

ABSTRACT

Title of Document: (RE)NÉGOCIATIONS DES FRONTIÈRES
*PENSÉE DU MONDE ET DISCOURS SUR LA
MODERNITÉ CHEZ JEAN D'ORMESSON*

Nermine Shawki Elhaddad
Doctor of Philosophy 2012

Directed By: Professor Pierre Verdaguer
Department of French and Italian

Situated at the crossroads of two dominant discourses, literature and philosophy, the writings of Jean d'Ormesson appear to be constantly negotiating a space for a new way of thinking. He doesn't propose any conceptual models but sees philosophy as an *egotistical interpretation* deeply rooted in one's life experiences, values, desires, and projects. Thus, philosophical thinking should stray away from subjective speculation to include all the aspects that are usually discarded such as affectivity, morality, and artistic creativity. By breaking away from immanentism, nihilism and relativism, philosophy should be able to contemplate the status of the self in the composition of its discourse. The similarities that can be drawn between d'Ormesson's way of "thinking the world" and the *Integralism* of Jean Granier are apparent. Both philosophies mull over the role of values in shaping human lives and their aspiration to fulfill their ultimate "human destination". Self-valorization is therefore what determines man's quest for meaning inside the world and beyond. A philosophical anthropology concludes that a "transvaluation" is necessary to avert modern materialist values while preventing post-

materialist values from slipping into pure selfishness. Currently considered as the most important writer in France, d'Ormesson offers in his novels an illustration of what can be described as "probable thinking". Through the analysis of existential clues and transcendent evidence, the author constructs a line of argument capable of tying Human Life to a "supreme destination" guaranteeing a meaningful outcome.

(RE)NÉGOCIATIONS DES FRONTIÈRES
PENSÉE DU MONDE ET DISCOURS SUR LA MODERNITÉ
CHEZ JEAN D'ORMESSON

By

Nermine Shawki Elhaddad

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy
2012

Advisory Committee:

Professor Pierre Verdaguer, Chair
Professor Hervé-Thomas Campagne
Professor Caroline Eades
Professor Carol Mossman
Professor Hernan Sanchez de Pinillos

© Copyright by
Nermine Shawki Elhaddad
2012

Acknowledgements

This thesis would not have been possible without the essential and gracious support of all the professors of the French and Italian Department at the University of Maryland. I am particularly indebted to Professor Pierre Verdaguer, my advisor. His support and encouragement were invaluable to me. I would like to thank him for his guidance during my years of research and during the long process of writing.

I would also like to thank Professor Campagne, Professor Eades, Professor Mossman and Professor Sanchez de Pinillos, for having agreed to participate in my dissertation committee. I appreciate the time they devoted to reading my thesis and I thank them for their constructive comments.

Table des Matières

Acknowledgements.....	ii
Table des Matières	iii
Liste des abréviations.....	viii
Introduction.....	1
Chapitre Premier : La problématique du Sens	8
I.1 Le continu dans l' « <i>odyssée de l'esprit</i> »	14
I.1.A. Aux origines de la philosophie: Des présocratiques à Aristote.	15
I.1.B. Le technocratisme logique	19
I.1.C. La métaphysique immanente	20
I.1.D. Déclin de la théologie et tentation épistémologique	22
I.1.E. Le règne du scientisme.....	26
I.1.F. Scientisme et dialectique de la renonciation.	28
I.1.G. Espoir scientifique et perte du bonheur	31
I.1.H. Une sensibilité antimoderne.....	34
I.1.I. Les « cinq voyous » et la modélisation hypothétique.	36
I.2. Revisiter la Logique arrêtée	44
I.2.A. Héraclite ancêtre de la dialectique moderne : Erreur de raisonnement.	45
I.2.B. Nihilisme et dialectique germanique	49
I.2.B.a Kant et son « renversement métaphysique ».....	49
I.2.B.b Hegel et son idéalisme dialectique.....	53
I.2.B.c Marx et son matérialisme dialectique	56

I.2.C.	Matérialisme et négativisme absolu	62
I.2.D.	Anthropologie et obsession des <i>dessous</i>	64
I.2.E.	Les totalitarismes nouveaux	66
	I.2.E.a. Foucault disciple de Nietzsche	66
	I.2.E.b. Sartre et la liberté négative.....	73
I.2.F.	Nihilisme et « totalité culturelle »	75
I.2.G.	Un remède au nihilisme : Fonder la philosophie comme égotisme du sens.....	80
	Notes du premier chapitre	83
Chapitre deuxième : La <i>pensée du monde</i> ou la philosophie comme interprétation égotiste		
		91
II.1	Égotisme et interprétation	91
II.1.A	La philosophie comme <i>pensée du monde</i>	93
II.1.B.	Monde, parole et pensée	95
II.1.C.	La parole d'un <i>vrai</i> philosophe	98
II.1.D	Premier moment de la <i>pensée du monde</i> : La <i>thésis</i>	103
II.1.E.	L' <i>être</i> dans la <i>pensée du monde</i>	104
II.1.F.	Deuxième moment de la <i>pensée du monde</i> : Le <i>discernement</i>	111
	II.1.F.a. L' <i>être</i> comme transcendantal	114
	II.1.F.b. Caractères primordiaux de l' <i>être</i>	117
II.1.G.	Troisième moment de la <i>pensée du monde</i> : L' <i>élucidation</i>	128
	II.1.G.a. Phénoménologie et étayage matériel	132
	II.1.G.b. <i>Affectivité</i> et sensibilité au Sens	142
II.1.H	« Fête en larmes » et refus de la dialectique	145
II.1.I.	Vérité et connaissance.....	149

II.1.J.	Praxis et identité à soi-même	155
II.2.	Une anthropologie égotiste	157
II.2.A.	Égotisme et problématique du soi	159
II.2.B	Constitution égotiste et égotités principielles	161
II.2.C.	Les vecteurs anthropologiques.....	164
II.2.D.	Finitude et délégation.....	165
II.2.E.	Singularité et faire-valoir égotiste.....	169
II.2.F.	Désir et discernement valoriel	172
II.2.G.	Indices de <i>transréalité</i> et modèle égotiste	175
II.2.H.	Valeur et destination humaine	179
II.2.I.	Contradiction et dérive valorielle.....	180
II.2.J.	Outrepassement égotiste et questionnement métaphysique	188
	Notes du deuxième chapitre.....	191
Chapitre troisième:L'intelligence métaphysique du transréel au Transcendant		199
III.1.	Métaphysique et interprétation	199
III.1.A	Obstacles au projet métaphysique	203
III.1.A.a	La déchéance mondaine	204
III.1.A.b	La mentalité ordinaire	206
III.1.B.	Configurer le <i>retournement</i>	211
III.1.B.a.	Du <i>concept de vie</i> au contexte de finitude.....	211
III.1.B.b.	Achoppements incontournables	218

III.1.C. <i>Transvaluation</i> et thèse métaphysique	225
III.1.D. Édification d'un <i>ethos</i>	226
III.1.E. Négociation d'un espace discursif	235
III.2. Imagination métaphysique: du transréel à la pensée probable.....	243
III.2.A. L'imagination comme « compréhension imageante »	244
III.2.A.a. Imagination valorisante	246
III.2.A.b. Imagination noétique	248
III.2.A.c. Universalité et « inspection syncrétique ».....	251
III.2.B. Écrire la « marche de l'homme »	254
III.2.C. « Intelligence imaginative » et création romanesque	258
III.2.C.a. L'œuvre comme « inducteur formel »	259
III.2.C.b. Le « référentiel-valeur » et l'élaboration artistique	262
III.2.C.c. Ouverture et « embrayage paratopique ».....	265
III.2.D. Valeurs et intelligence mythique	268
III.2.D.a. Le sacré comme réserve de valeurs	274
III.2.D.b. L'écriture de la durée	278
III.2.E. L'énigme et la question de l' <i>Ultime</i>	281
III.2.E.a. Le pari de l'absolu et la <i>pensée probable</i>	285
III.2.E.b. L'ineffable et les indices existentiels	289
III.2.F. Le Transcendant comme <i>Dieu</i>	291
III.2.G. Médiation et « témoignages transcendants »	298
III.2.H. Émerveillement et « monde imaginal »	302
Notes du troisième chapitre	306
Conclusion	312
Glossaire	318
Bibliographie.....	327

Liste des abréviations des textes de d'Ormesson

Au Revoir et Merci. (Au Revoir)

La Gloire de L'Empire. (Gloire)

Au Plaisir de Dieu. (Au Plaisir)

Le Vagabond Qui Passe Sous une Ombrelle Trouée. (Vagabond)

Dieu, Sa Vie, Son Œuvre. (Dieu)

Mon Dernier Rêve Sera Pour Vous. (Dernier Rêve)

Garçon de Quoi Écrire. (Garçon)

Histoire du Juif Errant. (Juif)

La Douane de Mer. (Douane)

Presque Rien sur Presque Tout. (Presque Rien)

Le Rapport Gabriel. (Rapport)

C'était Bien.

Une Fête en Larmes. (Fête)

La Création du Monde. (Création)

Odeur du Temps. (Odeur)

Qu'ai-je Donc Fait. (Qu'ai-je)

Saveur du Temps. (Saveur)

C'est Une Chose Étrange à la Fin que le Monde. (Chose)

Introduction

Dans son discours prononcé à la séance publique tenue le jeudi 6 juin 1974 par l'Académie française pour la réception de Jean d'Ormesson, Thierry Maulnier s'adresse au grand écrivain en disant : « *Vous êtes bien un mystificateur. Au point que, si sérieux et même mélancoliques que soient vos livres à certains égards, il est bien difficile de cerner le moment où vous cessez de l'être* ». Le « canular » normalien hantait le discours et la séance. D'Ormesson, élu au fauteuil de Jules Romains auteur du célèbre canular *Les Copains*, en avait lui-même parlé plus tôt. Thierry Maulnier qui ne cesse de saluer ce « signe de ralliement entre normaliens », « cet élément primordial de l'éthique normalienne » et « visage de l'esprit d'irrévérence, lorsque l'esprit d'irrévérence ne se prend pas lui-même trop au sérieux », semble percevoir les intentions mystificatrices qui se mêlent au sérieux d'une pensée et d'une création artistique rigoureuses chez d'Ormesson. Il fait même revenir la notoriété littéraire de ce dernier et son élection à l'Académie aux frontières estompées entre le « faux vrai et le vrai faux » qui « se multiplient et se dédoublent dans des jeux de glaces ». Cet hommage - et c'en est un - rendu au talent de d'Ormesson à son moment de gloire ne pouvait être plus juste. C'est que son œuvre offre un mélange inouï d'histoire, de philosophie, d'anecdotes et d'autobiographie capable de dérouter les critiques qui préfèrent rester loin de cette mystification intellectuelle. Reprenons l'exemple que Thierry Maulnier tire de la dernière page *La Gloire de L'Empire* « où le long divertissement à demi mystificateur, avant les index, les bibliographies, les tables de chronologie comparée, prend une dimension nouvelle dans une somptueuse

méditation sur le réel et l'imaginaire, le destin des civilisations et le sens ou le non sens de l'histoire ». Que la longueur de la citation nous soit pardonnée car elle est nécessaire:

Quelques instants encore, la rumeur des chevaux, des voix et des couleurs traîne et flotte dans les airs. Mais déjà elle faiblit et décroît jusqu'à s'évanouir dans la nuit qui tombe lentement sur le chemin, sur les collines, sur les daims poursuivis par les chiens, sur les paons égarés et sur les cyprès. La scène reste vide. Ah ! dites, était-ce donc si facile de ressusciter l'Empire et de faire revivre tout un monde ? Allons, applaudissez l'artiste. Et puis applaudissez-vous vous-même qui êtes aussi l'artiste, puisque vous le regardez et qu'il s'est glissé en vous et que l'Empire désormais se confond avec vous qui en avez reçu la garde. Il semble que l'histoire, son fracas, ses personnages, ses souvenirs familiers s'en aillent rejoindre ailleurs tous les royaumes écroulés. Ailleurs... Où vont-ils, où sont-ils, où vivent-ils donc, écrasés par le présent insatiable, ces royaumes à jamais disparus, ces Ninive et ces Babylone, ces Memphis et ces Lagash, ces Ourouk et ces Our, ces Élam et ces Larsa, ces Sumer et ces Agadé, ces Kadash et ces Karkemish ? Ils vivent dans vos rêves et dans vos souvenirs, avec vos courses dans les bois, avec nos longues épées, avec vos passions enfantines et vos verts paradis, avec nos trônes évanouis et nos grandes espérances. La vie a passé là-dessus comme elle a passé sur l'Empire. Où sont-elles, toutes ces délices, nos attentes, nos folles amours, nos

ambitions insensées ? La vie les a emportées comme elle a emporté l'Empereur, comme elle a emporté l'Empire. Nous les gardons au cœur parce qu'elles sont notre passé. Le passé... le souvenir... le monde n'est que son histoire. Rien de plus fragile que l'histoire. Rien de plus fragile que le monde. Le passé n'a pas d'autre sens que celui que nous lui donnons. L'art, la religion, la culture, l'histoire dressent une mince barrière dans l'esprit des vivants contre les gouffres de la mort, du temps qui court, de l'oubli. Les morts, nos pauvres morts n'ont d'autre vie qu'en nous. Il ne resterait plus rien d'Alexandre et de César, de Virgile et de Dante si nous cessions d'y penser. Tant de puissance et de génie, tant de science et de gloire s'abîmeraient d'un seul coup. Il ne resterait plus rien d'Abraham, de Socrate, de maître K'ong, du Bouddha, de Mahomet, de Jésus si nous cessions de les aimer. Il ne resterait guère plus d'Alexis si nous cessions d'y penser et si nous cessions de l'aimer. Et tout serait alors, sous les coups terribles de l'oubli aux aguets, comme si cet immense Empire qui avait dominé le monde n'avait jamais existé.

Par son hardiesse artistique, l'œuvre de d'Ormesson entretient volontiers à la fois la réputation d'une littérature amusante, accessible à tout le monde et le mérite associé à la grande littérature des Immortels. Aussi avons-nous décidé de mettre la présente étude sous le signe de la négociation des frontières et d'adopter plus ou moins la méthode que d'Ormesson choisit dans son discours de réception pour l'examen de l'œuvre de son prédécesseur, le maître du canular, Jules Romains : « Ce

que nous tenterions alors, c'est de dégager, sous forme d'une coupe transversale, cinq ou six thèmes majeurs qui dominent, de bout en bout, l'œuvre immense de Jules Romains et de retrouver ainsi le projet d'ensemble, le *souffle créateur qui l'informe et l'anime.*» Et, c'est plutôt à la recherche de ce « *souffle créateur* » que nous avons entamé notre travail critique de l'œuvre de d'Ormesson.

Il fallait donc trouver le bout du « fil du labyrinthe » (*Chose* 9) qui nous guiderait au cours de notre expédition. Heureusement, c'est à d'Ormesson lui-même que nous devons notre trouvaille. Dans *Garçon de Quoi Écrire*, il nous en tend un morceau en parlant de ses années à Normale, de la tentation philosophique qui se matérialisait devant ses yeux sous la forme d'une « *splendide déesse* »(244) assurant une continuité à l'« *odyssée de l'esprit dans l'histoire*»(242) et de sa perplexité devant la multitude de systèmes métaphysiques contradictoires prétendant, chacun, à la détention de la Vérité absolue. Pour d'Ormesson le cœur du problème réside dans le « sens » dont les hommes ont besoin « comme ils ont besoin d'eau, de lumière ou d'air » (*Chose Étrange* 260) et que la raison échoue à cerner malgré tant de détours. Le monde a un sens pour tout un chacun même si la modernité dit qu'il n'en a pas— c'est ce qu'il affirme dans *La Douane de Mer*:

Le monde a beaucoup d'aspects pour chacun d'entre nous. Il en a une multitude et presque une infinité pour toute la masse des hommes. Il y a un monde pour chaque homme et pour chaque instant de chaque homme... Mon monde est à Sambuco, à Symi, autour de la Douane de mer, dans les environs de Chateaubriand, d'Aragon, de Toulet. Il y a autant de monde que d'esprits pour les voir et pour en parler. Et, par

une espèce de miracle, tous ces mondes différents s'arrangent pour coller les uns aux autres et pour n'en faire qu'un seul. (519)

La question du sens semble s'organiser autour de l'homme qui interprète, à sa manière, le monde où il vit. L'interrogation philosophique s'avère l'œuvre d'un *moi*, d'une singularité faisant l'expérience actuelle du monde et échappe ainsi à l'hégémonie spéculative du sujet pensant tenté par l'Universel. Jean d'Ormesson paraît fonder la philosophie sur une nouvelle assise, à savoir l'interprétation égotiste. Sa pensée — que nous baptisons « *pensée du monde* » — semble, de ce fait, offrir une grande ressemblance avec la philosophie intégraliste de Jean Granier qui voit que « l'essence et les tâches de la philosophie ne sont pas liées à un *secteur* de connaissance, mais uniquement à une méthode,- celle de la pensée interprétative, doublement définie comme *intégralisme* et comme *égotisme*.» (*Art et Vérité* 15) Il convient ici de souligner que l'*intégralisme* est une nouvelle philosophie qui tire son nom de l'*Intégral* ou le monde (le Tout) sur lequel elle est étayée et n'a rien à voir avec l'« humanisme intégral » et la fraternité politico-catholique de Jacques Maritain prêchant « une renaissance chrétienne consciente de son intégralisme humain et divin.» (Maritain 79) Granier explique son choix du nom « *intégralisme* » dans *Le Discours du Monde*: « La tâche de « fonder » la philosophie consiste à établir les prolégomènes à tout discours qui voudrait se présenter comme philosophie. La solution ici essayée pourrait le plus adéquatement se résumer alors dans la formule : *la philosophie est le discours par lequel le moi interprète...l'intégral qui se manifeste comme le monde*. Installée sur ce fondement, la philosophie devrait être dénommée discours intégraliste, ou *intégralisme*. »(282)

Les déterminations conceptualisées de Granier nous guident dans notre étude de la *pensée du monde* qui comprend trois grands chapitres. Le premier, intitulé *la problématique du sens*, met en valeur la nature paradoxale du sens qui, associé à la « marche de l'homme », persiste malgré la violence nihiliste que lui fait subir la logique moderne car selon d'Ormesson:

Inutile de vous débattre ni de vous en aller : l'histoire contre l'histoire, c'est toujours de l'histoire. Vous vous appelez Moïse, Jésus, Bouddha, Mahomet ou Platon, vous l'expliquez par en haut : c'est l'histoire. Vous vous appelez Darwin ou Karl Marx ou Sigmund Freud, vous l'expliquez par en dessous : c'est l'histoire. Vous ne voulez plus rien savoir, vous vous bouchez les yeux et les oreilles, vous vous réfugiez dans l'amour, dans la révolte, dans le silence, dans la mort : c'est l'histoire. Il y a une absence d'histoire qui est déjà l'histoire. Il y a une histoire en creux, et c'est encore l'histoire. Et tout ce bordel innommable prend une espèce de sens...Lorsque Macbeth, sur le point de périr, s'écrie que le monde est un tumulte dépourvu de tout sens, il donne, mieux que personne, un peu plus de sens au monde. (*Juif* 428-429)

Notre deuxième chapitre se penche sur la *pensée du monde* afin d'appréhender les modalités d'une interprétation égotiste en philosophie. Nous suivons d'Ormesson dans ses négociations d'un espace pour son discours au risque de redéfinir tout ce que la philosophie tient pour acquis. Cette ambition nous plonge dans une anthropologie égotiste où nous essayons de comprendre la singularité du *moi*, ses désirs et son

exigence de valeur qui est à l'origine de l'interrogation philosophique non seulement de ce monde, mais aussi de son au-delà — le transréel. La question métaphysique occupe notre troisième et dernier chapitre intitulé « l'intelligence métaphysique du transréel au Transcendant » où nous examinons les stratégies discursives et l'*ethos* mystificateur de d'Ormesson en train de négocier, sur le mode de la probabilité, un garant absolu pour toute exigence égotiste.

Entre *étonnement* philosophique et *émerveillement* métaphysique, d'Ormesson reproduit la « marche de l'homme » dans un monde mystifiant où les frontières sont brouillées et d'où le *Sens* sort victorieux. Peut-on vraiment trouver au milieu de son œuvre, le « *souffle créateur* » qui l'informe et l'anime ? Au moins nous pouvons l'essayer...

