le licencié de quelque travail, qui fait souvent une dépression

du même ordre : "on n'a plus besoin de vous" signifiant qu' "on ne vous aime plus". C'est pourquoi "je" ne puis m'endormir tranquille, puisqu'il est maintenant fort douteux que j'existe¹⁰. »

Revenons à Pierre Nicole. Il faut, écrit-il, que l'âme « remplisse de quelque autre chose le vide qu'elle sent en soi ». C'est pourquoi les hommes « se reposent dans leurs maisons, dans leurs familles, dans leurs femmes, dans leurs enfants, dans leur petit bien, dans leurs petites terres, dans un champ qu'ils ont eux-mêmes cultivés, dans un bâtiment qu'ils auront fait. Voilà l'état des hommes dans cette vie ». L'homme qui fait l'expérience de la mort dans la vie, "ne perd pas seulement ce qu'on appelle richesses. Il perd le Ciel, le Soleil, les Astres, l'air, la terre, et tout le reste de la nature. Il perd son corps et tous les sentiments dans lesquels l'âme se plaisait. Il perd ses parents et ses amis. Il perd tous les hommes. Il perd tout support et tout appui". Pierre Nicole nous invite à effectuer en imagination cette expérience de "réduction", un peu comme Descartes avant lui l'avait fait en se livrant à une expérience imaginaire de destruction du monde par le doute méthodique. Mais la réduction cartésienne laissait intacte une vérité (*Cogito ergo sum*) censée apporter à la conscience de soi l'assurance d'exister. Pierre Nicole estime au contraire, à juste titre, « que l'homme ne se soutient pas par l'attache à quelque vérité qu'il connaisse clairement ; mais qu'il s'appuie sur quantité de petits soutiens ; et qu'il est comme suspendu par une infinité de fils faibles et déliés, à un grand nombre de choses ... qui ne dépendent pas de lui [par exemple, ajoute-t-il un peu plus loin, un cercle d'amis] : de sorte que comme il y a toujours quelqu'un de ces fils qui se rompt, il tombe aussi en partie et reçoit une secousse qui le trouble¹¹. »

10 Clément Rosset, *Route de nuit. Épisodes cliniques*, Gallimard, 2000, p. 90.

11 *Essais de morale*, Slatkine Reprints, Genève, 1971, volume I, p. 321 à 323 et p. 23.

Dans les passages que je viens de citer, Pierre Nicole trace mieux que je ne saurais le faire un tableau de la condition humaine dans lequel nous nous reconnaissons aisément. Même la critique implicite de Descartes sonne juste. Toutefois l'écrivain janséniste, on s'en doute, ne nous place pas devant ce tableau pour nous inviter à accepter l'incomplétude et la vulnérabilité de notre condition ; il le peint au contraire pour que nous en méprisions la petitesse et que, nous en détournant, nous cherchions en Dieu un accomplissement supérieur. C'est pourquoi, tout en reconnaissant que la peur du vide accompagne l'être humain tout au long de sa vie, il focalise sa méditation sur la mort. Il ne s'agit pas pour Pierre Nicole d'orienter le lecteur vers une sagesse qui l'aiderait à se sentir vivre dans la vie telle qu'elle est et à envisager la mort, tout simplement, comme la fin de son existence. Il s'agit au contraire de lui présenter la mort comme la révélation d'un destin radicalement supérieur, d'un vide absolu qui, en l'arrachant à ce qui n'est que relativement, l'ouvre à l'Être absolu.

Heidegger reprendra cette forme de prédication typiquement chrétienne, tout en la formulant dans un langage philosophique sécularisé. Heureuse combinaison, car tout en rassurant ses lecteurs laïcs (le discours d'Heidegger leur paraît philosophique et non pas religieux), elle n'en propose pas moins, comme s'en réjouit l'un de ses disciples, "une vérité qui soit d'emblée à la hauteur de notre nostalgie fondamentale"¹². Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'Heidegger fasse jouer à l'angoisse un rôle assez proche de celui que Pierre Nicole attribuait au sentiment d'un "vide infini" : l'angoisse serait salutaire ; en nous faisant vivre le néant de notre propre mort, elle nous ouvrirait à

12. Jean Beaufret, *De l'existentialisme à Heidegger*, Librairie Vrin, 2000, p. 11.

notre vérité, nous permettant ainsi d'échapper à la déchéance de la vie ordinaire.