Chapitre Premier :
La problématique du Sens

Le monde ...n'est qu'un immense paradoxe.
Quand nous obtenons des réponses - et la
science en obtient beaucoup-, c'est que nous
oublions la vraie question. *Et quand nous
posons la vraie question, nous n'obtenons
pas de réponse.*

La Douane de Mer

Déjà âgée de quelques millénaires et la race humaine ne semble pas moins occupée par le « Sens » que le jour de son apparition. Il est supposé être au centre de tout mouvement de conquête terrestre. On le cherche, on prétend le trouver pour quelque temps, on le perd, on découvre ses différentes qualités : il est obscur, il est fuyant ou il n'existe même pas. Idée de génie: demander à son alter ego, le non-sens, de l'élucider ! On le retrouve, il est le même ou il change de figure, il devient autre- maître de déguisement et de fuite qu'il est. On le veut clair, brillant et resplendissant, il se montre furtif, dérobé et parfois même insidieux. C'est ainsi que cette quête, voire « fanatisme du sens » (Meschonnic 48), s'inscrit comme une « incertitude » au sein de la modernité¹ dont la conscience se constitue « comme volonté de donner un sens à un monde s'éprouvant dans une inquiétude originaire. » (Martuccelli 10)

C'est en conciliant deux sensibilités, l'une métaphysique et l'autre historique, que Jean d'Ormesson envisage la question du sens (*Garçon* 243). Cet assemblage paraît, par sa nature même, l'empêcher de procéder d'une manière linéaire où, selon le modèle de la cohérence scientifique, le passage de l'expérience sensible à l'énoncé du sens provient de la construction d'ensembles artificiels au moyen d'une succession d'éléments. Or, la « sensibilité métaphysique » semble diriger l'intelligence loin du monisme rationnel. De Khâgne à Normale, il est envoûté par cette « langue étrangère »(242) de la philosophie, séduit par « l'harmonie esthétique des constructions intellectuelles » et captivé par le « déclic mystérieux » annonçant l'ouverture « des portes de ce royaume » mais n'envisage jamais « de tenir boutique de philosophie » :

Beaucoup m'ont aidé, dit-il, et je leur en garde de la gratitude : Laplanche, Pontalis, Deleuze. Mais il n'y avait pas grand-chose à faire. J'étais léger. Et un peu bouché. D'ailleurs, mon scepticisme m'aurait gêné. Pourquoi diable penser ceci plutôt que cela ? J'avoue que les idées me plaisaient, me plaisent moins pour leur justesse intrinsèque- qu'est-ce que la vérité ?- que pour la griserie qu'elles procurent ... J'ai toujours, je dois le dire, gardé la nostalgie de l'attitude philosophique, une attitude que j'aurais été bien incapable d'assumer complètement. (243-245)

S'il parle de scepticisme, c'est que la prétention des divers systèmes philosophiques à la vérité absolue accompagnée, à chaque fois, d'une rigueur dans les analyses et d'une interprétation pointue de l'Être, le laissent sur sa faim et lui

donnait ce qu'il appelle après Aragon, « le vertige du monde ». Parmi tant de spéculations contradictoires, une perte de spontanéité et une absence de « limitation » semblaient frapper l'apprenti philosophe comme une vraie indisposition le poussant à s'interroger : «... comment choisir entre plusieurs métaphysiques, et d'ailleurs comment se fait-il même que plusieurs métaphysiques soient possibles ? » (240) Il apprend donc à tout mettre en question et à vivre une certaine inquiétude intellectuelle, incapable qu'il était de se choisir une doctrine et d'y tenir. Sa sensibilité métaphysique ne tarde pas, néanmoins, à s'aiguiser sur le « discours formidable » de son maître Hyppolite² dont la rigueur conduisait « au-delà des apparences »(242) et où lui est tendu le bout du « fil de labyrinthe » qui parcourra son œuvre jusqu'au roman publié en 2010, *C'est une Chose Étrange à la Fin que le Monde*. Dans *Garçon de quoi écrire*, d'Ormesson offre une description de ce moment clé :

Son terrain de choix, c'était l'idéalisme allemand. Nous nous sommes attardés sur Kant, mais aussi sur Fichte, Schelling, et surtout Hegel. Il nous montrait l'odyssée de l'esprit dans l'histoire...Les mots, les idées, cette façon de les agencer ensemble...Cette impression que nous communiquait Hyppolite que tout cela avait un sens. *J'ai fini par voir l'esprit agissant dans l'histoire sous l'aspect d'une splendide déesse*, un peu salope peut-être, suscitant batailles et révolutions, voyant naître et s'éteindre les civilisations. Quand j'étais d'humeur moins profane, je la voyais plutôt comme la *chekhina*, qui est dans la théologie juive

la présence spirituelle de Dieu, une sorte de Saint-Esprit, mais en forme féminine. (242-244)

C'est l'essence de la métaphysique elle-même qui se déployait en spectacle devant ses yeux. Est mise en relief une *substance* qui parcourrait l'univers de la pensée et agirait comme condition de possibilité pour le travail de l'intelligence³ qui « consiste à essayer –toujours en vain, bien entendu- de découvrir un *sens* à notre aventure collective et individuelle. »(*Odeur 77*) Cette même idée qui enthousiasme d'Ormesson et répond à son exigence de *sens*, nous pouvons la retrouver dans « Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique » (1962) où Hyppolite insiste sur la valeur d'un périple en terre de philosophie si l'on veuille comprendre « l'élan qui porte la conscience humaine vers le monde » (Hyppolite II, 998). Loin d'y voir une chaîne événementielle ou une causalité explicative, une genèse de la pensée métaphysique est nécessaire à la réflexion philosophique afin de « réactiver un sens intentionnel englouti dans la pensée »(1001). Et, c'est cette nécessité qui fait la différence entre philosophie et science puisque cette dernière est capable, une fois arrivée à maturité, de dissoudre sa propre histoire. Écoutons Hyppolite expliquer l'importance d'une telle initiative:

Si nous pouvons comme nous le voulons poser la question de l'essence de la métaphysique, c'est parce que nous pouvons répéter son histoire depuis les penseurs de la Grèce jusqu'à la réflexion critique qui mit en question la métaphysique elle-même, et au positivisme qui substitua l'anthropologie à l'ontologie. Cette répétition

d'une histoire nous permet d'interroger la métaphysique, de déceler le sens de cette pensée philosophique qui l'habite...(999)

Et, il ajoute plus loin :

...il faut une historicité pour comprendre la notion de sens, et la totalisation sans laquelle les analyses des sciences positives se dissoudraient dans une multiplicité et un éparpillement. Mais cette totalisation ne saurait s'attribuer à un cogito abstrait, il y a, comme l'apercevait déjà Hegel...une relation première de l'homme à la nature qui enveloppe la pensée, et à laquelle elle doit se référer. Mais cette unité est à la fois originaire et synthétique, elle n'est pas un immédiat qu'on découvre, elle n'est pas non plus un jeu logique, une dialectique abstraite. (1002)

À un moment de l'Histoire où la philosophie subissait une marginalisation de plus en plus gagnante et où le nihilisme devenait un divertissement intellectuel se targuant d'avoir détrôné, dépassé ou déconstruit la métaphysique, Hyppolite- grand spécialiste de Hegel, maître de Foucault, Deleuze, Derrida et d'Ormesson et envers lequel leur dette reste immense selon l'aveu de Foucault lui-même⁴ - ne pouvait que voir l'incompréhension et le malentendu qui entouraient le discours de la sagesse, lui imputant l'angoisse du *nihil*, de la perte de tout fondement. La métaphysique est obligée à scruter son essence sous l'influence d'une scientificité structuraliste confondant savoir et interprétation. Comme discours *non-fondé*, la philosophie se trouve, de ce fait, emmurée au milieu des idoles de l'immanence. Hyppolite nous invite donc, comme le décrit d'Ormesson, à examiner « l'odyssée de l'esprit dans

l'histoire » (*Garçon* 242) afin d'en dégager le sens, surtout que l'équivoque semble remonter bien loin qu'il faudrait aller chercher ses racines chez les Grecs. Dans « Réflexions sur l'essence de la métaphysique », Jean Granier essaye d'élucider ce problème :

Pourquoi le destin de la métaphysique culmine-t-il ainsi dans la version structuraliste de la scientificité ?...la métaphysique a pour essence d'être la philosophie elle-même en tant que la philosophie s'est élaborée, depuis les Grecs, sur l'équivoque d'un projet de connaissance qui, parce qu'il confondait savoir et interprétation, devait fatalement s'achever sur le triomphe de la scientificité, où l'Être est englouti dans la logique absolue, à la faveur d'une promotion de la subjectivité qui finit elle-même par s'abolir dans l'inconscient des structures. Les autres caractères de la métaphysique, dont Kant, Nietzsche, Marx, Heidegger ont pu faire l'analyse critique, dérivent de cette équivoque initiale. La domination moderne de la scientificité, qui accompagne la subordination de toute connaissance à l'esprit de la logique hégélienne, apparaît alors comme l'ultime figure de la métaphysique. Elle est le nihilisme, puisqu'elle révèle le néant qui servait de pseudo-fondement à la philosophie, au moment où elle courbe le monde sous le joug de la scientificité. (446)

C'est l'image d'une certaine continuité, courant d'un bout à l'autre de la métaphysique, qui s'impose dans ces lignes. Elle met ensemble non seulement les courants hétérogènes –anciens et modernes- mais aussi, elle fait descendre de cette

même lignée le nihilisme radical qui guette la philosophie dans le but de l'achever. D'ailleurs, selon d'Ormesson la pensée elle-même est un « absolu très relatif...elle s'appuie sur le passé pour le nier avec plus de force, elle se développe, elle se trompe plus souvent que de raison, elle dit n'importe quoi. » (*Presque Rien* 158-159) C'est, aussi, l'éclatement ou le fait de réfléchir uniquement sur des détails isolés de l'existence, sur « des fragments de l'être » (*Douane* 247), qui s'amplifie comme un « phénomène d'écho » au point de supprimer jusqu'à la possibilité de penser philosophiquement. Cette annulation semble en quelque sorte conforme à l'idée de progrès moderne et sa compagne la Fin de l'Histoire.

I.1 Le continu dans l' « *odyssée de l'esprit* » :

D'Ormesson, imprégné de la pensée d'Hyppolite, décide de mettre en spectacle la continuité qui traverse la pensée occidentale. Il nous invite à le rejoindre dans son examen rigoureux, quoique dissimulé sous une parole aisée et un semblant de simplicité, de la tradition philosophique en danger de disparition. Accompanyons-le en nous penchant soigneusement sur sa parole afin de la déplier et de mieux apprécier les idées qui y déferlent:

Jamais la philosophie n'a été à pareille fête, écrit-il. On a pu soutenir que Hegel fermait le grand cirque de la philosophie qui avait été ouvert par les présocratiques et inauguré sous les acclamations de la foule par Platon et Aristote. Avec Husserl, avec Jaspers, et d'abord avec Heidegger, il ya encore de jolis numéros après la fermeture officielle. Il y a surtout deux bouquets éblouissants qui closent le feu

d'artifice -ou peut-être d'artifices : le premier est tiré par Marx, et le second par Nietzsche. (296-297)

Fermeture d'un cirque ? Décrire la fin de la philosophie de cette manière ne peut que souligner le côté frivole⁵ de cette aventure de la raison. Mais, se pourrait-il qu'on n'avait que des solutions fausses à une question vraie? Il est possible que la superstition moderne du nouveau (Compagnon, *Cinq paradoxes* 11) ait poussé le sens à s'excéder au point de non-retour. Une « quête épuisante d'un sens derrière le sens qui n'est jamais le bon » (225) comme la décrivait Lévi-Strauss dans *De près et de loin* offre une cause plausible et montre par ailleurs une hantise des origines derrière l'obsession de la fin.

I.1.A. Aux origines de la philosophie: Des présocratiques à Aristote.

En remontant aux présocratiques, Jean d'Ormesson esquivé le problème que pose le *commencement* à la tradition philosophique et que présente Sassi dans « La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition »: « Si nous nous demandons de qui ce « père » de la philosophie est le « fils ». Nous entrons en effet sur le terrain mouvant du mythe : en particulier du mythe cosmogonique, qui d'une part étend ses ramifications bien au-delà du seuil marqué par la cosmologie des Ioniens, et d'autre part plonge ses racines fort loin en arrière, au point qu'il faut les rechercher *ailleurs*, en Égypte ou au Proche-Orient. La question du *quand* de la philosophie s'entrelace alors à celle de son *où*, et l'exploration du contenu intellectuel du mythe met en péril le paradigme de l'origine grecque de la raison philosophique.» (56-57) Notre auteur adopte donc la perspective évolutionniste de la pensée grecque, celle qui considère Socrate comme l'initiateur d'un retournement humaniste rompant avec les enquêtes

naturalistes de ses prédécesseurs. Autrement douteuse, cette perspective s'avère nécessaire à l'ancrage de son interrogation métaphysique surtout que c'est cette hypothèse qui a offert la base à la construction de l'édifice philosophique en occident.

Certes, des Présocratiques à Heidegger la philosophie occidentale a subi de profondes transformations et si l'on suivait l'ordre des changements concernant le traitement de l'Être, on risquerait de tomber dans un pluralisme néfaste. Mais une ligne directrice se détache de cette « fameuse généalogie » (*Douane 299*) pour exposer le processus de radicalisation de la subjectivité individuelle qui la coupe du monde des idées annonçant ainsi la fin de la transcendance. Avec la pensée présocratique, les noms divins issus du polythéisme grec se transforment en entités abstraites et de ce processus sort l'Être. « Auréolé d'une sacralité énigmatique » (*Granier, Intelligence 50*) et portant en creux la trace de l'absence du divin, il ouvre le chemin devant un discours philosophique capable de traduire en idées l'ensemble de l'expérience humaine dans le monde. Le « spectacle du changement » (*Chose 58*) sur lequel règne l'éphémère, les pousse à réfléchir sur la nature de ce « noyau obscur » (59) qui semble persister. Deux hommes restent aujourd'hui comme les deux pôles symboliques de toute possibilité philosophique en occident : Héraclite et Parménide. D'Ormesson explique :

Héraclite que les anciens Grecs avaient déjà surnommé l'Obscur...met l'accent sur la lutte et la tension entre des forces opposées de la nature qui ne cessent de se combattre...Pour lui la seule chose qui persiste à travers le changement, c'est le changement lui-même...Il est le philosophe du multiple, des contraires, du devenir, du combat, de

l'écroulement et du changement....Pour Héraclite, tout bouge, tout change, tout s'écroule. (60-61)

Parménide se trouve de l'autre côté de la pensée, naviguant dans le sens contraire :

Contemporain et adversaire farouche d'Héraclite, Parménide voit bien que le monde autour de lui ne cesse jamais de changer. C'est un monde d'apparence et de l'apparence ne peut surgir la vérité. La seule vérité tient en deux mots : « l'être est. » Si l'être est, il est impossible que le non-être soit. Le non-être ne peut pas être pensé. Il ne faut même pas en parler...Unique, incréé, immuable, absolument calme, l'être est parfait à la façon d'un cercle ou d'une sphère. (60)

Entre abstraction absolue, nostalgie du divin et flux du devenir, L'Être souffre d'une ambivalence originaire et expose la connaissance à une certaine précarité. Aussi, Platon - « sous le couvert de Socrate qui est à la fois son modèle et son porte-parole » (67) comme le précise d'Ormesson - cherche-t-il à doter la connaissance d'un fondement qui la protège des illusions en séparant les Idées du monde sensible, tout en faisant de la Transcendance des Idées (donc du transréel) la condition de l'unité du réel. « Avec sa théorie des « Idées »...qui, cachées dans l'absolu, sont la vraie réalité, la réalité dont dépend l'être des choses dans le monde, Platon est un disciple de génie de ...Parménide qu'il admire et qu'il dépasse de très loin. » (61) Après une brève assimilation platonicienne de l'Être éternel, immobile et séparé, à l'État ultime de la philosophie première- équivalent du Dieu de la théologie, Aristote décide d'investir la pensée de l'Être d'une certaine autonomie en la transformant en science de l'être en tant qu'être. Il s'agit d'un système articulé autour d'une *cause*

première et où la forme détermine la matière et lui permet de passer d'un *être en puissance* à un *être en acte* :

Aristote, explique d'Ormesson, est le premier à construire un système rigoureux où tout le savoir de son temps est rangé et organisé. Il donne forme à ce savoir et cette forme, en retour, imprègne de son sens toute la matière qu'elle contient...

Ce qui occupe et Aristote et Platon, qui croient l'un et l'autre à une réalité dissimulée derrière les apparences, c'est la doctrine de l'être, c'est l'ontologie. Platon cherche l'être dans le ciel des Idées éternelles et immuables où Socrate espère se rendre après sa mort. Aristote, avec le jeu de la matière et de la forme, des causes et des effets, fait descendre sur notre Terre et dans la vie de chaque jour un peu de la perfection secrète de l'être. (69-70)

Ainsi, en essayant de concilier l'essence universelle avec l'individuel concret, la science de l'*être en tant qu'être* d'Aristote s'articule avec la théorie de la substance et produit une hiérarchie selon laquelle la référence à l'Être diffère selon les catégories de significations. D'Ormesson a raison de souligner l'importance de cette descente de l'Être sur terre car il en résulte une situation aporétique puisque l'Être se voit délayé en essences individuelles incompatibles avec sa nature d'essence commune. Gilson souligne cette aporie dans *L'Être et l'Essence* : « Entre ces deux métaphysiques, il semblerait qu'on fût tenu de choisir. On ne voit pourtant pas qu'Aristote l'ait fait... » (84) Position équivoque qui crée un espace dans la philosophie occidentale permettant une « *métaphysique immanente*, pour laquelle il

ya bien dépassement du monde vers un fondement situé au-delà de l'expérience, mais ce fondement reste *apparenté au monde*, il conserve un sens exclusivement mondain...Le résultat, c'est que le monde seul est véritablement pris en considération, soit qu'on le condamne au nom d'un pessimisme existentiel, soit qu'on le glorifie au nom d'un optimisme rationaliste. » (Granier, *Intelligence* 54).Et, grâce à la logique moderne, la philosophie quitte son statut d'« œuvre classique du génie » pour se plier aux calembours des « technocrates de la logique » (24).

I.1.B. Le technocratisme logique :

On s'éloigne de la logique aristotélicienne soucieuse de saisir la logique du « monde perceptif » (Granier, *Discours* 194) à la recherche d'une structure *a priori* et immuable de l'esprit. Est même frappée de désuétude la logique dialectique de Hegel voulant résoudre les antagonismes de l'expérience vécue dans la scientificité des synthèses cohérentes qui débouchent sur le Concept absolu. A cette clôture, estimée inflexible, de la pensée métaphysique s'oppose une logique ouverte, plus moderne encore, fruit d'une collaboration avec les mathématiques. Capable d'élaborer un nombre infini de modèles afin d'accommoder la complexité des faits qui se présentent à la conscience, cette logique maximise l'immanence : « Une logique, donc, qui associe le pouvoir de progresser et de s'adapter à toutes les exigences de l'analyse parce qu'elle détient le critère objectif de la *limite*, tandis que l'ancienne logique croyait atteindre la vérité en s'enfermant dans une totalité dogmatique et illusoire, celle d'un absolu-substance ou d'un absolu-sujet. » (17)

En s'intéressant au « style galiléen » et à « la nature comme *universum* mathématique » (Husserl 33), Husserl espère réaliser des modèles abstraits et

mathématiques de l'univers. Ainsi, sa *réduction phénoménologique*, conciliant l'idéal du concret et l'idéal mathématique, enferme la transcendance dans l'immanence de la conscience. La rigueur des déductions logiques se superpose au sens du concret pour ramener tout pouvoir d'élucidation à la conscience de soi. La subjectivité⁶ devient transcendantale dans son mouvement d'auto-éclaircissement et les cartes de la donation de sens devraient se jouer au niveau de l'intersubjectif. S'inspirant en partie de Husserl, Jaspers perçoit l'individu, conscient de sa finitude, comme la mesure de l'être. Parce qu'entouré de situations limites comme la mort, la souffrance et l'échec, il est capable d'interpréter les signes et les chiffres d'une transcendance possible afin de décider du sens ou du non-sens de son existence. D'Ormesson semble résumer l'influence du logicisme dans *La Douane de Mer* : « Il est permis de soutenir que l'être s'est réfugié dans la grammaire et la mathématique. Dans la souffrance, aussi, dans l'étonnement, dans la surprise, dans le vide. Dans le dénuement et dans les signes. » (249) Mais la course ne s'arrête pas là...

I.1.C. La métaphysique immanente :

Cette posture prend tout son essor avec Heidegger, disciple de Husserl, chez qui l'élaboration spéculative est limitée à penser la *Vérité de l'Être* ou l'être de l'être lui-même dans le but de moderniser le sens de l'ontologie fondamentale. Le monde, l'étant, devient le lieu de toutes les significations et seule une phénoménologie de l'existence humaine, de l'être-là (*Dasein*), pourrait examiner la déréluction et l'angoisse qui y règnent. C'est en faisant l'expérience authentique du néant et en découvrant sa finitude essentielle que l'être-là s'ouvre au dévoilement de la vérité de l'être. Vérité que souligne d'Ormesson dans *C'est une Chose Étrange à la Fin que le*

Monde : « Nous vivons surtout pour mourir. Heidegger, au siècle dernier, nous l'a ressassé jusqu'à plus soif : l'homme est un être-pour-la-mort. » (243) Grâce à Heidegger et son *être-là*, il ne reste à l'homme que quelques buts transcendants chargés de lui faire accéder au dépassement de soi dans le contexte du néant puisque « ...le transcendantal ne fait que créer l'*horizon de l'être* tel qu'il nous apparaît sous la modalité de l'*étant*. *Nous ne sortons pas du monde*, et ce qui s'ouvre devant la conscience, c'est seulement *ce monde*... » (Hyppolite, II 593)

La conscience intellectuelle se trouve ainsi bloquée dans sa détermination d'investir la vie d'une charge valorielle et manque, par la suite, de contempler l'Être dans son ampleur. La « folie des hommes » (*Douane* 247), selon d'Ormesson, est d'entrer dans la *prose du monde*, comme l'appelait Hegel, d'adorer « des fragments de l'être » et d'oublier « la cause et la source et le garant et la fin » (247) :

La vie, cette vie unique et irremplaçable que nous mettons au-dessus de tout, cette vie qui nous est sacrée, cette vie qui règne, sous forme de conscience, de pensée, de science, sur le monde et sur l'univers, il n'est pas exclu que cette vie ne nous ait été donnée que pour camoufler l'être. La vie est manifeste. L'être est caché sous la vie, sous la matière, sous les lois de l'univers...L'être n'est pas ce qui apparaît, ce qui bouge, ce qui change, ce qui s'en va. *L'être est ce qui est...* dans ce monde de délire, réglé par le hasard et la nécessité, la vie, à jamais, l'a emporté sur l'être. La vie est devenue si riche, si puissante et si riche, qu'elle a refoulé l'être dans des abîmes obscurs... On ne voit

que le monde et la vie. On n'entend que le monde et la vie. On ne parle que d'eux. On ne sent qu'eux. (248-249)

La *métaphysique immanente* occasionne la clôture de la spéculation ontologique, mais la radicalité de la crise moderne ne s'établit qu'avec la prétention de la science au rôle d'instance législatrice pour l'ensemble de la connaissance humaine. « Tous les échecs de la métaphysique viennent de ce que les métaphysiciens ont substitués à l'être, comme premier principe de leur science, l'un des aspects particuliers de l'être étudiés par les diverses sciences de la nature.» (Gilson 9). Remarquons l'usage du mot science en référence à la métaphysique! Rien d'étonnant et d'Ormesson souligne la familiarité des philosophes avec les méthodes et les problèmes de la science : « La métaphysique et la philosophie ont régné pendant des siècles, de saint Augustin à Hegel et de saint Thomas à Karl Marx. Régné sur quoi, d'ailleurs ? Sur les sciences. Renan disait de la métaphysique que c'était « La plus ennuyeuse des sciences inexactes ». Mais c'était la fin du règne. » (Saveur 240)

I.1.D. Déclin de la théologie et tentation épistémologique :

Tout comme dans l'histoire politique, la souveraineté des idées fut contestée par ce qui constituait une partie intégrante de son autorité: « Les sciences se sont révoltées contre la métaphysique, elles sont passées d'une soumission (qui avait aidé à leur progrès) à une espèce d'autonomie, puis à l'interdépendance qui n'était qu'une formule, et puis à l'indépendance complète. Et aujourd'hui les sciences tendent à dominer la philosophie. » (240-241) L'acheminement est de fait intéressant à examiner et d'Ormesson ne manque pas de complaire à ses lecteurs en essayant de leur éclaircir ces méandres philosophiques:

Essentiellement activité spéculative sur l'ontologie, la philosophie cède à la tentation épistémologique de la science avec le déclin de la théologie qui régente la culture occidentale sans toutefois rompre complètement avec son héritage d'*hétéronomie*. D'ailleurs cette tentation ne lui était pas tout à fait étrangère et la pensée la rencontre dans le tissu théologique même, comme le précise notre auteur:

Quelles que puissent être les opinions professées à l'égard d'une institution humaine qui a duré d'ores et déjà plus longtemps que toutes les autres, force est de reconnaître la grandeur et l'intelligence du christianisme : il laisse Dieu où il est, c'est-à-dire ailleurs, et il transfère à l'homme le pouvoir de régner sur le monde, de le changer et d'attendre la fin des temps. (*Chose* 206-207)

Ici Jean d'Ormesson rencontre, en quelque sorte, la pensée de Marcel Gauchet qui, structurée⁷ autour de l'histoire de la *religion*, voit dans la tradition chrétienne un véritable creuset de modernité, offrant les conditions de son propre dépassement. Dans *Le Désenchantement du Monde*, Gauchet fait remonter les racines d'un tel revirement au « facteur matriciel et déterminant » fourni par les « potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme. » (II) Nous reviendrons plus tard dans notre étude sur les répercussions collectives du déplacement du contenu théologique dans le politique. Mais qu'on nous permette ici d'ouvrir une parenthèse rapide afin de mettre en valeur le transfert sur la raison de l'infinité divine, dans sa version chrétienne, comme catégorie opératoire moderne.