Mon propos, on s'en doute, est différent : autant que possible, ne rien ajouter à ce qui est là, à la vie telle que nous la vivons. Pas de "message". Pas de "sens de la vie". Rien qui élève ou qui exalte. Seulement le libre exercice de la curiosité. Se défaire du lien qui continue de rattacher la philosophie à la religion (ou en tous cas à la mission de salut dont s'est toujours prévalu la classe sacerdotale) : ce désir persistant d'une rédemption par la pensée, d'une Vérité qui nous élèverait au-dessus de l'existence ordinaire. Quel soulagement de renoncer à cette posture aussi prétentieuse que déprimante!

Dans les pages qui précèdent, à l'exemple des écrivains et des cinéastes pour lesquels peindre la vie humaine avec vérité, c'est d'abord l'accepter telle qu'elle est, j'ai essayé de dire ce qui affleure dans l'expérience la plus commune de l'ennui et de l'angoisse. J'ai ainsi été conduit à rappeler ce qu'au fond nous savons tous : l'ennui, la pauvreté, la détresse et l'angoisse, loin de nous mettre sur la voie d'une rédemption, nous font seulement sentir que le rien n'est pas rien puisqu'il peut se révéler réellement menaçant. Le néant ne se réduit malheureusement pas à l'ombre portée de l'Être, il ne constitue pas l'envers de sa présence et comme son annonce : il existe en lui-même. C'est au contraire l'idée de l'Être qui naît en nous à partir du Néant, en réponse à notre désir qu'il existe un remède aussi absolu que le mal aux atteintes duquel nous nous trouvons exposés.

Le néant, c'est la conscience de soi lorsque rien ne lui donne le sentiment d'exister. Proposition qui pourrait paraître d'une banale évidence, mais dont il faut au contraire souligner la portée, puisqu'elle dit autre chose que ce qu'enseigne depuis toujours la philosophie occidentale.

Le non-être est sans bornes, l'être est limité

Parménide affirmait, dans la première moitié du Ve siècle avant Jésus-Christ, que l'être est et que le non-être n'est pas. Si nous lisons cette affirmation comme une proposition logique et intemporelle, nous ne pouvons qu'y souscrire. Mais il faut la replacer dans son contexte, c'est-à-dire dans un monde où, à l'exemple de la *Théogonie* d'Hésiode et de l'ensemble des anciennes cosmogonies de l'Orient méditerranéen, on se représentait généralement la formation de ce qui est à partir d'un illimité primordial, un néant existant (comme le faisaient d'ailleurs aussi les Chinois, affirmant contrairement à Parménide que "Le *il y a* est issu du *il n'y a pas*", l'indifférencié originel¹³). Dans ce contexte, le geste de réduire à rien le Néant pour laisser toute la place à l'Être est aussi significatif que paradoxal. Il renvoie à un profond bouleversement dans la manière dont l'homme interprète son être. La pensée pré philosophique concevait l'être de l'homme comme étant fondé à la fois sur une illimitation première et sur un processus de différenciation. La pensée philosophique et le monothéisme chrétien rejettent cette double racine au profit d'une seule : l'Être ne se présente plus comme le fruit d'un processus de différenciation, d'une dialectique entre l'illimité et le limité, mais comme une substance première. La tradition philosophique occidentale s'est ainsi instaurée - comme les théologies monothéistes - en résorbant dans l'Être l'infini du chaos primordial ou du Néant.