La *ressemblance*⁸, cette notion-clé qui se trouve au carrefour de ces déplacements, semble relever à la fois de la métaphore et du concept comme le

montre Nanine Charbonnel dans « Métaphore et philosophie moderne ». Oscillant entre *hétérogénéité radicale* et *univocité d'être*, la *ressemblance* renvoie son origine théologique où la relation entre l'homme et Dieu varie selon les perspectives des scholastiques : d'une part on souligne un rapprochement sur fond de distinction créateur/créature (ressemblance métaphorique, donc extra-générique), de l'autre on insiste sur l'homogénéité d'une création conçue à l'image de son créateur (ressemblance intra-générique).

La dissension entre Augustin et Thomas d'Aquin offre, selon d'Ormesson, une illustration de cette divergence. Bien qu'ayant en commun la foi, « cette vision intérieure de l'univers » (*Chose 76*), les deux s'opposent sur le plan des schémas choisis. La souplesse augustinienne, proche de la « démarche fluide d'un Platon »⁽⁷⁷⁾, favorise la grâce et considère que la foi collabore avec la raison, don de Dieu, afin de guider le croyant dans le monde. Aspirant à un savoir systématique selon le modèle aristotélicien ramené en Europe après un détour par la pensée arabe, Thomas d'Aquin ambitionne de réaliser une synthèse entre l'univers éternel d'Aristote et la conception judéo-chrétienne d'un monde créé par Dieu. Sa vision établit un ordre remontant la chaîne des intermédiaires allant des êtres jusqu'à Dieu en passant par les anges ou « mécaniciens du ciel »⁽⁷⁷⁾ Les deux schémas ont laissé, comme l'explique d'Ormesson, leur marque sur « la question des rapports entre la foi et la raison » ⁽⁷⁶⁾ :

Pour Augustin, la Cité de Dieu où règne la grâce est coupée de la Cité des hommes abandonnée aux intrigues et au mal, à ce qu'il y a de pire dans la raison. Pour Thomas, au contraire, il y a continuité

entre le ciel et la terre. Le sens du tragique, de la déchirure, de la coupure lui est étranger. Il resserre entre l'Église et l'État les liens rompus par Augustin.

Philosophe de la grâce et de la prédestination, saint Augustin, au loin, mènera aux jansénistes, à Port-Royal, à Pascal. Partisan des anges et de la résurrection des corps, mais attaché à l'expérience et à toutes les continuités hiérarchiques des choses de ce monde, saint Thomas marquera de son empreinte et façonnera plus que personne la doctrine de l'Église catholique. (78)

La Loi de l'Ancien Testament s'était ouverte aux mystères de la foi avec Saint Paul et sa postérité (75) dans un acte similaire à celui des présocratiques qui, comme nous l'avons souligné plus haut, en cherchant « quelque chose qui dure derrière les choses qui changent » (59) introduisent dans la pensée occidentale l'image toute puissante d'une « continuité perpétuelle » (Gauchet, *Révolution* 23). En tant que discours, la parole philosophique, tout comme la Parole, confère au langage un certain pouvoir ontologique où les mots sont capables de révéler les vérités cachées. Mais, comme le remarque Nanine Charbonnel dans *Comme un seul Homme*, « il faut ajouter que si la « continuité perpétuelle » est sans nul doute « un décalque de l'éternité divine », toutes les supputations sur sa plénitude future sont davantage encore rendues possibles par l'identification au Christ. » (II, 538). Plus qu'un rapport à l'au-delà, il ya une eschatologie collective et une certaine puissance éternelle et régénératrice qui habitent la communauté chrétienne, lui donnant de soi une représentation directrice qui ne cessera pas d'être opérante même au moment des

rationalisations-sécularisations. Cette dimension analogique semble offrir à la pensée moderne ses schèmes métaphoriques comme le propose Jean-Luc Marion : « la modernité qui sépare décidément la théologie rationnelle (métaphysique spéciale) de la théologie révélée, et ceci, grossièrement, de Descartes à Kant, resterait pourtant déterminée par une question – l'analogie – propre à la théologie chrétienne, puisque issue du problème des noms divins.»(18)

L'analogie chrétienne détermine ainsi le caractère théologico-philosophique de la raison jusqu'à dans sa lutte pour son affranchissement. La raison semble s'approprier le message chrétien de la substitution salvatrice qui affirme que « le salut consiste dans la *bonne* substitution, la mise-à-la-place de celui qui n'est pas à sa place, par celui qui peut prendre toutes les places » (Charbonnel, *À sa place*142) Que la substitution soit la *bonne* est une affaire critique puisqu'elle peut donner le jour, en cas de dérapage, à des « déplacements usurpateurs. » (143) Ceci dit, nous pouvons maintenant mieux comprendre la connotation chrétienne dans la confrontation entre science et philosophie. Cette confrontation qui mènera éventuellement au nihilisme ou perte de fondement en philosophie.

I.1.E. Le règne du scientisme :

Dans sa rupture avec le théologique, la philosophie se déclare donc *savoir absolu* étayé sur un raisonnement logique mais ne cesse de légiférer pour l'existence humaine du haut d'une Transcendance, ce qui est foncièrement incompatible avec la méthodologie scientifique. C'est le rêve hégélien de l'identité de l'être et de la logique où la conversion de toute pensée en « dialectique idéaliste » (*Chose* 62) révélerait un esprit absolu similaire à celui de la théologie chrétienne. Toutefois, en

érigeant la *scientificité* au rang d'idéal, la pensée métaphysique répond à la tendance évolutionniste moderne incarnée par la prophétie de la rationalité absolue divinisée en Valeur. Elle prépare sa propre ruine en oubliant que le vrai artisan du triomphe scientifique est le principe d'objectivité empirique. Ne pouvant voir que ce qu'elle examine selon sa propre législation rationnelle, la science est incapable de retrouver dans les résultats de ses enquêtes ce qui a été éliminé au départ :

La science nous a plus appris en cent ans que les centaines de millénaires depuis la naissance de notre pensée. Elle ne nous a rien appris sur notre mort, sur le temps et sur l'éternité....Médecins, psychiatres, biologistes, physiciens ont le droit de me regarder avec pitié et de m'accuser de parler de ce que je ne connais pas... (*Qu'ai-je* 324-325)

La réaction de la science à la volonté méthodique d'une philosophie préoccupée par l'infini était donc celle de s'allier aux mathématiques. Son but était d'essayer de convertir toute activité réflexive en connaissance objective, grâce à l'application du système analytico-logique. Le dessein de détruire la philosophie devait s'ensuivre à cause de l'incertitude intrinsèque à son discours qui suit à la piste des problèmes pérennes irrésolus et auxquels on ne cesse de retourner. Le cercle spéculatif devait être rompu car il entraîne un dédoublement du même et de l'autre; l'altérité n'est qu'un moment dans le *speculum* ou miroir de la réflexion et on ne tarde pas à se rendre compte que le même c'est l'autre (du même). La spéculation métaphysique se voit ainsi délaissée au profit d'une préhension matérielle. Cette destitution est d'ailleurs partagée par toutes les sciences dites humaines parce que les

modèles abstraits utilisés pour étudier la plupart des faits humains ne satisfont pas les critères des sciences dures. L'un des critères les plus importants étant celui de la « falsification » ou asymétrie entre prémisses et conséquences. Une vraie science doit s'accorder les moyens de réfuter ses propres hypothèses et théories en vue de les confirmer ou de prouver leur fausseté. Cet aspect est particulièrement souligné dans *La Douane de Mer* où l'esprit de O, l'auteur mort à la première ligne, essaye d'expliquer le monde des hommes à A, un esprit venu d'Urql, dans une lointaine galaxie, et chargé d'écrire un rapport sur la terre:

La science répond à un désir, à une curiosité, à des besoins. Elle a tout bouleversé. ...Si tu revenais dans vingt ans... ce n'est pas à un homme comme moi que tu demanderais de t'aider : c'est à une machine...Mais elle ne ferait rien d'autre, naturellement, que de te rendre, transformé, développé, accéléré, dans un autre ordre et à un autre rythme, ce que tu lui aurais déjà donné. Le mot d'ordre de la science, son cri de guerre, son refrain, c'est le succès. Elle s'y connaît en succès. Elle réussit tout ce qu'elle touche. Elle est un levier formidable. Mais c'est un levier aveugle. (*Douane* 340)

I.1.F. Scientisme et dialectique de la renonciation.

Entre prodigieux progrès et « intelligence aveugle » (Morin 19), le paradoxe de la science est qu'elle a revêtu pour longtemps les habits de l'espérance avant de révéler par dessous une angoisse qui ne cesse de miner toutes ses promesses. Une confusion entre espoir et espérance semble assiéger la mentalité moderne.

L'eschatologie humaine, venue remplacer la religieuse, s'investit dans les prouesses technologiques et leur confère un rôle messianique. Mais, l'espoir est pour l'espérance ce que le transcendantal est pour la Transcendance. Du coup, le bonheur devient œuvre d'élus technocrates affairés, dans une sorte de religion de substitution où l'attente du royaume tombe dans un futur proche-ou presque. D'Ormesson ne s'empêche pas de faire des prédictions sur la surhumanité :

Mais puisque, dans trente mille ans, les hommes seront des surhommes, non parce qu'ils seront supérieurs à ce que nous aurons été, mais parce qu'ils *auront renoncé à être des hommes* au profit de machines de plus en plus raffinées et de plus en plus efficaces qui en feront des surhommes, la tâche surhumaine sera tout de même *accomplie*. (Douane 316)

De quel surhomme parle notre auteur ? Est-ce du surhomme nietzschéen dont la venue est annoncée par un chant de joie marquant la fin du « dernier homme » incapable après la disparition du dieu exigeant d'agir par lui-même ou de créer des valeurs nouvelles ? Le surhomme se confond-il ici avec le « dernier homme », cette victime des clabaudages des propagandistes et dont l'existence se résume dans une quête interminable d'un bonheur de masse et dans une aspiration passive à une coïncidence fortuite du sens et de l'être ? Ou bien serait-il autre chose ?...Peut-être cette « ultime figure du nihilisme, celle que Nietzsche aurait oublié de dessiner » (Granier, *Discours* 6). Il semble que l'idée d'une annulation de la philosophie aurait échappé à Nietzsche⁹ au moment où il faisait son pronostic : « Nietzsche n'a jamais pris en considération l'hypothèse que le nihilisme pourrait cesser d'être une question

et une tâche destinées à la philosophie pour devenir ce qui dévore la philosophie elle-même. Avec une confiance inébranlable, il annonçait : « Le temps viendra où la lutte pour le règne de la terre sera menée-et elle sera menée au nom de doctrines philosophiques fondamentales. »...le malheur enveloppé dans le phénomène du nihilisme risque d'être bien pire que celui dont s'alarmait Nietzsche. La dévastation prochaine de la Terre se révèle d'abord dans la dérision dont on accable la pensée. »

(6)

Comme nous l'avons vu plus haut, l'anticipation offerte par d'Ormesson risque de verser dans une contre-utopie réfléchi dans le miroir déformant de la science-fiction. Il se détache, néanmoins, sur ce fond catastrophiste une attitude de renoncement au statut d'*homme* qui ne manque pas d'évoquer une exaspération de la *dialectique de la renonciation*¹⁰ active à l'intérieur de la compulsion moderne. Il s'agit d'un principe générateur de dépassement en vue d'un *accomplissement* quelconque. Au cas d'un non-accomplissement, angoisse et culpabilité ruinent le bonheur prévu - un bonheur, bien entendu, très étroitement lié à l'atteinte d'un achèvement. La science s'avère un candidat parfait à la réalisation de telles fins sans toutefois garantir de vrai bonheur :

La science est en mesure de suivre n'importe quels chemins et d'en tracer de nouveaux. Mais sans savoir où ils mènent ni quel sera leur agrément. Ils iront tout droit et très loin. Mais ils ne suivront plus les rivières, ils ne seront plus bordés de platanes, ils ne courront plus à travers les vignes ou à travers les cyprès. Ils ne se perdront plus au petit matin dans des clairières inconnues. Le drame de la science, c'est

qu'elle trouve ce qu'elle cherche. Le bonheur des hommes vient souvent de leurs fautes, de leurs erreurs, d'Amériques inattendues qu'ils n'avaient pas cherchées. Les machines inventées par les hommes sont capables de tout faire et de tout donner-sauf du bonheur. Car le bonheur n'habite guère les maisons du succès. (*Douane* 340-341)

I.1.G. Espoir scientifique et perte du bonheur :

Le bonheur se fait rare dans l'âge de la science ? Se voulant plus qu'agent d'équilibre dynamique maintenant l'appétit d'interrogation et de découverte, l'aventure de la science, accompagnée de sa partenaire la technique, déclenche une série d'antithèses non résolues du genre cité par Raymond Aron dans *Les Désillusions du Progrès* (294). En plaçant l'ambition prométhéenne à l'origine de la modernité qu'il identifie au « progrès scientifico-technique »(282), Aron pose le problème du *non-moderne*. L'abondance des produits de ce progrès, surtout dans sa version enragée, nous reconduit au dilemme du sens puisque «l'interrogation sur le thème «l'abondance en vue de quoi ? » traduit en termes sociologiques l'interrogation éternelle : la quête du sens. » (340) Et nous voilà retournés en terre de la Vérité inconnue.

Iris, fille de Thaumás, semble oublier que ses origines sont dans l'étonnement qui « est cette capacité que nous avons à nous interroger sur une évidence aveuglante-c'est-à-dire qui nous empêche de voir et de comprendre ce qui est le plus immédiat. » (*Odeur* 75) Essayer de mesurer le progrès du bonheur humain à la lueur de toutes les

conquêtes remportées au cours de l'histoire humaine s'avère de ce fait superficiel et peu fructueux :

Mais dans cette quête sans fin d'un rêve qui se dérobe, les hommes touchent-ils au but ? J'en doute un peu...Car la folie des hommes est de croire que le bonheur n'est lié qu'au succès alors qu'il est lié aussi au rêve...Il est douteux que les hommes, qui ont fait, depuis quelques millions d'années, et encore plus depuis quelques milliers, et encore plus depuis quelques centaines, et encore plus depuis quelques dizaines d'années, des progrès prodigieux, et en vérité accablants, soient plus heureux aujourd'hui qu'ils ne l'étaient avant-hier...Le bonheur est autre chose qu'une masse de satisfactions, qu'une accumulation de succès et de plaisirs. Tout se passe comme si le bonheur était toujours un peu plus loin. (*Douane*339-341)

Il semble que la prédiction de Saint-Just s'est réalisée. Le bonheur est devenu l'*idéal* de la société régie par une rationalisation absolue dont la « normativité immanente » (Granier, *Discours* 32) fait office de Vérité à l'intérieur du système. Mais, n'est-ce pas excessif d'attribuer à la technique moderne un pouvoir de dévoilement de sens ? En tant que déploiement de la volonté de puissance, la technique peut-être considérée comme un phénomène déterminant de la modernité mais la considérer comme la voie vers un affranchissement ontologique reste à débattre.

Nous pensons particulièrement ici à Heidegger qui s'appuie, dans sa conférence intitulée « La question de la technique », sur l'étymologie grecque du mot

tekhnê ou « production du vrai dans le beau » (*Essais et Conférences* 46), pour déclarer que « la technique est un mode du dévoilement » (19). Elle participe de la *poiêsis* puisqu'elle « fait apparaître la chose présente dans la non-occultation » (28) et elle la dépasse parce qu'elle est provocation et « arraisonnement » incitant la nature à livrer son énergie latente. Tout comme les roues du devenir éternel, elle est révélation et « destin de dévoilement » (37) dont les risques sont nécessaires à l' « avènement de la vérité » (43) ou *alêthéia* héraclitienne. En tant que puissance libérée des cadres de la rationalité humaniste et déployée sans entraves, la technique offre de nouvelles voies pour l'*être-là* quitte à assumer les atrocités qu'elle entraîne. Le concept d'*advenir* (*Ereignis*) pousse ainsi à surmonter la conception instrumentaliste en direction d'une essence « ambiguë en un sens élevé. Une telle ambiguïté nous dirige vers le secret de tout dévoilement, c'est-à-dire de la vérité. » (44) Enthousiaste de la technique, qui prend dans sa conférence intitulée « Dépassement de la métaphysique » le sens de « métaphysique achevée » (92) parce qu'elle annonce le surhomme, Heidegger met donc le doigt sur le problème très moderne du risque et des attentes. Après un détour que nous avons jugé nécessaire, reprenons maintenant le fil du discours d'ormessonien sur la modernité technologique où il met ce paradoxe dans la bouche de l'esprit O:

Jamais les espérances n'ont été aussi grandes et aussi justifiées qu'au temps où je vivais. On faisait revivre les mourants, on allait sur la Lune, on chargeait les machines de travailler à notre place. Beaucoup s'imaginaient que la souffrance et la guerre seraient éliminées. Il n'y avait pas de bornes au pouvoir de la science. Un monde nouveau

naissait à la place de l'ancien. Et on se mettait, tout à coup, à regretter l'ancien. (*Douane* 341-342)

Son ton détracteur et nostalgique semble inaugurer une pensée réactionnaire.

Mais, d'Ormesson est prompt à se désister d'une telle position :

On dirait que le monde nouveau n'a plus le même charme que l'ancien. C'était moins bien avant, bien sûr. On avance, ça va mieux, on ne voudrait pas reculer pour un empire ni revenir en arrière. On tient à ses boutons et à ses robinets. Mais jusque dans le malheur du monde il y avait quelque chose que toutes les sciences et les techniques, avec leurs pouvoirs sans limites, sont incapables de nous donner. Quoi donc ? Peut-être simplement l'espérance. Par un paradoxe formidable, la science, longtemps, a été un autre nom de l'espérance. Peut-être faudra-t-il dire que l'espérance du succès était plus belle que le succès ? (342)

I.1.H. Une sensibilité antimoderne :

La nostalgie et le doute qui émanent de ces lignes paraissent donc s'enraciner dans la modernité elle-même et s'y impriment comme une résistance qui la parcourt pour mieux la définir en la distinguant d'un modernisme crédule, zéléteur du progrès. Cette posture n'est pas celle d'un préjugé contre le changement ou d'un rejet radical des conquêtes scientifiques mais s'approcherait plutôt d'une « sensibilité antimoderne » comme la décrit Antoine Compagnon (*Les Antimodernes* 9). « Les antimodernes-non pas les traditionalistes donc, mais les antimodernes authentiques-ne seraient autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne,

déniaisés. On se dit d'abord qu'ils devraient être différents, mais on se rend compte bientôt que ce sont les mêmes, les mêmes vus sous un autre angle, ou les meilleurs d'entre eux. » (8) Certes, la préférence qu'il accorde à Chateaubriand et à Pascal- l'influence d'un jansénisme paternel doux n'est pas à négliger- en plus de son penchant métaphysique, placeraient d'Ormesson dans la tradition antimoderne comprenant des figures comme Péguy, Proust, Baudelaire, Flaubert et Paulhan mais il s'en démarque par un goût pour le bonheur et pour la vie. Le « décor antimoderne habituel » (17) comprend une vision du monde inspirée par l'idée du mal et proférant un certain *pessimisme* qui se traduit par un *ton vitupérateur* et par différentes prises de positions parmi lesquelles : la politico-historique comme la *contre-révolution*, la philosophique comme chez les *anti-lumières*, la religieuse organisée autour du *péché originel* et l'esthétique dans sa préférence du *sublime*. (18) Ce cadre pessimiste ne figure point chez Jean d'Ormesson et se prouve incompatible avec son inclination au bonheur et à l'optimisme. Si antimodernité il y a, ce serait surtout sous le signe d'une délicatesse avec cet «impérialisme de la science » (*Saveur* 237) dont les triomphes ne sont que « des victoires à la Pyrrhus » (*C'était bien* 82). Le parcours est éblouissant, les réussites nombreuses et les explications entassées, mais il reste que la destination finale est douteuse et l'éradication des souffrances se double de l'invention d'un tas de nouvelles douleurs. L'ordre des choses ne dit plus rien. Et, dans cet effacement de frontières, il y a autant de désillusions que d'aspirations. Devant les menaces de l'avenir, les erreurs du passé s'effacent pour ne laisser voir que des charmes. « Le monde, plein de savoir et plein de lassitude, entre dans le désenchantement. »(*Douane* 343)

I.1.I. Les « cinq voyous » et la modélisation hypothétique.

La « médiocrité du bonheur » (*C'était bien* 88), produit de la course du progrès et de l'économie technico-scientifique, fait que le résultat ne coïncide plus avec l'Espérance du départ. La science est, aux yeux de d'Ormesson, « de la famille des traîtres : elle appartient de naissance au camp de l'espérance et il lui arrive de basculer dans le camp de l'horreur. »(90) L'aurore n'enfante plus que des nuits. Et, qui pis est, l'esprit d'exigence scientifique nourrit et optimise la tentation de la rupture¹¹ inhérente à la compulsion moderne :

Cinq voyous parmi d'autres, qui ont transgressé les bonnes manières et tout ce qui se faisait jusqu'à eux dans les meilleures des maisons : Darwin, qui saccage le passé de l'homme et remplace la main de Dieu par des bêtes répugnantes ; Marx, qui renverse l'ordre des choses, jette la vaisselle par la fenêtre et fait entrer le prolétariat dans les palais des philosophes, des archevêques et des rois; Freud, qui farfouille dans les alcôves et dans les nurseries pour ramener à la lumière le plus de secrets possible ; Picasso, qui défigure et détruit les visages du monde et de l'homme ; Einstein, qui bouleverse l'évidence, si harmonieuse et si simple, d'un espace et d'un temps en train de jouer chacun dans son coin, pour présenter un monde absurde où des observateurs sans scrupule remontent soudain dans le temps en s'éloignant dans l'espace. (*Douane* 300).

Transgresser, saccager, renverser, farfouiller et bouleverser, voici comment d'Ormesson exprime le *désarroi* causé par les moralités, jugées condamnables, de

certaines figures de la modernité. En privilégiant le style de la modélisation hypothétique (Hacking 182), la poussée scientifique de la raison semble manquer la vocation dont elle se réclamait, celle de « valeur praxéologique suprême » (Charbonnel *À sa place* 145) chargée de réaliser le salut moderne des hommes, leur Bonheur. Le « modèle du change créateur » (140), emprunt fait à l'eucharistie chrétienne et que s'était approprié la logique est soudainement mis à mal par une exagération du négatif. Une série de « déplacements usurpateurs » (143) font éclater les barrières génériques et amplifier le travail d'homogénéisation des hétérogènes. Mais l'Universel change de point d'ancrage et quant à l'Être, c'est le *nihil* qui lui sert de permutant. La thèse néo-platonicienne, héritière infidèle de Parménide et de Platon, selon laquelle « toute négation serait un refus de l'enfermement dans une essence » (206) paraît correspondre, comme l'a bien remarqué Emile Bréhier, à un fait psychologique qui, sans indiquer la perte d'une propriété positive, cherche dans la négation un pouvoir émancipateur, une volonté de puissance et une sortie des formes d'être éprouvées : « La négation signifiera donc ici non pas une sorte de privation, mais comme la liberté de toute essence » (Bréhier 265).