C'était là une manière de désarmer - d'exorciser - la terrible énergie du chaos et de conjurer l'existence de ce néant, de le rendre inexistant, de le réduire à une absence ou même, comme le fit Bergson, à un simple mot (l'usage linguistique de la négation). On peut alors se dispenser de

13. Voir Y. Escande, *L'art de la Chine traditionnelle*, Hermann, 2001, p. 86.

chercher la vie dans la vie, c'est-à-dire dans le devenir, le relatif, le limité, le conditionnel, le fluctuant, car on peut désormais situer la vraie vie dans l'absolu de l'Être ou de Dieu.

En adoptant ce parti pris, la philosophie rendait possible un certain type de vérité et en excluait un autre. La vérité se définissait désormais dans le cadre d'un discours dualiste opposant, d'un côté, le semblant d'être où nous plongeant le monde du devenir et la facticité sociale et, de l'autre, l'Être véritable, censé constituer à la fois notre racine et notre fin ultime. Dans les cosmogonies non dualistes, même les dieux font partie de ce monde. Ils se limitent les uns les autres, comme les humains. L'illimité, à la fois fascinant et menaçant, est le fond sur lequel et duquel se détache ce qui est. Pour que le sans bornes, l'infini devienne, au contraire, perfection superlative, il faut le projeter en un dieu unique extérieur au monde. Il faut qu'une substance invisible existe en dehors de la matière et indépendamment d'elle.

Ainsi a-t-on perdu de vue une vérité et un champ de réflexion indispensable à toute recherche de sagesse : l'être humain cherchant sa viabilité dans l'aménagement des rapports entre l'illimitation fondamentale qu'il porte en lui et l'acceptation d'une place nécessairement limitée. Dans cette ontologie où le rôle essentiel est confié à des processus médiateurs, l'infini, lorsqu'il règne absolument, lorsqu'il règne seul, est néant et non pas être. Et l'être, puisqu'il implique un processus de délimitation, ne peut jamais être que relatif. En conséquence, au lieu d'attribuer à la complétude une valeur positive et à l'incomplétude une valeur négative (comme c'est le cas dans la tradition métaphysique et monothéiste occidentale), cette ontologie donne à l'une et à l'autre un statut ambivalent, à la fois négatif et positif : la complétude est désirable, mais elle peut aussi se révéler destructrice ; de son côté, l'incomplétude, vécue comme le vide du désêtre, nous fait

souffrir, et pourtant, en tant que délimitation, elle est condition nécessaire pour être, avoir une place et coexister avec d'autres.

Ce sont là des formulations abstraites, j'en conviens, et pourtant elles correspondent à la réalité humaine la plus quotidienne. J'ai déjà commencé à le suggérer en évoquant des expériences ordinaires d'ennui ou d'angoisse dans lesquelles on sent remonter en soi un fond de néant (un néant existant et non pas un néant qui n'est rien). Mais j'aimerais maintenant revenir à quelques exemples afin, justement, de mieux faire ressortir la correspondance entre ces formulations abstraites et la réalité concrète.

Si, sentant mon état intérieur, je pense : "je suis angoissé", c'est que je ne suis pas entièrement sous l'emprise du néant qui s'est emparé de moi ; car appeler l'angoisse par son nom, c'est déjà la délimiter, la comparer à un autre état. Lorsqu'on lit *Face aux ténèbres* de William Styron, lorsqu'on le suit dans le récit qu'il fait de sa dépression, on sent qu'il tombe en-deça du niveau où il est encore possible de dire "je suis angoissé", on sent que le néant dans lequel il plonge est impossible à circonscrire, même si la conscience de soi subsiste pour en être le témoin impuissant. On devine, à lire *Face aux ténèbres*, que l'état de destruction intérieure qu'a connu Styron approchait de l'inimaginable souffrance des fous.