De Copernic à Newton, la mécanisation moderne de l'univers n'a pas vraiment pu détrôner l'essence/ressemblance théologique de la modernité. Certes Diderot avait annoncé dans *Le Rêve de d'Alembert* l'idée d'une chaîne des êtres et que « tous les êtres circulent les uns dans les autres... Tout est en un flux perpétuel... rien n'est de l'essence d'un être particulier... Naître, vivre et passer, c'est changer de forme » (138-140), mais il fallait attendre que la pensée antique regagne du terrain au XIX^e siècle pour voir un certain retour aux « constructions par hypothèse de modèles

analogiques » (Hacking 182). Ainsi, tout comme l'atomisme matérialiste de Leucippe, Démocrite, Épicure et Lucrèce, ancêtre du matérialisme moderne, le transformisme et sa fameuse descendante la théorie darwinienne de la sélection naturelle, sont des exemples de la modélisation hypothétique- dès lors que la non-immuabilité des espèces qu'elle devait supposer était loin de faire l'unanimité- et analogique parce qu'on trouve des analogies entre les hommes et les autres espèces à partir d'unités insécables et récurrentes. La conception *continuiste* en biologie vient rompre avec le *fixisme* en construisant des schémas taxinomiques gommant les êtres vivants dans une communauté d'origine. L'historique que trace d'Ormesson de cette tendance met en valeur le bouleversement éthique reproché à la posture darwinienne et rencontre en quelque sorte la pensée du Foucault des *Mots et des Choses*¹². Aussi, le gradualisme fixiste, marque d'un ordre naturel constant, chez Linné et Cuvier, ainsi que la continuité transformiste parallèle- « à partir d'origines distinctes »(*Chose*100)- des espèces de Lamarck, se trouvent-ils contestés par la continuité transformiste d'ordre généalogique de Darwin. Son hypothèse de l'apparition d'une variété à partir d'une autre antérieure rompt brutalement avec l'histoire naturelle qui s'occupait d'étudier « la mise en jeu par le créateur de quelques lois simples » (100). L'homme, n'est plus une exception parmi les espèces, il ne fait plus partie d'un Projet, il est simplement le produit de « modifications infimes, aléatoires et répétées où survivent les plus aptes et les mieux adaptés » (111):

...cet apôtre de la révolution la plus décisive des temps modernes...affirme que toutes les espèces vivantes descendent d'un ancêtre commun et qu'une sélection naturelle, inspirée de Malthus,

élimine les moins adaptés...tous les êtres sont cousins et partagent la même origine, d'une effroyable modestie. Darwin se garde bien d'évoquer dans son ouvrage la parenté entre l'homme et le singe. Mais nul ne s'y trompe... (102-104)

Les idées de Darwin qui ne tardent pas à se radicaliser en « lois » se caractérisent par un certain « pouvoir d'invasion » comme l'appelle Jacques Monod dans *Le Hasard et la Nécessité* : « ...on voit bien que les idées les plus douées du plus haut pouvoir d'invasion sont celles qui *expliquent* l'homme en lui assignant sa place dans une destinée immanente, au sein de laquelle il dissout son angoisse. » (209) De quelle angoisse parle-t-on ici ? De celle associée à la Faute, au Pêché Originel ? Ou de l'autre, plus profonde et plus durable, celle causée par une volonté de dominer toute sa vie, y inclut les moments d'arrivée et de départ existentiels, et l'incapacité de réaliser une telle préhension en présence d'un Créateur, Tout Puissant? De toute manière, en se débarrassant de Dieu, on met le « sort de l'être ...entre les mains des créatures. » (*Chose* 109):

C'est que, beaucoup plus que les systèmes de Copernic ou de Newton, le transformisme et la théorie de l'évolution constituent une révolution aux conséquences meurtrières pour la religion et la foi. L'homme n'est plus créé...il sort d'un processus sans volonté extérieure et sans cause, sans aucune finalité et dépourvu du moindre sens qui lui serait imposé du dehors...Au moment où l'homme découvre l'humilité de ses origines, l'orgueil l'envahit : la théorie de l'évolution a rendu Dieu

superflu... Semblable à toutes les espèces, l'homme n'a pas besoin de Dieu. (104-111)

Sans entraves, la liberté trouvée de l'homme devait l'apprêter à un envol sans pareil. Malheureusement, une angoisse existentielle persiste et la recherche du Bonheur se dénoue dans l'Attente ...mais de quoi ? L'absurde fait son entrée sur les ailes d'une absence...celle d'une fin dernière qui puisse justifier l'existence. Comme le dit Blanchot, « L'attente est toujours l'attente de l'attente, reprenant en elle le commencement, suspendant la fin et, dans cet intervalle, ouvrant l'intervalle d'une autre attente. »(36) Malheureusement, avec la Destination, les lois de l'évolution ont aussi dénué de sens le Commencement. « Il faudra attendre la deuxième moitié du XXe siècle, explique d'Ormesson, pour qu'il puisse être possible d'envisager une origine-une origine en vérité très lointaine, mais tout de même origine- à ce monde qui avait été considéré successivement comme clos et comme infini et qui, en fin de compte, n'est peut-être pas éternel. » (*Chose* 117)

Au XVIII^e siècle, l'indécision kantienne avait marqué le problème des commencements et des fins. Kant, avec sa révolution copernicienne, avait déclaré la présence de quatre antinomies irréductibles dont la première portait sur la nature du monde. Entre fini et infini, il avait constaté l'impossibilité pour la raison de trancher : « il n'est pas permis de se prononcer ni pour un monde fini ni pour un monde infini. »(117) Au XIX^e siècle, Darwin estompe cette aporie en lui soulevant le voile de l'importance et en faisant « sortir la vie d'une longue histoire qui s'étend sur des millions et des millions d'années » (116). Au XX^e siècle, Einstein remet le Commencement sur son trône d' « événement singulier » (126), couronné d'une

explosion primordiale à l'origine d'une expansion toujours active dans l'univers. Et, en 1952 ce « modèle standard de l'explosion primordiale » est déclaré en accord avec la Bible par l'Église catholique qui y voit « une sorte de revanche sur la redoutable théorie de l'évolution. »(134) Einstein reçoit quand même une place sur la liste des cinq voyous de d'Ormesson puisqu'en bouleversant le monde avec la théorie de la relativité générale, les principaux repères existentiels, l'espace et le temps, se trouvent pris dans un ballet cosmique où leur « relation difficile » (128) et leur interaction contribuent à l'absurdité du monde. Car, l'espace se trouve délivré de sa rigidité et invité, dans sa courbure, à conduire le bal de l'univers où le temps devient son complice dès que le mot de passe « vitesse » est prononcé : « Ce que découvre Einstein et qui heurte si fort notre sens commun, c'est que la vitesse dilate et allonge le temps et que la matière courbe l'espace. »(130) Ainsi, en courbant l'espace, l'homme possède un pouvoir sur le Temps qui était le dernier rempart ontologique infranchissable, mystère de l'Absolu et bouclier de l'Être.

La devise d'Héraclite « la nature aime à se voiler » semble ne plus tenir, bien qu'Ian Hacking y trouve la règle même du style, toujours « scientifique », de modélisation hypothétique, parce que la réalité prétendument retracée par les modèles est en principe voilée et cachée. Toujours est-il que la pudeur que reflète la gravure ornant le revers de la médaille du prix Nobel de physique et de chimie est contrastée par une poitrine nue. Isis, figure emblématique de la nature comme la décrit Pierre Hadot dans *Le Voile d'Isis*, perd son charme en se dévoilant pour révéler ses secrets devant le génie de la science. Le Sens souffre sous le poids de la modélisation hypothétique dont la crédibilité est constamment mise en question. Aussi

vraisemblables qu'elles soient, la plupart de ces hypothèses passent aujourd'hui encore pour des mythes : « À l'extrême fin du XX^e siècle et au début du XXI^e, une minorité de savants et de commentateurs scientifiques dénoncent pourtant encore le « caractère totalement incroyable » du big bang que « rien, ni dans la théologie ni dans la métaphysique, » ne dépasse en absurdité : « Si cette description de la genèse cosmique provenait de la Bible ou du Coran plutôt que du Massachusetts Institute of Technology, on la traiterait à coup sûr de mythe délirant. » » (133) Einstein, lui-même, s'était étrangement opposé à une autre théorie, presque analogue à la sienne mais au niveau de la constante de Planck, celle du « principe d'incertitude » de Werner Heisenberg. Tout comme la relativité générale dans l'univers, le principe d'incertitude introduit le hasard au niveau des *quanta*: « ...la mécanique quantique est incapable de prédire le résultat spécifique d'une mesure individuelle. Quand on sait où se trouve un électron, on ne peut pas savoir ce qu'il va faire ...son avenir devient flou...Le « flou quantique » introduit un élément irréductible d'imprévision et de hasard dans la science et dans l'univers »(140) La mécanique quantique s'attire la résistance d'Einstein qui, comme nous le raconte d'Ormesson, refuse que le hasard prenne la place de Dieu : « En dépit du rôle décisif qu'il avait joué dans le développement de la science moderne, Einstein, s'opposa fermement à la mécanique quantique. Il n'a jamais admis que l'univers soit gouverné par le hasard et par l'indétermination. Le 4 décembre 1936, il écrit au physicien Max Born une des lettres les plus célèbres de l'histoire du monde... « Il faut prêter beaucoup d'attention à la mécanique des quanta. Mais une voix intérieure me dit que ce n'est pas le vrai Jacob. La théorie apporte beaucoup, mais du mystère du Vieux elle nous rapproche à peine.

En tout cas, je suis persuadé que le Vieux ne joue pas aux dés.» » (140-141) Il convient ici de préciser que c'est dans le contexte d'une querelle à l'intérieur du champ des sciences physiques, et des polémiques philosophiques qu'elle a suscitées, qu'il faut comprendre la pertinence de cet extrait. Tout en stipulant que la mécanique quantique est importante, Einstein insiste sur l'impossibilité pour une telle théorie d'offrir, comme ambitionnait Heisenberg¹³, une « compréhension unifiée du monde » (*Philosophical* 95) suivant l'exemple de la philosophie naturelle des Grecs.

À rejoindre Einstein sur la liste des voyous est Freud dont la conjecture subit un des procès épistémologiques les plus célèbres, celui de Karl Popper qui révoque en doute la prétention de la psychanalyse au statut de science. D'ailleurs d'Ormesson le place dans une de ces « généalogies spirituelles, ... lignes de forces imprévues et sans nombres » (*Douane* 147) qu'il adore établir :

Il ya de plus grands génies dans la littérature que le duc de la Rochefoucauld....Mais, avec ce soupçon d'un secret inavoué, enfoui au plus profond d'une conscience inconsciente, il entrebâille la porte qu'un des maîtres de mon temps, ou peut-être un peu avant, un médecin juif de la Vienne impériale déjà sur son déclin, armé d'outils autrement redoutables que le pauvre amour-propre — le rêve, l'inconscient, le refoulement, le complexe, et d'abord et avant tout le désir violent qu'on les corps les uns des autres—, ouvrira à deux battants avec une subtilité et une brutalité enchanteresses : ce sera la révolution du Dr Sigmund Freud. (147)

On est déjà loin de la science et d'après Milhaud-Cappe, Freud se trouve poussé à placer sa théorie dans l'ordre de l'hypothétique et obligé de se détacher de l'argumentation scientifique pour aller chercher appui dans la philosophie, surtout chez Platon et Schopenhauer : « On mesure les difficultés du projet freudien qui cherchait à conjoindre particularisme et universalisme, observation incontestable et vision générale sur l'homme. Or non seulement la généralisation pouvait toujours paraître prématurée, mais en outre la nature même des faits qui lui servaient de base était telle qu'on était encore renvoyé à des hypothèses ! L'Hypothétique était donc rencontré à la fois par un cheminement vers le « haut » (l'universalisation: *tous* les humains connaissent-ils des sentiments œdipiens ?), et par un cheminement vers le « bas » (le complexe d'Œdipe existe-t-il ?). Ces théories éprouvaient alors le besoin de s'étayer sur l'autorité d'un discours qui, lui, ne devait plus rien à l'expérience, mais dont les humains admettaient intuitivement la valeur de vérité : le discours philosophique... » (Milhaud-Cappe 242)

I.2. Revisiter la Logique arrêtée :

Les débats scientifiques se trouvent donc souvent déplacés sur le terrain de la philosophie mais, au lieu d'y retrouver l'Être, c'est un nihilisme radical qui règne. Le cercle semble se fermer. L'«odyssée de l'esprit» nous reconduit au moment crucial de la «fermeture du cirque» d'où on était parti. C'est le moment où le Sens fut assommé et plumé. Et comme un aède, d'Ormesson ne cesse de visiter ce haut lieu de la modernité afin de ramener le problème du Sens vers l'axe de la Logique arrêtée. Reprenons donc avec lui l'histoire de cette *fermeture* par le détail:

I.2.A. Héraclite ancêtre de la dialectique moderne : Erreur de raisonnement.

Le *nihil* moderne s'était frayé un chemin lorsque, d'après d'Ormesson, une percée héraclitienne s'était ouverte dans le champ de la pensée occidentale et avait occasionné un retour à la dialectique des contraires avant de provoquer une riposte nihiliste anti-dialectique chez Nietzsche: « Au XIX^e,...Hegel, puis Karl Marx et Engels appartiennent avec éclat à l'école ionienne. Ils lui empruntent le thème de l'affrontement de la thèse et de l'antithèse et, à travers le renversement marxiste de la dialectique idéaliste de Hegel en matérialisme dialectique et en dialectique de la nature, ils donnent une vie nouvelle à la vieille dialectique du combat des contraires et du changement d'Héraclite. » (*Chose* 62) Malheureusement, cette déclaration nous paraît abusive et il nous semble important de revisiter rapidement la pensée d'Héraclite pour pouvoir apprécier l'impact de celle-ci sur la modernité philosophique.

Le *maître en parole*, prétendu *obscur*, apparaît à un moment où le vocabulaire grec est en pleine mutation. Deux types de discours étaient utilisés pour *dire* le sacré : l'un arrangé autour des noms divins accompagnés par un corps mythologique de légendes et de traditions immémoriales, l'autre occupé à penser la genèse et à formuler des interrogations sur l'origine au moyen de noms de Puissance reflétant l'ambiguïté de la condition humaine: Chaos, Terre, Nuit, Mort, Sommeil... Au VI^e siècle, un nouveau discours portant sur la nature surgit pour changer le discours sacré en discours sur la *physis*. Héraclite fait partie de ces inventeurs qui mettent, au centre de leur pensée, l'homme dans sa confrontation avec un monde naturel presque toujours inapprivoisable. Une parole brève et dépourvue d'images, donc « sobre et

sévère » (Ramnoux xi) devient supérieure aux noms sacrés et les dépasse en raison de l'immédiateté des secrets qu'elle prend en charge. Héraclite souligne cette nouvelle prédominance des noms communs et le rapport qu'ils auront désormais avec le divin dans le fragment 32 : « L'Un- la -Chose-Sage et Elle seule : elle veut et ne veut pas être dite avec le nom de Zeus.» (xi) Une certaine ambiguïté et un double sens semblent habiter son discours et lui valent le surnom d'Obscur. Dans sa préface à *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots* de Clémence Ramnoux, Blanchot insiste sur le pouvoir d'énigme qui lui revient: « Avec Héraclite, cette transformation est saisie au moment où elle porte à la fois toute la gravité du langage sacré à partir duquel elle se fait et toute la force d'ouverture du langage sévère qu'elle livre, tout à coup mais non sans réserve, à un avenir de vérité. Nous avons donc un premier double sens- une possibilité initiale de double lecture –sur le fond duquel, d'une manière étrangement concertée, avec une connaissance entendue de ses ressources, le langage d'Héraclite va déployer le pouvoir d'énigme qui lui est propre, afin de prendre, dans le réseau de ses duplicités, la simplicité disjointe à laquelle répond l'énigme de la variété des choses. » (xi-xii) La fidélité aux traditions archaïques privilégiant le mystère, le double sens et les jeux de langage comme moyen de ressortir le sacré contribue à un malentendu qui passera à la postérité philosophique. Tout paraît s'organiser autour de fragments de la table héraclitéenne des contraires qui, contrairement à celle de Pythagore dont « on possède un ensemble complet et systématisé par réduction à dix » (8), n'a pas bien pris les affres de la transmission. Comme le souligne Ramnoux, « dans le cas d'Héraclite, les fragments ont été transmis par plusieurs auteurs, opérant leur sélection avec des buts à eux. » (8) Ainsi,

certains comme Clément d'Alexandrie et Hippolyte, ou le pseudo Hippolyte, privilégient les « harmoniques religieuses des mots » tandis que d'autres comme Aristote favorisent les « couples formulés avec les mots du vocabulaire *sévère* et *sobre* » (8). Pour la plupart, les noms portent en eux et dans les jeux qu'ils mènent ensemble un accent hiératique, une « logophanie » (7), de par leur pouvoir de dévoiler le sens qu'il soit ontologique (Être) ou hénologique (Un). Une variation de timbres et une polysémie semblent modifier la portée de ce vocabulaire composite en créant une « double illusion » (8) pour l'exégète qui relève le sens convenant à son goût. L'exploitation rationnelle du potentiel des mots a toujours placé le sens entre dépouillement et surcharge. « Les modernes à cet égard, ajoute Ramnoux, ne se comportent pas autrement que les anciens après Aristote : ou bien le sens divin leur échappe, ou bien ils surchargent de sens et d'affects romantiques des mots qui sont d'ailleurs...fort effectivement capables de les porter! Bien qu'à l'origine ils en aient porté d'autres qui leur échappent. Mais le moderne se rend plus souvent coupable pour avoir oublié le sens divin des signes. Plus souvent et jusqu'au scandale ! On ne veut plus rien y voir « que du feu » : c'est le cas de le dire. » (9) Là où Héraclite disait « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim » en liant ensemble les contraires afin de les penser *en un*, les modernes jugent nécessaire d'utiliser une conjonction de coordination entre les contraires afin de creuser l'opposition. De même, la Chose chez Héraclite « n'est désignée que par des négatifs — noms neutres et noms privatifs. Il faut tendre son attente vers une Chose déterminable seulement par des attributs négatifs » (xv) comme le montre le fragment 18: « S'il ne l'espère pas, il ne trouvera pas la Chose non à espérer, car elle est non à trouver, non à

pénétrer ». Dans sa préface, Blanchot ne manque pas de s'interroger sur la nature de ce négatif : « Mais le négatif a-t-il même valeur pour Héraclite et pour nous ? C'est-à-dire, savons-nous si, écrivant, nous ne jouons pas avec une différence qui déjoue l'alternative du positif et du négatif ? » (xv) C'est autour de cette Différence que se jouera la modernité du XX^e siècle mais il fallait que le terrain soit préalablement préparé. Aussi trouve-t-on chez Hegel, qui est loin de subir la seule influence de l'école Ionienne, la pensée du devenir éternel prendre des proportions dialectiques refusées par Héraclite lui-même. Ce dernier échappe à l'impasse idéaliste grâce aux jeux de langage qui, tout en le couvrant d'une auréole obscure, maintiennent l'énigme et sauvent ses composantes du devenir-autre dialectique. La parole est vécue sous le mode d'une interdépendance entre choses et mots, un continuel *va* et *vient* qui arrête en quelque sorte le mouvement de synthèse comme le note Clémence Ramnoux : « Sa démarche caractéristique *va* et *vient* entre l'événement et le discours. Il n'opère pas encore la dissociation de l'événement insaisissable et du discours autonome. Encore moins laisse-t-il le discours tomber. Il vit dans le combat de la chose et des mots, travaillant à composer un *discours ressemblant*, qui n'est pas un discours de pure semblance. Telle serait la situation de l'homme entre les choses et les mots... La sagesse de l'homme « entre les choses et les mots » aurait-elle à rendre à l'homme moderne encore ce service, de le garder contre sa double démesure ? La démesure qui consiste à mettre toute l'histoire en livre et même en formule. Et celle qui consiste à composer des poèmes denses et énigmatiques à la façon de l'univers, en envoûtant les autres dans le secret d'un monde à soi. »(308) D'Ormesson paraît donc abuser la lignée Héraclite-Hegel-Marx-Engels en incombant au maître grec le fardeau de « la

vieille dialectique du combat des contraires et du changement » (Chose 62). Il est sans doute commun dans la perspective de l'histoire rationnelle de l'occident de voir chez Héraclite « le premier saut dans une « science » ou dans une « ontologie » rationnelle. Ce serait l'acquis des Grecs d'Ionie, et leur titre à la reconnaissance de la culture européenne, que d'avoir surmonté le type de pensée qui s'exprime avec des représentations « mythiques ». » (Ramnoux 1) Mais, il est aussi important de se rappeler les chemins qui mènent de la Grèce à l'Allemagne romantique et d'Ormesson reconnaît une autre généalogie qui donne à la dialectique ses vrais titres de noblesse: « Kant qui genuit Fichte qui genuit Schelling qui genuit Hegel qui genuit Marx » (*Douane*299). Et on lit plus loin : « ...tout a commencé avec les promenades à heures fixes dans les allées de Königsberg et le système sans faille du réalisme pratique et de l'idéalisme transcendantal, inventé, à partir de Hume et de son sommeil dogmatique, par un professeur obscur du nom d'Emmanuel Kant.» (304)

I.2.B. Nihilisme et dialectique germanique :

I.2.B.a Kant et son « renversement métaphysique » :

En réaction à la contestation humienne de la métaphysique, Kant décide d'affranchir la pensée humaine non seulement de la tutelle de la théologie mais aussi de ses propres limitations contrariant sa tendance rationnelle. Un « renversement métaphysique » (*Chose* 200) et un bouleversement culturel suivent la transposition de la pensée sur le plan de la raison pure. À l'abri des dogmes, la raison libre déploie sa puissance et se prend pour but ultime dans les limites de l'expérience possible, donc des phénomènes. De là naît une constitution transcendantale digne de fonder une

vérité pratique étayée sur une pensée *critique* (criticisme). Les implications d'une telle fondation se montrent rigoureuses comme le souligne Jean Granier dans *Le Discours du Monde*: « ôter son fondement à la métaphysique, et ruiner ainsi toute possibilité de bâtir une ontologie objectivante de la « chose en soi » suprasensible » (8). En distinguant les phénomènes de la « chose en soi » afin de rendre son système inébranlable, Kant semble néanmoins sauvegarder certains aspects métaphysiques et une dimension théologique sous la forme d'une négation du savoir, d'un non- savoir. Mais cette distinction mérite-t-elle vraiment l'enthousiasme de d'Ormesson ?

Après Platon et Aristote, le plus grand nom de l'histoire de la philosophie, ...c'est Emmanuel Kant. Ce qu'établit Kant dans sa célèbre – et difficile – *Critique de la Raison Pure*, c'est que l'espace et le temps sont, pour les hommes, les conditions nécessaires et universelles de toute expérience et de tout savoir. La nature et toutes les choses de ce monde ne nous sont jamais données, sous formes de phénomènes, qu'à travers l'espace et le temps. En dehors de l'espace et du temps, et par opposition aux *phénomènes* – c'est-à-dire à ce qui nous apparaît –, Kant reconnaît l'existence d'une réalité profonde et inaccessible qu'il appelle les *choses en soi*. L'accès aux choses en soi nous est rigoureusement interdit : elles sont pour nous une sorte de *x* mystérieux, une interrogation, une angoisse, une inconnue – mais une inconnue indispensable, car sans elle il n'y aurait rien. (*Chose* 200)

Cet interdit qui frappe l'intuition intellectuelle et la possibilité de connaissance de la « chose en soi », n'est pourtant pas catégorique. Selon l'esprit du

criticisme, toute connaissance procédant de l'expérience possible est subsumée par l'entendement et soumise à l'a priori transcendantal. L'entendement intuitif s'avère ainsi originaire (*intuitus originarius*) de la Critique théorique. Et, tout en affichant ouvertement son intention de garder une place pour la *foi*, Kant fait subordonner la pensée dirigée vers l'être, vers la « chose en soi », à un *factum rationis*, sorte de loi morale à priori. Contrairement à la métaphysique dogmatique, sa métaphysique critique est fondée sur la possibilité de jugements synthétiques à priori capables d'accroître la connaissance mais sont antérieurs à toute expérience. Il « se préoccupe de relier la pratique à la pensée (*Denken*) de l'être suprasensible, par la médiation des fameux *postulats*. » (Granier *Discours* 8) Cette position paradoxale par rapport à l'intuition intellectuelle ouvre le chemin plus tard devant Fichte et Schelling afin d'en extirper la dimension mystique (gnoséologique) et de la fusionner avec l'intuition sensible (connaissance des phénomènes). La théorie kantienne de la connaissance, scindée et paradoxale, se trouve unifiée en un idéal systématique construit autour de la conscience pure de soi chez Fichte et autour de l'Identité en tant qu'expression de l'Absolu chez Schelling. En bon disciples, donc en traîtres, ils effectuent une interversion du système qui les avait nourris et optent pour un Savoir Absolu malgré les limitations posées par Kant:

Il n'ya rien de pire pour un homme que de ne croire à rien. C'est pourquoi un des plus grands de tous nos philosophes, le père de Fichte et de schelling, le grand-père de Hegel, l'arrière-grand-père de Marx, a *limité le savoir pour faire place à la foi....*Il s'appelait ...Emmanuel Kant...Il fait tourner les choses autour de l'esprit au lieu de faire

tourner l'esprit autour des choses et sa révolution copernicienne est aussi radicale que celle des sans-culottes : en laissant dans une nuit noire des secrets hors d'atteinte, en montrant que les phénomènes ont besoin, pour surgir, de l'espace et du temps, il fonde un système formidable qui annonce bien d'autres systèmes. (*Douane 271-272*)

Aux yeux de ses successeurs, la théorie héritée de Kant, en tant que philosophie de la réflexion, contient donc un germe spéculatif mais, de peur de sortir de la rigueur réflexive, elle se fixe au formalisme de l'opposition savoir/non-savoir et ne se dépasse pas assez pour se réfléchir elle-même. Toutefois, le rapport- tellement convoité- de l'être de l'homme à l'absolu ne s'établit que lorsque l'opposition est considérée comme un moment de la révélation absolue. Conscient de cette nécessité, Hegel reproche à Fichte et Schelling leur idéalisme formel (*formalismus*) qui les empêchait d'accéder au principe de l'intelligibilité même, *principe de la chose*, et met au centre de sa réflexion l'essence de la raison comme mouvement dialectique soucieux de dépasser le schématisme transcendantal de Kant. Une autre révolution de disciple qui met en pratique la marche vers une logique réflexive (Savoir Absolu) au-delà de l'histoire comme l'explique d'Ormesson dans *Histoire du Juif Errant*:

Il faut bien que le valet arrive un beau jour à se révolter contre Monsieur. Et l'esclave contre le maître. Ce que j'aime par-dessus tout, c'est que l'histoire avance. Pour en finir, vous comprenez ? Et la lutte de l'esclave contre le pouvoir du maître est encore un des trucs les plus malins qu'on ait jamais trouvés pour la faire avancer. (332)

Aussi, l'idéalisme dialectique conduit-il Hegel de la contradiction aiguë des catégories immédiates, fruits de la description du sensible, à l'homogénéité des catégories de l'Essence qu'il considère comme l'idée hellénique la plus profonde.

I.2.B.b Hegel et son idéalisme dialectique :

La *Logique* hégélienne n'est de fait possible que dans le cadre d'une prise de conscience, par l'humanité, que la distinction sujet –objet ne fait fond que sur une indistinction profonde, une identité originaire à laquelle seul un savoir absolu puisse accéder grâce à un dépassement de la distinction même : « La distinction se reproduit toujours jusqu'au moment où la conscience se dépasse elle-même en rejoignant son point de départ, et découvre (et ceci est une découverte historique, celle même du savoir absolu) que l'objet est lui-même concept et le concept objet, ou que *l'Être est lui-même Sens comme le Sens est Être* » (Hyppolite I 160) Cette pensée peut être placée dans le sillage d'un Héraclite lu à travers le prisme platonicien du *Banquet* où l'Harmonie est dans la médiation, qui n'est point un intermédiaire, mais une totalité concrète. La dialectique « n'est plus seulement une antithétique, elle est l'apparition de la médiation originaire. C'est cette médiation et la *présence authentique* de cette médiation qui seront le thème de la philosophie hégélienne.» (195) Le principe philosophique devient l'universalité qui renferme en soi le particulier dans la coïncidence foncière de ses termes opposés. Rappelons que le modèle de la réciprocité du Sens et de l'Être demeure le Christianisme tenté non seulement de remonter à l'origine absolue mais aussi de constamment maintenir vivante l'Identité de l'homme-dieu. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel explique cette tentation du concept : « À la base de ce retour en arrière se trouve certes l'instinct d'aller

jusqu'au concept, mais il confond l'origine, comme l'être-là immédiat de la première manifestation, avec la simplicité du concept. » (II, 271) Il énonce ainsi cette confusion née du renvoi perpétuel du Sens - dont la réalisation est un projet pour l'avenir - à l'immédiateté de l'Être. Le travail de médiation s'avère nécessaire et essentiel à l'Absolu: « Mais passé et éloignement sont seulement la forme imparfaite selon laquelle le mode immédiat reçoit la médiation ou est posé universellement. » (270) Étant devenu pur (de l'Être au Sens et vice-versa), l'instabilité de la médiation met l'intuition intellectuelle (de Kant) dans l'obligation de faire abstraction de son intégralité pour se poser d'abord comme relation de *réciprocité* entre les catégories de l'essence *être* et *néant*. La négation est admise en tant qu'acte d'entendement logique. Le nihilisme pointe modéré mais actif en tant qu'altérité qui n'est effectivement qu'identité: « Les catégories de l'essence manifestent non plus l'opposition immédiate de l'Être et du Néant, mais la réflexion d'un terme dans un autre...ils se réfléchissent l'un dans l'autre. » (Hyppolite I, 172) Cette réflexion est apparence et elle forme avec l'essence un couple s'exigeant et se contredisant à la fois.

La présence d'une opposition à l'intérieur du *même* chez Hegel semble être plus qu'une exclusivité spéculative et paraît issue de l'assimilation théologique exposée par Luther dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (1515) où la négativité ouvre la voie du salut: « Il est en effet nécessaire que l'œuvre de Dieu soit cachée et ne soit pas comprise au moment où elle se produit. Mais elle n'est pas cachée autrement que sous l'espèce contraire à notre concept ou pensée ... » (Luther 136) Dans son *À sa Place. Déposition du Christianisme*, Nanine Charbonnel souligne

le passage de cette anti-logique divine à l'exégèse laïque: « ...cette force annihilatrice positive avait déjà été exaltée dans une « philosophie de l'histoire », ceci par Luther. C'est lui qui le premier dans les temps modernes avait exposé un tel principe d'inversion comme la façon ordinaire d'agir, pour Dieu, et du coup, insisté sur un principe clair d'interprétation de l'histoire par les humains... Dès lors la recherche du sens abolit les logiques ordinaires... Si Dieu est *annihilateur*, tout est permis dans l'invention des exégèses du sens. Nouvelles herméneutiques de la Providence laïque : découvrir le caché sous les espèces du contraire, découvrir l'Esprit sous la figure de l'hétérogène dont on comprend le vrai sens. Une telle exaltation de la négativité,... ne pourra rester sans écho... » (Charbonnel, *À sa Place* 208-209)

L'intelligibilité de l'Être œuvre pour surmonter la dualité essence/ apparence afin de les identifier complètement et de les fusionner dans ce que Hegel nomme « réalité effective » indistincte de la manifestation de l'Absolu : « L'Absolu en tant que ce mouvement d'explication qui se supporte lui-même, comme mode qui est son absolue identité avec soi-même, est manifestation non d'un intérieur, non contre un quelque chose d'autre, mais manifestation absolue, manifestation de en soi et pour soi. Il est de ce fait réalité effective » (Hegel II, 270) La forme même devient le contenu absolu et le *sens* de la réalité, en tant que compréhension de soi, se substitue à l'essence. Il s'agit d'une identité dans l'immédiat de l'Être (être et néant) et du Sens.

C'est cette connivence qui nous intéresse vraiment ici. Le Sens enclos dans l'immanence et saisi dans l'immédiateté du sensible (phénomène) est le vrai moteur de la dialectique hégélienne venue sceller le destin de la métaphysique. *La*

Phénoménologie de l'Esprit que d'Ormesson décrit comme « récit romanesque et génial des aventures de la raison aux prises avec l'histoire » (Rapport 343), triomphe de l'activité spéculative en en faisant un simple mais absolu miroir de phénomènes.

I.2.B.c Marx et son matérialisme dialectique :

Il n'est sans doute pas possible de négliger la carrière qu'eut la dialectique du maître/esclave conjuguée à l'immédiateté de l'Absolu. Et c'est surtout Marx qui occupe la place de choix dans cette fameuse généalogie inaugurée avec Kant:

Les religions promettent toujours que tout ira mieux ailleurs, et plus tard. Le cri de guerre de Karl Marx, qui devait courir à travers le monde comme une mèche enflammée, est: « Ici et maintenant !»...Il lui suffit de renverser Hegel et de le remettre sur ses pieds pour que l'idéalisme absolu se change soudain- comme l'or se change en plomb ou comme le plomb se change en or, au choix, selon tes opinions- en matérialisme dialectique...La présence des hommes sur cette Terre prenait un autre visage... *Le monde changeait de Base, la vie changeait de sens.* (Douane 299)

Voilà qui décrit la modernité au moment de la radicalisation de la *rupture*. L'idéalisme dialectique portait déjà en lui toute l'ambiguïté constitutive de la « philosophie phénoménologique, suspendue entre acte et sens, langage et perception...à mi-chemin entre tradition sémantique et une tradition qu'on pourrait qualifier improprement de plus « psychologique » (orientée vers « l'acte »).» (Benoist 21) Ainsi, et avec peu de changements, la dialectique matérialiste, en tant que méthode et non pas philosophie¹⁴, saisit aussi bien un moment psychologique à

l'échelle de l'humain qu'une opportunité de renverser « l'ordre des choses » (Douane 300) et réaliser un certain bouleversement social. Un désir de concrétude (élan) mêlé de soif messianique (direction) est le substrat de ce changement de base et de sens. En échouant à prendre en compte la réalité sociale qui l'engendre, l'idéalisme est jugé déformation idéologique à réparer en incorporant la pratique dans le champ théorique.

La dette marxiste, à travers Hegel et Feuerbach, envers l'héritage Kantien et son schématisme nous semble immense puisque ce dernier avait déjà préparé le terrain en offrant à la pensée un moyen de faire descendre les idées sur terre comme le montre Wunenburger : « Si l'expérience de la pensée sensible valorise un schématisme ascendant (passage du percept au concept), d'autres opérations intellectuelles, comme la mise en image, la narration, peuvent justifier l'appel au schématisme sur un mode descendant, pour faire passer de l'abstrait au concret » (156) D'ailleurs, dans sa *Critique de la Raison Pure*, Kant définit le schème comme étant le « procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image.» (152) Aussi chez Marx, l'activité révolutionnaire, *pratique-critique*, vient-elle remplacer l'actif abstrait de l'idéalisme hégélien ainsi que l'activité théorique séparée de la pratique chez Feuerbach. Sa vision globale de l'Histoire se fondait sur une dénonciation du travail comme méthode bourgeoise de production et privilégiait une dictature mondiale du prolétariat. « Marx fait ainsi du « socialisme », explique Attali, une nouvelle parousie planétaire où se réconcilient l'homme et son œuvre, où l'homme accède à l'éternité de par sa classe qui, prenant le pouvoir, se réalise tout en se niant.» (456)

Nous assistons à une mise en spectacle de l' « anéantissement créateur » d'une partie privilégiée affichant une singularité absolue et changeant en hétérogénéité l'homogénéité du Tout avant de le forcer à se plier à une nouvelle configuration homogène. La *substitution* ou la *mise- à- la- place* que décrit d'Ormesson est cruciale en tant qu'« opération majeure de la modernité¹⁵ » (Charbonnel *Comme I*, 38):

Marx, qui renverse l'ordre des choses, jette la vaisselle par la fenêtre et fait entrer le prolétariat dans les palais des philosophes, des archevêques et des rois. (*Douane* 300)

Comme Hegel, Marx assume l'héritage luthérien mais, en le jugeant insuffisant, choisit d'emporter la théorie plus loin en la radicalisant afin de la mettre en pratique et d'effectuer un vrai changement. Écoutons l'argument apporté par Marx dans *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*(1844):« Le passé révolutionnaire de l'Allemagne est théorique, c'est la Réforme. La révolution commence à présent dans le cerveau du philosophe, comme elle a commencé alors dans celui du moine. Il est vrai que Luther a vaincu la servitude par dévotion, parce qu'il a mis à sa place la servitude par conviction. Il a brisé la croyance en l'autorité, parce qu'il a restauré l'autorité de la croyance. Il a transformé les clercs en laïcs, parce qu'il a transformé les laïcs en clercs...Il a émancipé le corps de ses chaînes parce qu'il a mis en chaînes le cœur... Mais si le protestantisme n'était pas la solution vraie du problème, il en était la position vraie. » (81-83) La critique de Marx porte surtout sur l'insuffisance du déplacement d'autorité provoqué par la réforme. L'idée de remplacer une domination par une autre était la bonne, mais pour aboutir à une solution totale et irrévocable il fallait manier le *dehors* social: « Où se rencontre donc

la possibilité *positive* de l'émancipation allemande ? Réponse: dans la formation d'une classe dont les *chaînes* sont *radicales*, d'une classe de la société bourgeoise, qui n'est aucune classe de cette société, d'une catégorie qui la dissolution de toutes les catégories, une sphère qui possède un caractère universel de par ses souffrances universelles et qui ne revendique pas un *droit particulier*, parce que l'injustice perpétrée contre elle n'est pas une *injustice particulière*, mais *l'injustice absolue*... Cette sphère constitue en un mot la perte totale de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même que par la reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société, envisagée comme une catégorie sociale particulière, c'est le prolétariat. »(91) La *valorisation* de la nouvelle classe, ayant touché le fond du *Mal*, mène à son identité avec le *Bien*, garantissant un accord inédit entre subjectivité et absolu.

La révolution prolétarienne profite de la primauté de l'histoire dont elle doit la légitimité à Hegel mais conteste l'« option idéaliste » (Granier, *Vérité*153) et sa prétention au statut de source absolue en arrangeant la rencontre de l'idéologie, pensée abstraite et oublieuse de ses assises matérielles, avec sa réalité de « phénomène conditionné » fruit d'une action concrète au cours de laquelle « l'homme s'objective en changeant la nature. »(153) La dialectique matérialiste s'écarte ainsi de son pendant hégélien par son ambition de réaliser une *génération* de sens à travers la reconfiguration du lien qui existe entre le *dedans* et son *dehors* hétérogène. Transformer le monde et non plus l'interpréter, telle était la nouvelle tâche de la philosophie et qui la rendait capable de soulever les masses :

Le marxisme n'est rien d'autre que les masses populaires entraînés par la philosophie à la conquête de ce monde...des quantités de mouvements plus ou moins messianiques un peu partout dans le monde, les pauvres, les misérables n'ont jamais cessé de se révolter contre les riches et les puissants. Ce qui leur manquait, c'était une justification, une théorie, un appareil idéologique, un *corpus universitaire*. Karl Marx les leur fournit avec surabondance... Il les leur fournit surtout parce qu'il arrive au bon moment...Karl Marx se situe au carrefour d'innombrables courants qui le mènent comme par la main...jusqu'à ses théories...Au confluent du prolétariat et de la philosophie, avec l'apport des rivières de l'économie politique et du mouvement socialiste : le fleuve immense du marxisme. Il emporte avec lui toute la jeunesse du monde. (*Douane 298-299*)

Tout l'occident, et non pas seulement Marx, semblait séduit par les idées de révolution, d'effondrement et de nouveaux débuts glorifiées par la philosophie de l'histoire de Hegel qui nous apprend que « l'ordre existant est détruit parce qu'il a épuisé et complètement réalisé ses potentialités » et que le progrès « est intimement lié à la destruction et à la dissolution de la forme précédente du réel, laquelle a complètement réalisé son concept. » (Hegel, *Raison* 120) Avec Hegel, l'écroulement qui a toujours été de la nature des choses, et surtout des empires, devient paradoxalement l'emblème d'une continuité absolue et se meut en système philosophique et pédagogique qui, lui, est supposé être discours conséquent et monologique en direction de la sagesse comme le souligne notre auteur : « Toute

philosophie est système. Être philosophe ne consiste pas à dire sur n'importe quoi des choses subtiles ou sages, mais à établir un corps de doctrine cohérent. » (*Odeur* 78)

Avec la phénoménologie, la pensée cède à la tentation archéologique¹⁶ car, d'après Cavailles, « rendre compréhensible au sens phénoménologique », c'est « dissocier les enchevêtrements, poursuivre les renvois indicateurs pour aboutir au système lisse des actes en pleine lumière qui eux « ne renvoient plus à rien ».»(Cavaillès 88-89) Marx, aux yeux de d'Ormesson, offre lui-aussi un « corpus universitaire » (*Douane* 298) donc système totalisant et projetant l'illusion d'une stabilité absolue et indépassable.

Mais, un problème persiste...c'est qu'en réalité tout s'écroule:

Tout s'écroule...Tout n'en finit pas de s'écrouler. Parce que tout s'est toujours écroulé et continue de s'écrouler. Et le marxisme lui-même, qui devait faire s'écrouler le vieux monde de jadis, est devenu un vieux monde écroulé à son tour. L'horizon indépassable a été dépassé et il traîne derrière nous comme le décor déglingué d'un vieux film de terreur qui n'aurait pas marché. L'histoire a sonné la fin de ce qui devait sonner la fin de l'histoire. (301)

Néanmoins, au-delà de tout écroulement, la radicalité de l'entreprise marxienne révèle une nouvelle forme de pensée « propre à s'ouvrir sur une rupture fondamentale» (Blanchot, *Entretien* 8) et qui paraît s'inspirer de la célèbre formule de Feuerbach dans sa « Philosophie de l'Avenir »:« Seul possède la puissance de créer du nouveau celui qui a le courage d'être absolument négatif. » (Feuerbach 97)

I.2.C. Matérialisme et négativisme absolu :

Une exigence de discontinuité s'instaure au niveau de la pensée et de la parole qui la matérialise et y imprime une nécessité de *différence* tout en répondant à la « volonté d'universalisation » propre à l'homme selon la formulation hégélienne. Il se détache, comme l'explique Kristeva, sur la *représentation* un « *dehors* objectif de la pensée ratiocinante » imposant un devoir théorique et analytique « de *refondre*, d'*approfondir* et de *raturer* les données acquises. » (Kristeva 100) Un dehors, une extériorité, qui est en même temps structure de l'intériorité, devrait maintenir la contradiction intrinsèque de la pensée en la transformant en activité pratique, principalement activité de production naturelle. Défini par Marx comme l'unité originelle de l'homme et de la nature, le réel s'inscrit comme *produit*. Car, l'homme en tant qu'*être-industrieux* s'engendre lui-même et construit son humanité (en tant qu' « être-objectif ») en produisant du « réel objectif ». Le noyau de la réalité se déplace de la transparence à soi de la subjectivité moderne, héritée de Descartes, à l'extériorité de la Production. Marx privilégie la *phronësis* aristotélicienne ou la connaissance des moyens de réalisation de l'universel par le particulier. Ainsi, et grâce à « ce bulletin de victoire, signé d'un prophète juif, sur la suffisance de l'homme » (*Saveur* 268) l'être de ce dernier est défini par son existence qu'il produit lui-même, ce qui détruit toute causalité métaphysique et annonce la puérité de tout discours sur l'absolu, sur le *Sens* derrière l'existence. C'est ainsi que Marx mérite de figurer sur la liste- comprenant Nietzsche, Darwin, Einstein, Picasso et Freud- de « ceux qui rêvent de troubler le sommeil du monde. » (*Rapport* 188) Toutefois, le rêve marxien de la *praxis* parfaite se heurte à l'hypothèque de la *poësis*. L'homme subit

une aliénation importante surtout dans le monde du travail où il est orienté par la tâche en direction de la productivité et de la croissance infinies. La *praxis* (action ayant en elle-même sa propre fin qui demeure immanente à l'agent) se meut en *poësis* (fabrication d'un produit extérieur à l'agent). La force de travail est vendue en échange d'un salaire qui ne coïncide jamais avec la valeur du produit lui-même. Le produit n'a pas son principe en lui-même mais tire sa valeur du profit (plus-value) qu'il engendre sur le marché. « Le seul problème philosophique sérieux, c'est l'argent, explique d'Ormesson... La révolution communiste, c'est le refus de laisser au capital le bénéfice de cette somme d'argent que constitue la plus-value: tout le problème est posé en termes d'argent...La valeur prêtée au travail n'est accordée en vérité qu'à l'argent qu'il procure. » (*Du Côté* 111-122) L'entrecroisement du capital et de la technique moderne soumet donc l'homme à une nouvelle logique enragée, celle de la *production –de- la- richesse* dont le noyau est l'argent. Cette aliénation est au centre du livre dont parle d'Ormesson à l'Ange Gabriel. Chargé, par le Très-Haut, d'écrire un rapport afin de décider si les hommes valent encore la peine d'être sauvés, l'Ange ne peut que se demander, étonné, de la nature du rôle joué par l'argent dans « l'univers né du big bang, de la divine volonté et de l'esprit tout-puissant »(*Rapport*187):

Il ya un ouvrage dont la rumeur a dû parvenir jusqu'à vous, répondis-je...il soutient que l'argent est au cœur même de l'histoire et de la pensée des hommes. C'est le Capital de Karl Marx...Pendant des milliards d'années, l'argent ne joue aucun rôle dans l'histoire de l'univers. Il passe le bout de son nez avec le triomphe de l'homme.

Qu'est-ce que fait l'homme ? Il se tient debout, il se sert de sa main, il fabrique des outils. L'homme rit, l'homme pense, l'homme parle, l'homme se constitue en société, il est pensée et langage- et, en partie au moins, il se confond avec l'argent qui naît du travail, de la volonté, de l'intelligence, de la chance aussi et du hasard, assez souvent de l'intrigue et parfois même du crime. (188-189)

La critique marxienne dans *Le Capital* met en lumière les concepts et les principes commandant la modernité économique et fait ressortir l'emprise que possède l'argent sur l'existence et son double rôle dans la réalisation/ privation de la liberté.