De même, pour dire « je m'ennuie », il faut ne pas appartenir entièrement au rien. "Dans les plaines de l'Ennui, profondes et désertes", Baudelaire rencontre "l'appareil sanglant de la Destruction", mais de cette expérience surgit un poème, et qui n'est pas ennuyeux. Comme l'écrivait Eugène Minkowski, "L'ennui ... est loin d'être dénué de vie, puisqu'il cache le désir qu'il en soit autrement"¹⁴. Il nous est difficile d'imaginer un état de Rien si absolu qu'il ne soit même plus ressenti

14. *Le temps vécu*, L'évolution psychiatrique, 1933, p. 239.

comme de l'ennui ; pourtant, c'est bien un tel état que connaissent certains psychotiques.

Nous ne pouvons pas nous représenter ce qu'est véritablement l'expérience du néant, qui correspond à un état extrême de souffrance et de destruction psychiques. Cependant, à travers l'expérience de l'ennui, de l'angoisse ou de la dépression, nous pouvons tout de même nous en approcher. A côté de la dépression ou de l'ennui mortel, il est une autre expérience qui, elle aussi vaut qu'on s'y arrête. C'est l'expérience des terreurs enfantines, ou plutôt le souvenir que nous en gardons. Dans *La Méchanceté* 15 et *La Pensée des contes*16, je me suis efforcé de faire ré-émerger ce genre de souvenirs. Les "peurs irrationnelles" que tous les enfants connaissent sont causées par l'idée ou l'image d'une puissance malfaisante illimitée. Celle-ci s'impose à eux avec la force d'une présence réelle : ils ont beau savoir que les ogres n'existent pas, que personne n'est caché sous leur lit, ils n'en éprouvent pas moins la terreur d'une destruction imminente. De quelle manière exactement l'absolue malfaisance s'apprête à les détruire, ils n'en ont aucune représentation précise ; mais il est certain que son approche, son contact suffisent à provoquer l'anéantissement. Cette destruction redoutée n'est pas à proprement parler physique ; c'est pourquoi une porte solide et bien fermée ne rassure pas l'enfant, alors qu'une protection magique peut se révéler efficace. En fait, cette puissance de destruction, bien que l'enfant la sente rôder autour de lui, est également en lui. La persécution toute-puissante s'exerce de l'intérieur, c'est une pensée qu'il ne parvient pas à chasser - un peu comme la pensée de l'amante obsède l'amant. L'enfant, lorsqu'il se sent en proie au spectre de la malfaisance absolue, n'est en réalité confronté qu'à lui-même, à ce fond d'illimitation que tout être

15. Descartes & Cie, 1998, chapitre 2 : "Le spectre de la malfaisance absolue".

16. Anthropos, 2001, chapitre 3 : "Les mangeurs d'âme".

humain porte en lui. Livré à sa propre part maudite, seul dans le noir, il voit se défaire et s'éloigner de lui l'assiette rassurante et socialisée qui est la sienne dans sa vie diurne, dans l'espace différencié où il coexiste avec les autres.

Cette angoissante expérience d'intimité avec la violence du néant, l'enfant la repousse de toutes ses forces. Et pourtant, en même temps, elle le séduit : le frisson de la peur fait ses délices et il raffole des histoires les plus effrayantes. La destruction le séduit pour la simple raison que l'infini est infiniment plus fort que le fini, l'illimité infiniment plus grand que le délimité. Ne pouvant échapper tout à fait à cette mortelle séduction, l'enfant trouve cependant une issue dans le processus culturel qui aménage une médiation entre sa propre illimitation et la place définie qui lui revient parmi les autres. C'est ainsi, par exemple, qu'il assumera le personnage du loup dans une situation sociale de jeu, acceptant que le contact avec la toute-puissance et la destruction ne se maintienne que par semblant interposé.