I.2.D. Anthropologie et obsession des *dessous* :

L'impératif économique n'est pourtant pas le seul à causer l'aliénation voire l'humiliation humaine. Une obsession des *dessous* semble envahir la pensée philosophique post-kantienne, hantée par la possession de la « chose-en-soi », et aboutir au « refus de reconnaître à l'homme la libre initiative et la responsabilité de sa pensée » (*Saveur* 268) Il devient la proie de structures ou de forces qui non seulement le dépassent mais, qui lui ôtent toutes ses raisons de grandeur. Avec sa dignité, il perd sa liberté d'être pensant. Tout lui est contesté: du pouvoir absolu qu'il croyait avoir sur soi, et qui lui est enlevé par l'inconscient freudien, au statut de création d'exception dont il avait l'apanage et qui le plaçait au centre du monde métaphysique avant que « ses avatars successifs (n') en font ...un accident, une résultante, un épiphénomène.»(268) Devenu source de tout savoir, domaine de tout attribut humain (surtout la raison) et limite de toute expérience possible, le monde

joue la proue des philosophies qui s'acharnent à tenir l'homme « prisonnier de son histoire, de son langage et, par un admirable paradoxe, de sa liberté même. »(269)

Possédé par ce dont il devait être le possesseur et le maître, l'homme est réduit à en être « tout au plus le point d'intersection, le dépositaire, le gestionnaire révocable, le fonctionnaire transitoire. » (269) A cet égard, d'Ormesson semble partager les idées foucaaldiennes sur « le sommeil anthropologique » dans *Les Mots et les Choses*. C'est dans le sillage de la pensée kantienne sur la possibilité d'une définition de l'homme que la philosophie moderne, depuis le début du XIX^e siècle, multiplie ses expansions dans le champ de la finitude afin d'aboutir à un dévoilement et à une analytique de l'humain: « c'est qu'elle opère, explique Foucault, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage...la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible, où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la définition de ses limites et finalement la vérité de toute vérité. La configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s'appuient l'un sur l'autre et se bornent l'un par l'autre : l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme. »(352) La recherche de la Sagesse se réduit ainsi à une simple investigation de fondements dissimulés dont la découverte est censée élucider le rebus de la condition humaine:

La psychanalyse, le marxisme, le structuralisme illustrent à qui mieux mieux cette philosophie des dessous où l'homme est commandé par des réseaux souterrains: classes sociales, rapports de forces économiques, infrastructures, rêves, actes manqués, tics, mots d'esprit, refoulements, dispositions épistémologiques, structures du savoir, c'est toujours une réalité profonde, invisible au premier coup d'œil –sans doute d'ailleurs parce qu'elle est trop essentielle- et rigoureusement contraignante qu'il importe de dégager par l'analyse, par la prise de conscience, par une archéologie. (*Saveur* 270)

Et comme l'attrait du système reste étrangement une des caractéristiques d'une modernité singulièrement ivre de liberté, il se crée une nouvelle forme de totalitarisme: l'esprit de système. « Ce sont à proprement parler des totalitarismes, quand ce ne sont pas des terrorismes en train de coincer et d'étouffer l'homme »(270), ajoute d'Ormesson.

I.2.E. Les totalitarismes nouveaux :

I.2.E.a. Foucault disciple de Nietzsche :

Le fanatisme des constructions intellectuelles triomphe donc inconditionnellement et nous assistons à un déploiement sans pareil avec Foucault lui-même qui, soucieux de finir avec l'Anthropologie, « non seulement...construit un système, mais, à travers l'archéologie du savoir et la mise au point des configurations et des grilles qui constituent autant d'*épistémês* successives, ce système est une exaltation non seulement du concept par opposition à l'existence

et au sens, mais du système lui-même.» (*Odeur* 78) Foucault annonce, comme le souligne d'Ormesson, la fin et du sujet et de l'histoire «qui avaient régné si longtemps sous les espèces fraternelles et rivales de l'idéalisme classique et du marxisme qui en sort. »(78)

Vu que la pensée est perpétuellement emprisonnée à l'intérieur d'*épistèmês*, l'activité critique se trouve enchaînée à l'actualité, ce qui limite considérablement les choix philosophiques comme il le précise dans *Dits et Écrits*: « Il me semble que le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés actuellement est celui-ci: on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-mêmes, d'une ontologie de l'actualité; c'est cette forme de philosophie qui, de Hegel à l'école de Frankfurt en passant par Nietzsche et Max Weber, a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler. » (IV, 687-688) Aucune vérité ne paraît plus exister hors de la culture du moment, à l'instant de son *actualisation* ou de sa constitution même. La vérité pourchassée par Foucault est donc, conformément au modèle nietzschéen, immorale, sans fondements ni valeurs préétablies et ne renvoyant à rien de suprasensible. Elle est coupée de toute racine et débarrassée surtout de la morale chrétienne source de toute la tradition morale occidentale. « Au fond, déclare Nietzsche dans *Ecce Homo*, ce sont deux négations qu'englobe chez moi le terme d'*immoraliste*. Je récusé d'abord un type d'homme qui a jusqu'ici passé pour le plus élevé; les *gens de bien*, les *bien-veillants*, les *bien-faisants*; je récusé d'autre part une sorte de morale qui s'est imposée et a régné en tant que morale en soi,-la morale de décadence ou, plus

concrètement, la morale chrétienne.» (§ 4) La négation se radicalise en immoralisme, au-delà du bien et du mal, et aboutit à la proclamation du nihilisme dont le mot d'ordre est « Dieu est mort ». Immoralisme et non pas amoralisme et licence absolue, puisque le nihilisme permettra au surhomme une reconstruction de sens sur la base nouvelle de l'immanentisme.

Cette attitude paradoxale est mise en relief par Karl Jaspers dans *Nietzsche. Introduction à sa Philosophie*: « Nietzsche ne peut rejeter tout inconditionné que ce soit, qu'en s'appuyant sur un nouvel inconditionné. Il sait lui-même que c'est inévitable. »(148) Évidemment, le nihilisme, fondé sur l'autodépassement de la morale, s'appuie sur une *force d'affirmation* et une *volonté de puissance* qui, avec une exigence de *probité intellectuelle*, le garderaient de tomber dans le dogmatisme de l'absurde (des existentialistes) et le dirigerait, une fois le fond de l'angoisse atteint, vers l'axe ascendant de la *sélection* de nouvelles valeurs.

Ce *devenir* est exposé dans la parabole des *trois métamorphoses* dans *Ainsi Parlait Zarathoustra* : le chameau, symbole de l'homme de la Métaphysique attaché à la loi morale, se change en lion lorsqu'il se rend compte que le sens de la vérité absolue qui l'anime ne se conjugue plus avec les anciens jugements de valeur. Le lion confronte l'épouvantable dragon du « tu dois » qui inhibait sa volonté. L'ordre des valeurs et idéaux est aboli laissant la place à une volonté autonome mais toujours négative. Le lion, homme du devenir, envisage la possibilité d'une action positive et décide de s'identifier à l'enfant duquel il apprend le sens de la liberté créatrice et du *jeu* qui en est l'essence. Cette parabole offre une illustration des trois phases du développement de l'esprit tracées plus tard par Nietzsche dans la *Volonté de*

Puissance : « *Première phase* : mieux vénérer (et mieux obéir et mieux *apprendre*) que quiconque. Assembler en soi tout ce qui est digne de vénération et laisser ces valeurs se combattre entre elles. Supporter tous les fardeaux... *Deuxième phase*. Briser ce cœur plein de vénération, au moment où l'on se sent *le plus attaché*. Le libre esprit. Indépendance. Époque du désert. Critique de tout ce qu'on respecte (Idéalisation de ce qui est méprisé). Essai de retourner les évaluations... *Troisième phase*. La grande décision : est-on capable d'une attitude positive, affirmative ? Ni Dieu ni homme *au-dessus de moi* désormais ! L'instinct créateur, qui sait où il veut mettre la main. La grande responsabilité et l'innocence. » (II, 133-134)

La destruction de l'idéalisme et de sa vérité absolue est donc le but de la deuxième phase de cette pensée: « L'idée qu'*il n'ya pas de vérité*; qu'il n'ya pas de nature absolue des choses, de « chose en soi ». *Ce n'est là que du nihilisme, et du plus extrême*. Il place la *valeur* des choses justement dans ce fait qu'il n'y a *aucune* réalité qui corresponde ou qui ait jamais correspondu à ces valeurs... » (II, 48) Nietzsche pose la critique généalogique de la morale comme préalable à ce nihilisme extrême. L'investigation devrait porter non seulement sur l'origine des valeurs morales mais sur la valeur même de cette origine, sur ses conditions de possibilités et plus précisément sur la question « de quoi la naissance de la valeur est-elle le symptôme? » Car, penser généalogiquement la morale c'est « se demander quelle en est la force, sur quoi elle agit, ce que devient l'humanité... sous son sortilège, quelles énergies elle favorise, et lesquelles elle opprime, si elle rend l'homme plus sain, plus malade, plus courageux, plus subtil, plus désireux d'art... » (I, 119)

La méthode foucaldienne s'éclaircit à la lumière du procédé nietzschéen. Foucault adopte une attitude nihiliste et adhère fidèlement à cette filiation promettant l'imposition d'un sens nouveau à travers la soumission de la morale, et du contrôle social qui la représente, à la méthode généalogique. Cependant, on n'assiste pas chez lui à l'ascension finale, supposée être la victoire ultime sur le nihilisme, puisque son programme s'arrête au démontage de la métaphysique et à l'administration du dernier coup à l'humanisme. Le succès de cette mission est immense et d'Ormesson le décrit sans fioriture:

Après vingt-cinq siècles d'une métaphysique qui s'ouvre sur le triomphe de l'homme, le destin de Foucault, comblé de tous les dons, laisse un sillage d'admiration et d'amertume mêlées. Sous tant de masques successifs, il ya quelque chose qui se dégingue dans la cohérence philosophique. Foucault, après Sartre, est, avec un éclat sans pareil, le dernier des Mohicans : on dirait qu'après eux -c'est à la fois un éloge et une condamnation- la philosophie a bien fini de donner des leçons. Qui en donnera ? (*Odeur* 79-80)

La souveraineté du Discours philosophique s'achève! Et d'Ormesson introduit Sartre comme le rival de Foucault et son partenaire dans l'achèvement de la métaphysique. Car, entre Sartre et Foucault, la métaphysique subit la violence nihiliste au niveau de son dernier rempart: le masque humaniste ou anthropologiste qui cache en même temps le secret de sa déficience. Mais, la rivalité qui oppose les deux philosophes ne tarde pas à se dérouler sur le terrain des droits de l'homme et de l'humanisme progressiste, ce qui semble contredire la « mort de l'homme » que

Foucault braquait contre tous ceux qui osaient parler du règne humain ou de sa liberté. D'Ormesson trouve dans cette situation une grave discordance annonçant la fin de la sagesse en tant que promesse d'harmonie entre l'homme et le monde:

C'est la générosité naturelle de Foucault qui le pousse à une action qui ne découle pas nécessairement des prémisses d'un système où Sade et Nietzsche, l'érotisme, la transgression ont plus de place que l'histoire selon Marx ou l'imitation des saints. Sartre avait pris bien soin de préciser que l'existentialisme était un humanisme. Foucault, au contraire, parlait, dans une formule obscure, de « la mort de l'homme » et opposait un rire philosophique et silencieux à « tous ceux qui veulent encore parler de son règne, de sa libération »... Peut-être parce qu'il y avait comme une dissonance entre son action et son système, les faits n'ont pas toujours été tendres pour Foucault. (79)

Il convient ici d'élucider les raisons philosophiques des deux rivaux afin de mieux apprécier l'amplitude de leurs négations. Le nihilisme actif de Foucault, fidèle à Nietzsche, le contraint d'annoncer la possibilité d'une pensée nouvelle avec la fin de « l'homme » en tant que mutation culturelle intérieure au savoir occidental. C'est la *substitution* moderne qui devrait être détruite, non seulement dans ses différentes incarnations, mais dans son modèle même- Dieu. D'ailleurs, abattre le règne du dieu-homme chrétien c'est finir avec l'humanisme occidental qui en est l'imitation. Écoutons Foucault débrouiller les fils du système nietzschéen dans *Les Mots et les Choses*: «... à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un

l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme. En quoi Nietzsche, nous proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser; il continuera sans doute longtemps à surplomber son cheminement. Si la découverte du Retour est bien la fin de la philosophie, la fin de l'homme, elle, est le retour du commencement de la philosophie. De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.» (353)

Dans le contexte d'un tel refus du subjectivisme anthropologique, une action humanitaire peut paraître incompréhensible même il s'agit d'un humanitarisme niveleur, destructeur et négateur œuvrant pour renverser les principes d'une hiérarchie antérieure en poussant une défiguration des vérités et une transmutation des valeurs qui ne signifie rien d'autre que la réhabilitation du mal(tel qu'il est défini par la morale chrétienne). Aussi, Les controverses qui entourent le militantisme de Foucault lui coûtent-ils cher: « Le notaire de Bruay, Roger Knobelspiess, l'ayatollah Khomeyni ne témoignent guère en sa faveur » (*Odeur* 79), précise D'Ormesson au *Figaro Magazine* en 1989. Et, il reprend cette même critique dans *Le Rapport Gabriel* où Foucault apparaît comme«le philosophe de la délinquance et de la mort de l'homme, admirateur égaré de l'imam Khomeyni... »(162)

I.2.E.b. Sartre et la liberté négative:

Quant à Sartre qui se dresse de l'autre côté de la pensée et contre la radicalité nietzschéenne, il affiche un nihilisme incomplet et investit l'homme *actuel* (le dernier homme) du pouvoir générateur de valeurs sous le signe d'un engagement en vue d'une certaine liberté. Celle-ci apparaîtrait dans la perspective de Nietzsche comme une liberté négative attachée à la vieille scission métaphysique de l'en-soi et du pour-soi afin de sanctifier une subjectivité humaine qui occuperait la place de Dieu. Ainsi, en prenant acte de la déroute de l'humanisme laïc classique « qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure » (*Existentialisme* 90), Sartre- le moraliste¹⁷- opte-t-il pour un humanisme d'un genre nouveau où « c'est en se projetant et en se perdant hors de lui » que l'homme « fait exister l'homme »(92)

En pourvoyant l'homme d'une fière autonomie, Sartre choisit donc de s'arrêter au deuxième stade des trois phases du développement de l'esprit exposées par Nietzsche tout en bloquant le sujet décadent dans le cadre de la recherche d'une liberté tellement particulière qu'elle devient obscure. « Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine... nous rappelons à l'homme qu'il n'y a d'autre législateur que lui-même, et que c'est dans le délaissement qu'il décidera de lui-même; et parce que nous montrons que ça n'est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l'homme se réalisera précisément comme humain. »(93-94) Si la volonté de puissance nietzschéenne s'ouvre sur un dépassement potentiel tout en maintenant la relation de l'homme avec le monde, l'immanence radicale de la liberté sartrienne plonge l'individu dans lui-même tout en

le poussant à se porter aux extrêmes au point où sa conscience éprouve une réaction nauséuse chaque fois qu'elle rencontre le monde. D'Ormesson ne peut que déplorer cette nouvelle obsession qui coutera cher à la philosophie :

Toute la seconde après-guerre a été dominée, sous le règne, désormais clos, de l'existentialisme, par l'idée de liberté. Mais cette liberté-là rappelait cruellement l'anecdote du soûlaud en train de tourner en rond autour d'une de ces grilles qui entouraient jadis certains arbres de Paris et de s'écrier tout à coup: « Ah ! les salauds ! Ils m'ont enfermé dehors ! » C'est ce qu'exprimait très bien et en termes un peu plus académiques Jean Beaufret quand il écrivait à propos de la liberté chez Heidegger... :«Liberté qui est nôtre sans doute, mais qu'il faut peut-être qu'elle nous possède plus que nous la possédons.» (*Saveur* 269)

Entre une liberté obsédante confinée dans l'*univers de la subjectivité humaine* et une « mort de l'homme » obscure, la pensée du XXe siècle cède inévitablement à la tentation du trivial, de l'urbain et du dévergondé. Mais, en scellant le sens dans l'antagonisme des deux grandes formes de nihilisme, d'Ormesson élève la « querelle de l'humanisme¹⁸ » (Descombes 124) au point d'en faire l'*action négatrice* la plus importante de l'histoire de la métaphysique. Nous sommes obligés de nous demander si ce conflit marquait vraiment le dernier sceau apposé à la tradition métaphysique ou bien s'il ne faisait qu'illustrer d'une couleur locale le coup de grâce assené à cette pratique, déjà souffrante¹⁹, par Nietzsche.

I.2.F. Nihilisme et « totalité culturelle » :

La parade du *nihil* sous ses différents avatars au cours du siècle dernier a sans doute barré le chemin devant tout regain de vigueur, réduisant ainsi la philosophie à sa lie. « ...ce que l'Occident réalise et répand, c'est son nihilisme, précise Jean-François Lyotard dans *Moralités Postmodernes* ... La question qu'il pose au philosophe est : que reste-t-il qui vaille quand la présentation de tout objet est frappée de l'irréalité du passage ? Il reste la manière de la présentation. Entre nature et art, la différence tombe : faute de nature, tout est art ou artifice. » (28-29) Dans le contexte de l'immanence radicale, on sacrifie donc à une esthétique vertigineuse qui fait régner des gestes plastiques vides, puisque débarrassés de l'ancienne morale du Beau. « La culture ne reflète plus la nature, elle ne reflète qu'elle-même » (Sève 272) et l'homme ne fait que vivre esthétiquement en perpétuant des actes qui ne visent que « la mise à l'écart du sens de sa vie et ... sa dissolution » (273) :

Ce n'est pas ce qui est bon, ni beau, ni vrai qui compte, c'est ce qui colle à l'époque...ce qu'il faut évoquer ici, c'est ce que les Allemands appellent *Zeitgeist*, ou *Weltanschauung*, le génie du temps, la totalité culturelle. On n'y échappe guère. (273)

Parler de « totalité culturelle » en décrivant le traumatisme esthétique de l'époque est plus qu'une expression de l'effroi ressenti par d'Ormesson en voyant s'éclipser à jamais le Sens derrière l'artificiel. C'est un indicateur d'une certaine pugnacité tirant prétexte du nihilisme ambiant pour se déployer. L'esprit scientifique et son corrélat mathématique, comme nous l'avons vu plus haut, n'attendaient plus qu'un moment opportun pour s'imposer impérieusement sur « toutes les

manifestations de la culture »(270). En se radicalisant, cette tendance rompt avec ses débuts qui avaient quand même leurs racines dans un certain élan métaphysique. Un grand écart semble éloigner le cri valérien : « la philosophie est une affaire de forme » (Valéry III, 568) du formalisme auquel sera réduite la pensée bien que le conseil que donne Paul Valéry à notre auteur, encore jeune, puisse paraître suspect :

Je ne compris que bien plus tard le conseil- hélas! vain - que l'idole de mes vingt ans aveugles me donna, en me quittant, sur le pas de la porte :

- Vous devriez regarder un peu du côté des mathématiques. (*Rapport* 215)

C'était en essayant de le détourner de l'agrégation de philosophie qu'il lui déclare que « la philosophie est une imposture. Et ses professeurs ne sont pas loin d'être des criminels. Ou peut-être le seraient-ils s'ils n'étaient pas d'abord des benêts. » (215) Mais cette attitude ne voulait en rien éradiquer le Sens. Au contraire, la vraie philosophie pour Valéry est « utilisée et appliquée-vérfiée » (Valéry V, 812) et « non-déclarée ». Elle « n'est jamais dans les écrits des philosophes. On la sent dans toutes les œuvres humaines qui n'ont pas trait à la philosophie. Elle paraît dans l'union de l'homme et de tout sujet ou but particulier. Elle disparaît dès que l'homme veut la poursuivre. » (II, 85) Ainsi, selon cet ennemi déclaré des philosophes, la philosophie ne doit pas être possession mais plutôt recherche et action. Porteur du sens, l'homme éprouve le besoin de construire des signes qui lui permettent de se comprendre soi-même et d'appréhender l'univers,

voire le transformer. La pensée philosophique est donc un moyen, « un instrument ...et non un but- une adaptation raisonnée... » (V, 33)

Le formalisme devant lequel d'Ormesson sent tellement d'indignation est d'une autre nature. Il apparaît comme une mutation occultant le nihilisme endémique au fond duquel l'angoisse née de la perte du Sens est restée vive :

Qu'est-ce que le formalisme ? Disons seulement, un peu grossièrement, que le formalisme donne le pas à l'organisation des éléments sur la signification du message. Son idéal est évidemment mathématique où, selon une formule célèbre, on ne sait jamais de quoi on parle-pommes ou poires, robinets déchaînés, trains qui se rattrapent dans le vide, grand-mères imaginaires qui partent sur des boulets de canon pour revenir plus jeunes que leurs petits-enfants...- ni si ce qu'on dit est vrai. (*Saveur* 271)

Parler d'une connivence entre ambiance esthétisante et idéal mathématique soulève la question du rapport entre l'esthétique, en tant que discipline philosophique concernée par le champ de la sensation, et la logique mathématique fondée sur des procédés démonstratifs abstraits. Ce rapport devient d'une grande importance au XX^e siècle surtout lorsque la dimension évaluative de l'esthétique est abandonnée et une préférence marquée pour le fonctionnement esthétique qui vient compléter la logique mathématique, en tant que système symbolique, incite les penseurs à envisager une solution sémiologique :

Tout l'effort des sciences humaines, fascinées par la mathématique, tend à établir un langage qui constituerait enfin une espèce de logique

abstraite. Roland Barthes s'exprime là-dessus très clairement quand il écrit : « La littérature n'est bien qu'un langage, c'est-à-dire un système de signes : son être n'est pas dans son message, mais dans ce système. » Wittgenstein, l'un des maîtres de la philosophie du langage contemporaine, déclarait déjà : « Don't ask for the meaning, ask for the use ». Ce qui compte, c'est l'organisation des signifiants, beaucoup plus que la découverte du signifié, c'est la cohérence et non la vérité. (271-272)

Le Sens, avec tout ce qui fait la vraie vie des hommes, est banni des sciences dites humaines. Il est de même pour la littérature qui quitte ses *mérites* esthétiques pour se réclamer d'une certaine scientificité privilégiant la fonctionnalité dont elle se fait un des instruments de propagande. « Coucou ! S'exclame d'Ormesson. Ce que nous retrouvons ici, c'est le bout de l'oreille de notre littérature scientifique, pleine de mépris pour l'histoire racontée, pour l'anecdote, pour la misérable thématique, pleine d'admiration pour le langage et où ce langage ne consiste surtout plus à dire quelque chose du monde et de l'homme, mais se suffit à lui-même et ne renvoie qu'à lui-même dans une espèce de vertige dont un film récent- *L'homme qui ment*, de Robbe-Grillet -, dont la peinture moderne, dont les romans de Sollers peuvent, par exemple et pêle-mêle, donner une idée. »(272) Une telle description nous permet de comprendre l'impulsion moderne à l'autosuffisance où se joue l'imbrication de deux ordres de causalité, l'un conceptuel et l'autre culturel.