Contrairement à ce qu'on dit souvent, la peur du loup n'a rien à voir avec la peur de la mort. La mort, à mesure que l'âge nous en rapproche, nous confronte moins à ce néant qui effraie les enfants qu'à notre radicale impuissance (avec la vieillesse, on s'enfonce dans une fatigue dont auparavant on n'avait même pas l'idée, et qui s'accompagne d'une secrète honte de son corps, de sa faiblesse, de sa dépendance). Ce n'est pas la mort qui a introduit le néant dans le monde, c'est la conscience de soi. Si les humains ne mouraient pas, ils n'en porteraient pas moins en eux un espace mental sans limites et potentiellement vide, et ils n'en devraient pas moins trouver des moyens de le meubler, de l'endiguer.

Ces moyens - comment porter la charge de soi? comment répondre à la nécessité d'exister? - leurs sont fournis par la culture (au sens que l'anthropologie sociale donne à ce mot). La destruction d'un état de

culture, l'effondrement d'une société n'ont pas pour seul effet de ramener à un soi-disant état de nature, un état dans lequel la production commune de ce qui répond aux besoins matériels aurait disparu mais où chaque individu continuerait néanmoins d'exister : c'est l'existence même des individus - leur existence psychique - qui serait ainsi menacée et même anéantie. A propos des enfants survivants dont elle s'occupait, une assistante sociale rwandaise avait ce mot : "Ces enfants, c'est du rien dans du rien". Le monde s'effondre, je deviens irréel : deux faces d'un même phénomène.

La culture et la société, ce qui soutient l'existence d'un monde commun entre soi et les autres, ce qui assure une circulation entre des choses (matérielles ou immatérielles) et des personnes, tout cela fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien. Cette activité vitale de faire qu'il y ait quelque chose plutôt que rien constitue, à certains égards, le prolongement direct de la vie biologique. Car les organismes aussi sont faits de l'activité extrêmement complexe et organisée au prix de laquelle ils se maintiennent. Activité permettant de réguler la stabilité du milieu intérieur en s'appuyant sur les ressources de l'organisme et sur celles du milieu extérieur, de maintenir cet équilibre en luttant contre les chocs et les variations provenant de l'environnement aussi bien que de l'organisme lui-même. Mais l'activité de produire et de maintenir l'existence psychique ne se réduit pas à l'activité biologique. Ce processus vital s'effectue à travers la vie sociale, dont la fonction ne se ramène donc pas à la production et à la répartition de ce qui répond aux besoins matériels. Si nourriture et respiration sont nécessaires à la vie de l'organisme, l'existence psychique, quant à elle, ne peut se soutenir sans les aliments et l'atmosphère appropriés que produit la vie en société. En somme, le fait qu'il y ait quelque chose plutôt que rien - c'est-à-dire le fait

que des êtres humains éprouvent un certain sentiment de vivre et d'exister plutôt que la souffrance du rien - ne va pas de soi.

L'activité mentale (encore plus profondément socialisée chez les humains que chez les singes), s'enracine elle aussi dans la vie biologique tout en s'en distinguant. De même que l'activité du cerveau se place au service du maintien de l'organisme (ce qui fait que l'activité cognitive est en fait inséparable de la sensibilité de l'organisme à l'environnement et des émotions que celui-ci éprouve), l'activité de la pensée lutte contre le rien et répond à l'incessante nécessité de soutenir l'existence de soi. De là l'orientation fondamentalement ambiguë de notre activité mentale. D'un côté elle se porte vers les réalités auxquelles nous nous nous trouvons confrontées, elle les explore, s'efforce de les connaître et ainsi nous aide à faire face à ces réalités ou à les adapter à nous. D'un autre côté, pour offrir à la conscience un monde psychique habitable, l'activité mentale doit également élaborer des représentations qui ne répondent pas à une visée de connaissance, mais à la nécessité de se protéger des réalités déplaisantes, inhospitalières ou choquantes que recèle son environnement extérieur ou ses soubassements internes. La pensée philosophique n'est pas exempte de cette ambiguïté : comme les autres aspects de la culture et de la vie en société, elle occupe une place dans le fragile et complexe édifice qui soutient tant bien que mal l'existence et la coexistence des humains. À la recherche de la vérité se mêle le désir de s'en protéger.

*