La culture *post-homme* agit en complicité avec le nihilisme qui l'enfante et politise un espace où l'absolu devient dissolution de rapports et où la relation se meut

en formes hétéroclites tournant le dos au réflexif. Quant au désir artistique, expression d'un *Je* artiste pris dans le dilemme du rejet du sujet philosophique, il souffre sa réduction à un miroir déformateur de la réalité culturelle fermée sur elle-même. Encouragée par l'immensité de possibilités d'esthétisation offertes par les médias, une « esthétique muséale » (Lyotard 33) élève le bricolage et l'improvisation artisanale au rang de chefs-d'œuvre. Il devient de règle que tout ce qui « intéresse », c'est-à-dire éveille et retient l'attention pour quelque temps, est supérieur : « Règle de l'offre et de la demande sur le marché libidinal. »(33) Comme la « fin de l'histoire », la « mort de dieu » et la « mort de l'homme », la « fin de l'Œuvre » joint le cercle haineux des *totalitarismes terroristes* :

Cette fin de l'œuvre en soi refuse toute référence à la réalité : elle ne permet, elle ne souhaite que des références à elle-même et à d'autres œuvres. C'est ce qui explique cet univers de la culture de plus en plus semblable à un mandarinat, de plus en plus fermé sur lui-même, de plus en plus opaque aux préoccupations quotidiennes, de mieux en mieux défendu par un vocabulaire et une syntaxe hélas inexpugnables. C'est ce qui explique aussi en partie que tel ou tel tableau de Picasso ne rappelle plus rien du monde qui nous entoure, de ses chaises, de ses guitares, de ses taureaux, de ses femmes, mais qu'il se rattache pourtant explicitement à tel tableau de Manet ou aux *Ménines* de Vélasquez. (272)

Une certaine haine contre la nature semble diriger l'action intellectuelle dans son mouvement vers un contrôle culturel global. La souffrance est le lot de l'homme

qui se trouve pris dans les engrenages d'un appareil idéologico-culturel de propagande. Pendant des âges, le mot d'ordre de la modernité a été « l'Homme n'est Homme que par ce qui l'excède » (Lyotard 34) mais une fois le comble de cet excès atteint, il a fallu le dépasser en limitant le lien naturel entre l'homme et le monde, et en déclarant la supériorité d'un cadre esthétique et artificiel où tout ce qui existe est modifiable selon les impératifs du fonctionnement. Mais, « tout le malheur, précise d'Ormesson, c'est que l'homme n'est pas seulement culture, mais nature » (*Saveur* 272-273)

I.2.G. Un remède au nihilisme : Fonder la philosophie comme égotisme du sens.

La course au nihilisme ne produit donc qu'une angoisse encore plus importante que celle du départ et nécessite une intervention dans le sens opposé- ou presque :

Faire rentrer l'homme dans la culture de notre temps sera une rude tâche. Je crois pourtant qu'il y rentrera, mais par des voies si détournées qu'on ne saurait les prévoir. Ce qui me paraît sûr, en tout cas, c'est qu'il ne sera pas sauvé par les bons sentiments, par l'indignation vertueuse, par l'appel aux grands principes ni aux traditions d'un humanisme de papa qui avait de fâcheuses manies pour un si grand ami de l'homme: celle, par exemple-parmi bien d'autres-, d'envoyer les enfants dans les mines de charbon et les adultes dans les mines de sel. Il vaudrait mieux éviter de faire de grands gestes et de se tordre les mains. J'imagine, plus simplement, qu'il s'agira de rire plus

fort que les autres. Le ridicule et un certain odieux propres à tous les systèmes pourraient peut-être y aider. (273)

C'est ainsi que d'Ormesson, conscient de la perte que fait subir le nihilisme au Sens, propose un projet autre : une rentrée inédite de l'*homme* dans la culture et dans la pensée philosophique. Un retour lui-même différent et original puisqu'il ouvrira à l'homme une certaine possibilité de vivre autrement sa relation au monde. Tout en respectant la pérennité du sens dans la philosophie et dans le cadre d'une certaine continuité rationnelle, l'intellect fonctionnel- lieu de la « raison objectivante » et sa vérité scientifique- devrait retrouver sa place en tant qu'une des composantes de l'intelligence à côté de la « raison pensante ». Cette dernière, toujours lieu de l'activité spéculative, se reconnaît au terme de l'« odyssee de l'esprit » incapable de revendiquer un *savoir* certain et absolu. Elle accepte son statut de pensée interprétative en mouvement car dépendant de l'homme-penseur interagissant avec le monde tel qu'il se présente à lui. Ce geste ne vise rien moins que *fonder* le discours philosophique lui-même comme le souligne Foucault dans *Les Mots et les Choses* : « Seule la pensée se ressaisissant elle-même à la racine de son histoire pourrait fonder, sans aucun doute, ce qu'a été en elle-même la vérité solitaire de cet événement » (229-230). Une telle fondation rejoint le projet intégraliste de Jean Granier qui la considère comme l'acte de « réinstaurer la philosophie dans la vérité de son événement originaire, mais de telle sorte que cette vérité se révèle *dépassement* de la tradition où elle s'est en même temps manifestée et dissimulée...en un mot, il s'agit, non de se jeter dans le mouvement de rupture où se créent les pensées nouvelles, mais d'œuvrer selon la ligne de la continuité cachée qui, au-delà des

scansions, assure la permanence de la philosophie...(cette fondation) vise à dégager le fondement du philosophe dont procèdent toutes les philosophies réelles et possibles » (*Discours du Monde* 22-27)

Dans son ambition de réhabiliter l'*homme* comme agent indispensable à la pensée et afin de se débarrasser des présupposés idéologiques et de la prétention au savoir qui se trouvent à l'origine de la défaite de la pensée, d'Ormesson semble adhérer à cette perspective fondatrice œuvrant à légitimer le discours philosophique dans sa *singularité* : discours d'un homme, d'un *moi interprétant*, en prise avec les structures de sa propre expérience, et non pas d'un sujet transcendantal impersonnel. Il ne s'agit plus de « grands gestes » ni de « grands principes » mais plutôt de la simplicité honnête d'un rire humain car « c'est dans le pathos, ou selon une humeur, *stimmung*, que le moi projette le sens de sa vie en interprétant le monde selon des valeurs, et fixe par là sa destination, *Bestimmung*. Le discours philosophique est ainsi l'interprétation du monde comme destin. » (157)

Voilà. C'est tout simple. Vous et moi, nous sommes des hommes...Nous pensons le monde et nous lui appartenons. Ou plutôt, un peu mieux, nous appartenons à un monde que nous sommes capables de penser. Tiens! il ya un monde. Et nous sommes en mesure d'en parler. (*Qu'ai-je* 270)

Ainsi, au-delà des spéculations vides et des systèmes sclérosés, la philosophie se fonde, à partir de l'idée d'interprétation, comme égotisme du sens dont l'œuvre de d'Ormesson est une tentative d'illustration.

Notes du premier chapitre

¹ Nous rappelons que l'usage du mot « modernité » dans notre travail renvoie à la condition née du désir humain privilégiant la conscience intellectuelle et œuvrant pour construire un *Présent* qui n'existerait qu'en rapport avec lui-même. Ce *Présent* renfermerait en soi une valeur supérieure à celle du *Passé* et opérerait constamment contre l'autorité de ce dernier. La modernité apparaît ainsi comme une aptitude et une détermination itératives, dont la récurrence même déploiera plusieurs avatars et contrepoints au cours des âges au prix d'une dénivellation apparente (antimodernité, postmodernité, hypermodernité, etc....).

² « En Khâgne, j'ai eu un professeur exceptionnel, auquel je dois beaucoup. C'était Jean Hyppolite auquel Michel Foucault a succédé au collège de France...Il m'a beaucoup soutenu...Hyppolite m'a poussé vers Normale et vers l'agrégation de philosophie. En vérité, je ne pensais plus qu'à la philosophie qui ne pensait guère à moi. » (Garçon 230-231)

³ C'est ce même esprit qu'il salue chez Jeanne Hersch à l'occasion de la publication de son livre *L'Étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*. Dans son article intitulé « L'étonnement d'être » publié en 1993 dans *Le Figaro Magazine*, d'Ormesson écrit : « ...Jeanne Hersch montre que la question qui se pose, c'est celle de la *permanence* à travers le *changement*. Y a-t-il une *substance* qui persiste dans un monde où tout change et où tout passe ? Cette question-là, qui mène déjà à l'opposition entre Parménide et Héraclite, entre Spinoza et Hegel, suffit à donner le départ à toute la philosophie. » (*Odeur* 77)

⁴ « Je pense que cette œuvre, articulée dans quelques livres majeurs, mais investie plus encore dans des recherches, dans un enseignement, dans une perpétuelle attention, dans un éveil et une générosité de tous les jours, [...] a croisé, a formulé les problèmes les plus fondamentaux de notre époque. Nous sommes nombreux à lui être infiniment redevables. » (*L'ordre du Discours* 80).

⁵ Nous pensons ici à Renan qui disait que « la philosophie est, selon les jours et les heures, une chose frivole, puérile, absurde ou la seule chose sérieuse » avant de donner plus loin cette confirmation : « l'univers a un but idéal ...Le but du monde est que la raison règne. L'organisation de la raison est le devoir de l'humanité. » (XIV)

⁶ La subjectivité- ou primauté de la conscience de soi- semble avoir toujours conduit la modernité qui, comme nous la voyons, est une aptitude et une détermination itératives nées du désir humain chez tout un chacun de rompre avec les œuvres de ses prédécesseurs et de se créer, dans l'histoire, sa propre niche, en son nom, portant sa marque et sa signature. L'histoire étant le lieu où se déploie l'*opus* humain, le sujet est historique dans sa recherche de singularité. Dans *Modernité, Modernité*, Henri Meschonnic confirme que: « La modernité est le mode historique de la subjectivité....Cette opération subjective est celle-là même qui mène l'histoire de la philosophie chez Hegel, chez Husserl. Chez Habermas....Celui qui fait l'historicité : le passage de sujet à sujet. » (37-38) Et plus loin, « elle est la modernité en ce qu'elle est à la fois l'indicateur de subjectivité et d'historicité...l'historicité et la subjectivité sont une seule et même construction... » (69)

⁷ Il faudrait souligner ici que Marcel Gauchet construit sa lecture *structurale* de l'histoire de l'interaction religion/ raison autour du principe d'altérité divine. Sa

méthode est ainsi délinéamentée: « Une véritable histoire de la raison occidentale ne se peut ainsi écrire qu'en termes de structure et de transformation structurelle modifiant simultanément teneur idéale et forme conceptuelle.» (75)

⁸ Nous ne pouvons ici que diverger avec Foucault qui voyait la ressemblance «dénouer son appartenance au savoir et disparaître, au moins pour une part, de l'horizon de la connaissance » (*Les Mots et les Choses* 32) avec l'âge classique. Nous nous sentons plus proche de la philosophe Nanine Charbonnel dont les travaux sur la relation entre métaphore et modernité font recentrer cette dernière autour de la ressemblance au-delà de toute barrière classificatoire. Notons particulièrement ce reproche qu'elle fait à Foucault au sujet de Rousseau duquel il n'avait donné une présentation lacanienne de *Rousseau juge de Jean-Jacques* en 1962 que pour l'ignorer par la suite dans ses « grandes œuvres de la maturité » : « L'œuvre de Rousseau, ignorée par exemple par Foucault, fait éclater les classifications que ce dernier a cru pouvoir lire dans l'histoire des idées. Voici une pensée à qui répugne totalement la représentation, donc qui n'appartient pas à la raison « classique » telle que décrite par Foucault, et qui pourtant bâtit sa spéculation à partir de beaucoup des catégories proposées dans les grandes constructions du XVII^e siècle. Voici une œuvre où les catégories du XIX^e siècle foucauldien ne jouent pas, et qui pourtant est un éclatant exemple de la « confusion entre empirique et transcendantal ». Preuve que la notion de représentation n'est pas la notion-clé aux XVII^e et XVIII^e siècles ; c'en est une autre, celle de *propriété*. C'est autour de celle-là qu'il faut réécrire une « archéologie » de la modernité, refaire la « généalogie de l'idée de ressemblance. » » (Charbonnel *Comment*52)

⁹ Cette position a mérité les reproches de Heidegger qui voyait dans le dépassement de la métaphysique chez Nietzsche une certaine insuffisance. Il y trouvait un rejet relatif, et non pas absolu, réduit au « renversement du platonisme, renversement suivant lequel les choses sensibles deviennent...le monde vrai et les choses suprasensibles le monde illusoire. » (*Dépassement* 91). Nietzsche demeure donc à l'intérieur de la métaphysique au lieu d'en sortir complètement. Il est, de ce fait, le dernier métaphysicien occidental aux yeux de Heidegger.

¹⁰ La *dialectique de la renonciation* est le principe opérant que nous avons relevé au cours de notre étude de la relation entre modernité et culpabilité et qui figure dans notre thèse intitulée *De la Culpabilité à l'Innocence. Une Approche Psychanalytique de l'Œuvre Autobiographique de Claude Roy*, soutenue en avril 2001 à l'Université d'Alexandrie, Egypte.

¹¹ Nous aurions pu parler d'un « mythe de la rupture » comme système de communication active d'un sens ou parole fondatrice de l'intention moderne si notre approche était celle d'une sémiotique culturelle. Mais ce serait accepter que la modernité soit un *topos*, une notion, un signe, une fonction ou encore un outil comme le montre Meschonnic: « La modernité est un symptôme. Un enjeu du pouvoir. En même temps, inconnue à elle-même. Indivisible et irréductible à l'unité. Elle est son propre mythe : celui de la rupture.»(20) D'après lui, la rupture assumerait aussi une valeur métaphorique : « Terme plus fragile encore que celui de la modernité, et trivial à raison de sa charge polémique, il est l'indicateur de l'éphémère, du précaire érigé en absolu. Sa rhétorique est sa terreur. C'est la rupture »(66) Toutefois, dans le cadre de notre étude, la rupture est plus qu'un indice. En tant que *principe opérant* de la

compulsion moderne, la rupture est action en direction d'un accomplissement selon un mode de réalisation dialectique que nous appelons « dialectique de la renonciation ».

¹² « Bien avant Darwin et bien avant Lamarck, le grand débat de l'évolutionnisme aurait été ouvert par le *Telliamed*, la *Palingénésie* et le *Rêve d'Alembert*. Le mécanisme et la théologie, appuyés l'un sur l'autre ou se contestant sans cesse, maintiendraient l'âge classique au plus près de son origine-du côté de Descartes et de Malebranche ; en face, l'irréligion, et toute une intuition confuse de la vie, à leur tour en conflit (comme chez Bonnet) ou en complicité (comme chez Diderot) l'attireraient vers son plus proche avenir : vers ce XIX^e siècle dont on suppose qu'il a donné aux tentatives, encore obscures et enchaînées du XVIII^e, leur accomplissement positif et rationnel en une science de la vie qui n'a pas eu besoin de sacrifier la rationalité pour maintenir au plus vif de sa conscience la spécificité du vivant... » (Foucault *Les Mots et les Choses* 139).

¹³ Chez Heisenberg, la philosophie grecque occupe une grande partie des discussions sur des problèmes scientifiques comme l'objectivation et la prééminence de la probabilité. Dans « La physique quantique et les Grecs », Catherine Chevalley affirme que : « De tous les fondateurs de la mécanique quantique, Heisenberg est celui qui parle le plus des Grecs. Il parle des présocratiques (qu'il lit à travers Nietzsche), de Démocrite et de Platon, enfin Aristote, qui est à ses yeux, ... le philosophe qui permet de penser, par la notion de potentialité, le problème de la transition du possible à l'actuel »(169)

¹⁴ Selon Jacques Attali, dans *Karl Marx ou l'Esprit du Monde*, le « matérialisme dialectique » est une construction posthume dont Marx n'est vraiment pas responsable : « L'année suivante, Engels fait éditer *Onze Thèses sur Ludwig Feuerbach* (de Marx) et introduit dans une préface l'expression « matérialisme dialectique » là où Marx parlait pour sa part de « dialectique matérialiste ». La distinction n'est pas mince: la dialectique est une méthode, le matérialisme est une philosophie. Or voilà que la philosophie elle-même devient dialectique, c'est-à-dire disponible pour admettre toutes les contradictions internes. Ce que le premier marxiste russe, Plekhanov, essaiera de théoriser dans une formule suffisamment obscure pour permettre toutes les interprétations : le « matérialisme dialectique » est une théorie de la vérité selon laquelle il ya « contradiction entre le caractère représenté nécessairement comme absolu de la pensée humaine et son actualisation uniquement dans des individus à la pensée limitée, contradiction qui ne peut se résoudre que dans le progrès infini ». Autrement dit, la contradiction dans la pensée est légitime si elle vise à réconcilier utopie et pratique... Autrement dit encore, l'arbitraire est légitime s'il sert la révolution. Voici Marx déjà profondément dévoyé par ce léger glissement lexicographique. » (464-465)

¹⁵ Dans *Comme un seul Homme I*, Nanine Charbonnel explique l'importance de la problématique de l'homogène et de l'hétérogène par rapport à tout travail sur la modernité: « *Tout se joue, pensons-nous, autour de la problématique de l'homogène et de l'hétérogène*. Le philosophe quand il parle de modernité, doit juger de ce qui est homogène ou non à ce qui n'est pas moderne, juger de ce qui est ou non rupture d'homogénéité, c'est-à-dire nouveauté : or, ...il hésite entre analogie et transfert alors

même que cela ne semble pas cumulable. Il hésite aussi entre « métamorphose », concept trop organiciste, c'est-à-dire ou essentialiste (la chenille en papillon) ou magique (la citrouille en carrosse), et « substitution ». Cependant le mot « substitution » sert sans doute encore à éviter de penser la question de l'homogénéité et de l'hétérogénéité. C'est la notion de mise à la place qui nous paraît la plus féconde. Elle peut dire un type de rapport qui se situe par delà la différence entre rationnel et irrationnel, et dire à la fois de l'ontologique (du phénomène à qualifier), et du langagier (de la (dé)valorisation, donc aussi de la qualification, du langage pour penser). » (38)

¹⁶ Dans *Sur la Logique et la Théorie de la Science*(1947), Jean Cavailles cite Fink pour qui la phénoménologie est archéologie : « Dans ce sens, dit Fink, la phénoménologie devrait s'appeler archéologie. D'une part il n'ya rien à demander au-delà de l'acte ou du contenu dans leur présence immédiate, d'autre part, l'autorité supérieure est cette présence même ou plutôt l'impossibilité d'en dissocier par variation une partie ou une caractère sans tout perdre. Le fondement de toute nécessité est ce « je ne peux autrement » de la variation eidétique qui, si légitime soit-il, est une abdication de la pensée.» (89)

¹⁷ En août 1968, d'Ormesson décrit Sartre prenant parti dans la lutte de l'humanisme contre le structuralisme « assassin » et ses « prophètes de la mort de l'homme » : « ...voici Jean-Paul Sartre, un peu découragé mais toujours moraliste qui, las peut-être de traîner dans les boues de l'existence et de la liberté ces vieux salauds d'humanistes, se souvient enfin qu'il est lui-même humaniste et prend très dignement place, en philosophie de l'histoire, un chrétien derrière lui, dans la terrible

galerie des portraits de famille –avec une mention spéciale, qui lui fait grand honneur : « Humaniste- en- chef : a refusé le prix Nobel par amour de l’humanité. »
(*Saveur* 275)

¹⁸ Cette expression est formulée par Vincent Descombes en 1979 dans *Le Même et l’Autre. Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)* pour décrire le débat des années 60 entre Sartre et le structuralisme. Elle a été reprise, avec plus d’ampleur, par Alain Renaut dans *Sartre, le Dernier Philosophe*. Paris : Grasset, 1993.

¹⁹ Comme nous l’avons vu, les racines de cette souffrance remontent très loin et même si nous ne pouvons pas nous accorder avec Foucault sur la date de survenue de cet événement fondamental, qu’il place vers la fin du XVIII^e siècle, nous ne pouvons qu’accepter son diagnostic des résultats qui s’ensuivent: « Les conséquences les plus lointaines, et pour nous les plus difficiles à contourner...peuvent se résumer ainsi : négativement, le domaine des formes pures de la connaissance s’isole, prenant à la fois autonomie et souveraineté par rapport à tout savoir empirique, faisant naître et renaître indéfiniment le projet de formaliser le concret et de constituer envers et contre tout des sciences pures ; positivement, les domaines empiriques se lient à des réflexions sur la subjectivité, l’être humain et la finitude, prenant valeur et fonction de philosophie, aussi bien que de réduction de la philosophie ou de contre-philosophie. » (*Les Mots et les Choses* 261)

Chapitre deuxième

La pensée du monde

Ou la philosophie comme interprétation égotiste

"Il y a pourtant, au cœur des hommes, quelque chose d'aussi fort que l'amour de la vie, c'est la curiosité. Et au cœur de la curiosité, il y a quelque chose qui est comme l'âme du monde, et son moteur : c'est le désir."

La Douane de Mer

II.1 Égotisme et interprétation :

Fonder la philosophie comme interprétation « portée à l'œuvre » (Granier, *Discours* 34) par un *moi* engagé dans l'expérience humaine et étayé sur le monde où il habite, semble non seulement viser une conjuration du nihilisme mais aussi une sauvegarde du fondement du Sens qui réside, comme l'indique d'Ormesson, dans « l'étonnement métaphysique » (*Douane* 267). Il s'agit d'une rectification du discours philosophique menacé par un processus de démantèlement. Lancée à fond de train en direction de la négation de toute réconciliation de la pensée et de la vie, la raison s'était longtemps efforcée de surmonter la logique métaphysique et d'assoir l'intellection sur une base d'*universaux* qui suppléaient défectueusement les *concepts*¹. Le danger d'uniformisation paraissait imminent:

Dans ces conditions, la véritable philosophie est inscrite en tête de la liste des ennemis à abattre. Car la philosophie sera toujours l'œuvre d'un *moi* méditant, elle réclame l'éducation de l'individualité la plus libre, de l'individualité pensante qui infatigablement questionne, doute, critique, analyse puis intègre dans une ample idée l'expérience du monde. Il n'existe pas de philosophie collective, au double sens d'une philosophie qui serait élaboré par un groupe d'esprits préalablement uniformisés et qui serait enseignée comme une vérité à laquelle on serait tenu collectivement de croire. Elle ne crée que la solidarité entre les travailleurs de l'idée. Elle ne vit que de l'adhésion libre que des esprits libres donnent à une méditation portée à l'œuvre par un moi conscient de soi. (Granier, *Discours* 34)

L'interrogation métaphysique qui est au cœur de la pensée philosophique *véritable* devrait ainsi être la « production égotiste » (Granier, *Intelligence* 15) d'un *moi* philosophe travaillé par le désir de s'enquérir sur l'énigme que représentent le monde et les hommes, sans jamais dépasser les limites de la quête du Sens auprès d'un *Tout* devant lequel il ne manquerait jamais de se montrer « perplexe », comme l'explique d'ailleurs O à A l'esprit venu de la planète lointaine Urql dans la *Douane de Mer*:

Tu sais déjà que la philosophie se demande, avec *étonnement*, pourquoi il ya quelque chose au lieu de rien et ce que nous faisons sur cette Terre où tu as la chance, ou la malchance, de n'être que de passage...Voilà la philosophie : l'énigme, la stupeur, le désespoir, la

gaieté. Tout y est. Le philosophe est gai parce qu'il sait qu'il ne sait rien et qu'à la différence des autres il n'espère plus du monde qu'un peu d'étonnement. Jusqu'où nous surprendrons-nous ? Jusqu'où nous mènera la stupeur devant notre condition ? Le philosophe est aussi perplexe devant le monde et les hommes que tu l'étais toi-même au-dessus de la Douane de Mer. (266-267)

II.1.A La philosophie comme *pensée du monde* :

D'Ormesson semble reproduire exactement le processus de fondation de l'acte philosophique tout en insistant sur l'origine du philosophe même. Le fondement ultime de l'interrogation découlerait donc du désir d'atteindre la *vérité*, « la nature même et la racine de ce qu'est l'homme dans son histoire » (269) sans se jeter dans une recherche cartésienne de principes inébranlables car conformes aux exigences objectivantes de l'esprit scientifique. Et, il ne faut jamais oublier la singularité de l'enquête telle que l'a soulignée Gouhier dans *La Philosophie et son Histoire* (1948) : «... il ya des philosophies différentes parce que les philosophes ne voient pas le même monde» (12-13). Ce même penseur est allé, plus tard, jusqu'à insister, dans *La Pensée Métaphysique de Descartes*(1962), sur l'importance du facteur psychologique dans la création métaphysique : « Il ya d'abord un esprit qui regarde l'univers, l'homme, Dieu, et qui s'étonne de les voir comme on ne les a jamais vus ; il cherche ensuite cette raison qui est parole pour transformer la vision en représentation. Que, dans la psychologie de la création métaphysique, ce « d'abord » et cet « ensuite » soient, en fait, contemporains, il n'empêche que l'analyse historique

doit reconnaître à la vision une certaine indépendance et, avec cette indépendance, une antériorité permanente par rapport à la représentation.» (9)

En effet, d'après notre auteur, l'entrée de l'homme en métaphysique survient très tôt dans la vie, avec l'acte de naissance même- cette arrivée « au cœur d'un temps qui est un mystère métaphysique » (*Qu'ai-je* 304)- avant de se doubler plus tard d'une découverte extraordinaire : « tiens! il ya un monde...que nous sommes capables de penser... Et nous sommes en mesure d'en parler.» (270) Le commencement est ainsi la découverte de la part de la pensée, dans sa nudité complète, qu'elle est capable de penser. Et, le point de départ en philosophie s'avère l'acte par lequel le *moi* aperçoit cette « position absolue » ou « *thésis* » selon Granier: « Elle est la compréhension indubitable de ce qui est *le plus simple*. Le commencement de la philosophie est l'acte de comprendre le simple par une abstraction généralisée : on écarte l'une après l'autre les déterminités de la situation concrète pour ne plus laisser d'autre instauration possible que la *thésis* du simple, qui est la *pensée occupée à penser*. » (*Discours* 39) Encore loin de toutes déterminations, la pensée s'immobilise donc comme relation pure. Ce *premier moment* se situe en deçà de la conscience et de la subjectivité comme ouverture simple sur un corrélat, le monde, pour se rendre compte qu'il *est* : « Il ya un monde... » Le fait d'*être* dénote à la fois l'amplitude et la simplicité par lesquelles le monde se manifeste à la pensée juste avant de passer dans le discours en tant que son *référentiel absolu* : « Et nous sommes en mesure d'en parler ».

Il semble important de souligner la différence entre la philosophie égotiste et la philosophie de la subjectivité dont la toile de fond est le « je pense »

transcendental. Bien que la *thésis*, comme l'*epochè* husserlienne, fasse abstraction du monde, elle ne vise par cela que la compréhension immédiate du corrélat qui deviendra plus tard le *référentiel* de tout un champ d'interprétation par la pensée. Cette dénudation opère autrement dans la démarche de Husserl qui, fidèle à Kant, cherche à affranchir la subjectivité de sa dépendance de l'empirique afin de dégager la dimension constitutive de la subjectivité transcendantale. La *thésis* ne propose aucune certitude analogue à celle offerte par le *cogito* non plus. Si, dans le *cogito*, la conscience de soi « pose l'affirmation de son être » (Granier, *Discours* 40) afin de réclamer la production de la pensée du monde considérée comme *conscience de quelque chose*, dans la philosophie égotiste, la conscience de soi se joint à la *thésis* au moment où la pensée se rend compte qu'elle *se* pense elle-même, ouvrant ainsi « la différence d'un « soi » dans l'identité du même » (39). Le monde, reste en outre, ce qui anime le projet spéculatif et donne l'impulsion à la pensée : « tiens! il ya un monde...que nous sommes capables de penser... Et nous sommes en mesure d'en parler.» (*Qu'ai-je* 270)

II.1.B. Monde, parole et pensée :

L'articulation de la *parole* et de la *pensée* ici est fondamentale à la *pensée du monde* dont d'Ormesson se fait le champion en littérature et qui coïncide, comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, avec la philosophie intégraliste de Jean Granier. Cette dernière nous offrira les déterminations conceptualisées nécessaires à la compréhension de « l'implication essentielle de la métaphysique et du moi » (Granier, *Intelligence* 17). Comme chez d'Ormesson, la parole occupe chez Granier une place de choix et ceci dès l'inauguration de sa pensée intégraliste avec *Le*

Discours du Monde(1977).C'est sans doute aussi la place qu'elle a toujours occupée dans la pratique philosophique comme le montre Clémence Ramnoux : « Car la philosophie, justement, discourt, et le fait sans *objet*, bien qu'avec l'ambition de *rassembler un Tout*. N'allez pas dire à présent que, son discours achevé, le philosophe va conclure en entrant enfin dans l'arène politique, armé d'une vérité qui l'autoriserait à revendiquer le pouvoir. Ce n'est pas comme cela que les choses se passent. Il commence comme tous les hommes à tituber, tâtonner, sur le chemin où il cherche la *vérité* de ses engagements, et de ses amours, pour la cité et pour l'Éros. La réalité affrontée lui opposera, pour le meilleur et pour le pire, une *altérité* suffisamment *contrariante* pour provoquer à la méditation le philosophe dans l'homme. » (*Philosophie Nouvelle* 406)

L'origine de la dimension spéculative réside donc dans le conflit entre un *désir de vérité* et une réalité parfois exaspérante. La pensée, enracinée dans le « *toujours-déjà-présent* » (Granier, *Discours* 45) qui est le monde, provient de cet affrontement et ne tarde pas à se traduire en parole pour dire souvent « n'importe quoi. » (*Presque Rien*158-159) Bien que la modernité lui imprime- sous l'effet de l'*équivoque* de la connaissance- la nécessité de rassembler pour *ressembler*, la parole, traduisant la pensée, reste le seul *vrai* lien entre l'homme et le monde :

La parole est un drôle d'oiseau, déclare d'Ormesson...La parole est de l'air brassé par la pensée entre une bouche et une oreille... Elle trimbale toute une histoire derrière elle : une origine obscure, un langage, une culture, une géographie dont témoigne encore l'accent, un tempérament, un état de santé et une éducation.

La parole a une vie très brève. Le sens commun assure qu'elle vole. C'est un oiseau-mouche, un éphémère. *Verba volant*. La parole sert à instruire, à convaincre, à commander, à se plaindre, à implorer, à prier, à caresser, à punir. Parole de Dieu, parole d'honneur, parole d'homme, parole en l'air, belles paroles...La parole volette dans le temps qui passe et s'évanouit. L'écriture l'immobilise et la perpétue dans l'espace. L'écriture est la parole passée de l'air du temps aux rigueurs de l'espace. (*Qu'ai-je* 318-319)

Ce rapport entre pensée et parole n'est toutefois pas original. Dans *La Pensée Métaphysique de Descartes*(1962), Henri Gouhier -philosophe français reconnu pour sa distinction entre philosophie de la réalité (philosophie moderne) et philosophie de la vérité- explique: « *Une philosophie n'a de sens que par référence à une certaine vision du monde dont elle est l'expression*. Ce premier postulat suppose que l'expression commence non avec les mots mais avec les idées que doublent les mots et que la mise en forme cohérente de la pensée est déjà une espèce de traduction. » (9)

Cette position diffère considérablement de la logique hégélienne qui a dominé la modernité et où, selon Hyppolite dans *Logique et Existence*, « le progrès de la pensée, son développement, est le progrès même de l'expression...l'un n'est pas une traduction extérieure de l'autre. Le sens se déploie et se détermine sans qu'il soit donné antérieurement sous une forme ineffable...le contenu universel est dit, et cette parole est aussi bien la parole qui dit cet universel que l'expression du soi qui l'émet et qui, perdu dans cet universel, finit par revenir à soi...Mais comment le langage, la parole humaine, peut-elle être à la fois ce dont on parle et celui qui parle? Comment

peut-elle réaliser en elle cette unité de soi et de l'être ? » (26) Cette mise en question de la prétention du langage à l'hégémonie sur le sens semble astucieusement recéder à la parole sa position d'agent de transmission, ou intermédiaire, assurant la communication de la pensée...de toute pensée, surtout la philosophique.

II.1.C. La parole d'un vrai philosophe :

C'est parce que la philosophie est une parole- et souvent rien de plus- que son discours est, de fait, son essence cachée même. Toucher à cette essence ne doit pas être le privilège des savants. Un lien de pensée existe entre tout un chacun et le monde auquel il appartient, et la modalité de ce lien échappe bien à la modernité philosophique séduite par la méthode scientifique dont les adeptes sont « ceux qui savent, mais qui sont loin de tout savoir. »(274)

En déclamant contre ces autres penseurs, déclarés philosophes par leurs pairs, d'Ormesson semble faire la distinction entre grand philosophe et vrai philosophe à la manière de Rousseau. Son refus de se plier à la posture spéculative régnante rappelle l'ouverture de la « Profession de Foi » du Vicaire dans *Émile, ou de L'Éducation* : « ...n'attendez de moi ni des discours savants ni de profonds raisonnements. Je ne suis pas un grand philosophe et je me soucis peu de l'être. Mais j'ai quelquefois du bon sens, et j'aime toujours la vérité. Je ne veux pas argumenter avec vous, ni même tenter de vous convaincre; il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur... » (IV, 345)

Réfractaire à l'idée « de tenir boutique de philosophie » (*Garçon* 243) et même s'estimant incapable - malgré son agrégation - d' « assumer complètement » (245) une attitude conforme à la tradition raisonneuse, notre auteur pourrait bien

rejoindre Rousseau et son Vicaire savoyard dans une autre tradition, celle de l'*idiotia* où ils ont été placés par Henri Gouhier. Lisons ces lignes-clés des *Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*:

Dès ses premières paroles, le Vicaire apparaît dans un rôle du répertoire que les historiens de la pensée occidentale connaissent bien : celui de l'Idiotia, nom que lui a donné un cardinal de l'Église romaine, Nicolas de Cues. L'Idiotia est celui dont le non-savoir est un savoir, dont la non-culture a préservé l'ingénuité, dont l'ignorance est docte ignorance. Tel est le petit pauvre d'Assise...Tel est le Parsifal de Richard Wagner..., et aussi le prince Muichkine de Dostoïevski...Or, si paradoxal que soit pareil alliage de mots, il ya une « idiotie » philosophique, l'Idiotia n'étant pas l'anti-philosophe, mais le vrai philosophe, celui dont la raison est consciente de ce qu'elle peut comme de ce qu'elle ne peut pas :tel est Socrate à l'aube du rationalisme grec, tel est Descartes à l'aube du rationalisme moderne.(62-63)

Le vrai philosophe est donc celui qui ne perd pas l'innocence de l'étonnement initial. Néanmoins, parler aujourd'hui d'un savoir non-savant en philosophie peut être inconcevable vu la menace d'« annulation » (Granier, *Discours* 5) qui a frappé cette tradition. L'arrivée à un savoir véritable a longtemps reculé devant la théorie propre de ce même savoir devenue ultime condition de possibilité pour la sagesse depuis l'émergence des philosophies du cogito. Ainsi, la catastrophe nihiliste n'est rien d'autre que le résultat d'un esprit d'abstraction qui s'excède mettant l'acte de penser

en péril comme le souligne Jean Granier dans son *Discours du monde*: « L'annulation n'est pas une menace qui se dresserait *contre* la philosophie; car une menace témoigne encore d'un heurt avec une réalité vivante. L'annulation, elle, supprime jusqu'à la *possibilité* de penser philosophiquement. Et si elle le fait, c'est qu'elle-même n'a pas d'autre possibilité que de travailler à produire la nullité universelle. La nullité n'est pas l'avancée du néant, car le combat avec le néant appartient encore aux conditions d'émergence de la philosophie. Elle n'est même pas le vide créé par l'effondrement des anciens systèmes de valeurs... L'annulation dévoile une aridité autrement désolante...l'irruption d'une nullité si radicale qu'elle bloque la pensée même...La dévastation prochaine de la Terre se révèle d'abord dans la dérision dont on accable la pensée. » (5-6) Le danger d'annulation que court la pensée semble donc dépasser les contours de l'acte de philosopher pour menacer tout... *Tout !* dirait d'Ormesson qui non seulement en convient mais encore ne cesse d'insister sur la valeur du lien de pensée qui existe entre nous et le monde :

Qu'était l'univers avant la pensée ? Qu'était le temps avant la pensée ?
Qu'était la lumière avant la pensée ? La pensée ne crée pas le tout.
Mais elle le bouleverse de fond en comble. Où est la pensée ?...Dans
un corps. Dans le cerveau... Elle est liée au corps. Et elle va bien au-
delà des lois de la physique. Et d'abord pour cette bonne raison que
c'est elle qui les fonde. *Comme elle fonde tout le reste. Ou presque
tout le reste. (Qu'ai-je 314)*

Monde, pensée et parole se montrent donc inséparables malgré les nombreuses tentatives qui ont eu cours à travers les âges. Leur rapport est loin des

« différences » et des « effets de sens » convoités par les philosophies du langage du XXe siècle. Il n'est ni ascendant ni descendant comme le voulaient les adeptes de la séparation stoïcienne entre monde et conscience humaine. Lui est étrangère la tripartition du logos grec de la main des grammairiens latins et de leurs descendants au moyen âge. La division « res, intellectus et voces » dont hérite la culture moderne n'existait pas dans la philosophie grecque, l'un des piliers de la pensée européenne, et qui répondait à « l'étonnement métaphysique » par « la tragédie, par l'histoire, par la géographie, par la science – par tant de statues aussi... » (Douane 267) On croit entendre Nietzsche décrier la croyance moderne en une connaissance intellectuelle pure séparée des fluctuations de l'expérience humaine dans *La Naissance de la Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque* : « Chez les Grecs, tout devenait vie! Chez nous tout reste à l'état de connaissance. » (193) Le logos grec n'unifiait pas des entités séparées. Il était l'unité même de ce qui plus tard a été dissocié, comme le regrette notre auteur : « Je ne sais pas quand l'équilibre instauré par la Grèce se rompt entre le monde et l'homme. Quelque part, je suppose, entre la Renaissance et la machine à vapeur. Alors naît le monde moderne, qui,... est déjà bien vieilli. » (334)

Que le lecteur nous permette une brève parenthèse: Chez d'Ormesson, parler d'un équilibre rompu entre l'homme et le monde semble ouvrir un chemin possible devant une pensée écologique capable de réinstaurer l'harmonie perdue. Remarquons le ton nostalgique sur lequel il décrit le contraste flagrant entre la Grèce et le monde moderne : « Mais l'essentiel est que, dans la Grèce antique, l'homme fait encore partie de la nature. C'est une merveille, mais une merveille de la nature...L'homme est un miracle. Mais un miracle de la nature...Quand le monde bascule de la nature

aux hommes, je ne le sais pas...On peut le définir, ce monde moderne, de cent façons différentes. Une des meilleures définitions est donnée par le plus grand des philosophes français...c'est Descartes. Il nous fait voir dans les hommes les maîtres et possesseurs de toute la nature. Hier, c'était le monde qui dominait les hommes. Désormais, ce sont les hommes qui domineront le monde...Là où l'homme prospère, dépérit la nature. L'homme avance : devant lui, la forêt ; derrière lui, le désert. Poussons les choses à bout : l'homme devient si puissant qu'il fait sauter la planète. La boucle est bouclée : la nature a fait l'homme et l'homme défait la nature...Maître et possesseur de toute la nature, l'homme est seul sur une Terre qu'il a réduite en esclavage et dont il fait ce qu'il veut.» (334-336) Il faut comprendre cette nostalgie dans le cadre de la *pensée du monde* où il ne s'agit pas d'une volonté de retour à une mentalité préscientifique mais d'une critique contre l'ambition scientifique d'annexer la philosophie afin de la réduire en idéologie au service des prétentions technocratiques. Dans le *Discours du Monde*, Granier annonce une issue à ce problème : « ...la situation périlleuse où se trouve actuellement l'humanité ne pourra être maîtrisée que par la collaboration de la philosophie et de la science, sur la base des résultats et des recherches de la science. Le domaine de rencontre est déjà clairement délimité : c'est l'*écologie*. L'écologie coordonnera la pensée philosophique du *monde* avec la théorie scientifique généralisée de l'expérience, qui sera nécessairement une combinatoire de structures logiques gouvernant la multiplicité des formes évolutives concrètes. » (35-36) La *pensée du monde* semble donc se prolonger dans une futurologie: c'est à la philosophie que revient le pouvoir de guider la science dans la sauvegarde du monde.

II.1.D Premier moment de la *pensée du monde* : La *thésis*.

Ceci dit, il reste d'expliquer cette prétention de la pensée à la fondation de « *tout le reste. Ou presque tout le reste* » (*Qu'ai-je* 314) qui risque de placer l'activité spéculative, encore une fois, au dessus... du monde ? Rien à craindre ! On est déjà loin des cogitos. Toutefois, chercher à comprendre cette revendication devrait nous ramener au *premier moment*, celui de la *thésis* ou de l'ouverture sur le monde en tant que référentiel absolu qui se refuse à intégrer le langage sauf par le biais du mot/verbe « être ». « Tiens ! il ya un monde... que nous sommes capables de penser...Et nous sommes en mesure d'en parler » (*Qu'ai-je*270), c'est ainsi que d'Ormesson traduit la compréhension immédiate du référentiel comme *être*. Cette formule paraît concorder avec celle qui sert, chez Granier, à énoncer la *thésis*: « Il ya (en moi) penser du référentiel comme l'intégral dont le mot « être » définit l'expérience possible. » (*Discours* 45). Employé en mode infinitif, « penser » désigne « *l'événement radical du sens* » (48) mettant en relief l'acte lui-même, libéré du joug de la subjectivité. La radicalité de l'acte se trouve solidaire du « il ya », qui marque d'ailleurs les deux formules de Granier et d'Ormesson, et qui renvoie non seulement à « *l'événement pur de la pensée* » (45) mais aussi à l'*étonnement* qui provoque le moi à la méditation tout en faisant bousculer le statut d'instigateur réservé traditionnellement au sujet de la pensée: « Il empêche, commente Granier, l'annexion quasi automatique de la pensée par le je du cogito...Il préserve la compréhension d'un caractère essentiel de ma relation à l'être-et à mon être-, que je nommerai la délégation. Le concept veut dire : tout pouvoir que j'exerce, je l'exerce toujours par délégation, comme un mandat, je n'en suis jamais le créateur absolu.» (45) Et,

d'Ormesson d'insister: « Nous pensons le monde et nous lui appartenons. Ou plutôt, un peu mieux, nous appartenons à un monde que nous sommes capables de penser. »

(*Qu'ai-je* 270)

L'appartenance au monde précède ainsi la pensée et l'occasionne. Et, c'est la délégation qui fait du moi le mandataire du monde, autrement dénommé *intégral* chez Granier: « ...puisque l'intégral est lui-même interprété en fonction de l'expérience vivante, qui est celle du moi dans le monde, il est normalement désigné par le terme de *monde*. Aussi l'énoncé de la pensée du référentiel, quand on le déploie avec la totalité de ses implications, s'écrit-il : « *Il ya (en moi) penser du référentiel comme le monde dont le mot « être » définit l'expérience vivante.* »...Telle serait alors l'essence de la philosophie : l'INTÉGRALISME d'une pensée qui interprète le monde selon l'ordre sémantique de l'être.» (*Discours* 50-51)

II.1.E. L'être dans la pensée du monde :

Aussi, avec la *thésis*, la question ontologique, qui avait suscité une pléthore de malentendus philosophiques des présocratiques à Heidegger, se trouve-t-elle à l'abri de toute « projection idéalisante »(60). En même temps, la valeur fondatrice de l'*être* pour la pensée le défend contre sa dégradation formaliste en simple signifiant-objet. Son éminence provient, désormais, de sa qualité de « phénomène de langage » guidant l'éclosion de l'interrogation philosophique. Il devient « l'ordre sémantique de son questionnement»(49) dissipant ainsi l'illusion d'essence absolue qui en faisait pendant des siècles l'objet privilégié de la pensée.

La philosophie n'est plus une ontologie ou discours de l'être en tant qu'être. L'identité logique de la pensée et de l'*être* est brisée. La logique absolue, ce système

hégélien qui a dominé la modernité, est désamorcée. L'être n'est plus mobilisé comme sens ineffable se traduisant en savoir et se disant en l'homme qui « n'est que le carrefour de ce savoir et de ce sens. » (Hyppolite *Logique* 25) La raison perd, du coup, son ambition de domination sur le monde par la subordination de la réalité aux idées. Et, l'erreur aristotélicienne est extirpée: l'*être* ne pourvoit pas de substance pour un savoir (scientifique ou autre).

On n'est toutefois pas entièrement à couvert contre ce genre d'égarements puisque, comme le signale d'Ormesson, « le monde est un *piège* qui prend la forme d'un langage. » (*Douane* 32) Un *piège*, dit-il? Certes, surtout que la *ressemblance*, cette contrainte moderne empruntée au modèle chrétien, reste très active et oriente la pensée vers une substitution salvatrice qui requiert la « ...mise-à-la-place de celui qui n'est pas à sa place, par celui qui peut prendre toutes les places. » (Charbonnel, *À sa place*¹⁴²) Aussi, le vrai appât réside-t-il dans la tendance à identifier l'*être* avec le *référentiel absolu* du moins en tant qu'en-soi, au-delà du monde du devenir que nous, les hommes, sommes paradoxalement en mesure de comprendre. L'accessibilité du monde à la pensée de la part d'une créature qui, non seulement lui appartient, mais qui lui est en quelque sorte soumise, excite l'intérêt et cause un ébahissement même chez les esprits les plus scientifiques, comme le note d'Ormesson en insistant sur la variabilité de la pensée :

Le secret, le mystère, le miracle de la pensée est pourtant encore ailleurs. Ce qu'il ya de plus stupéfiant dans la pensée, c'est qu'elle puisse penser l'univers. « Ce qu'il ya de plus incompréhensible, disait Einstein, c'est que le monde soit compréhensible. » Il est

compréhensible parce que nous sommes capables de le penser. *Nous ne vivons pas dans un chaos, dans un non-sens, dans l'absurde.* Nous découvrons peu à peu les lois de la nature. Celles qui régissent la marche des astres, celles qui commandent l'histoire des hommes, celles qui nous concernent nous-mêmes et les mécanismes qui nous constituent...Même si nous nous trompons sur l'interprétation des caractères et des événements, nous pouvons comprendre un passé auquel nous n'avons pas assisté. Même si nous sommes à peu près sûrs que ce qui se passera sera différent de ce que nous aurons prévu, nous sommes en mesure d'imaginer un avenir qui n'existe pas encore.

(*Qu'ai-je* 316)

Aucune saisie exacte n'est présentée ici. Si « connaissance » il ya, celle-ci s'inscrirait plutôt sous le signe de l'examen et de l'observation nés d'un essai constant d'explication. Contre non-sens, chaos et absurde, d'Ormesson affirme l'existence d'un sens, d'un ordre et d'une fin dernière qui se découvrent et s'éclairent lentement grâce à la délégation d'interprétation donnée à l'homme. Et cette assertion, il ne cesse de la répéter. Aussi trouve-t-on dans *Presque Rien sur Presque Tout* :

L'homme découvre le tout, perce ses mystères, avance en conquérant dans la connaissance de l'immense univers qui se déploie autour de nous...Et il s' imagine avec simplicité qu'il répand de la lumière sur de l'obscurité. Il n'est pourtant pas acquis d'avance que le destin de l'homme soit de connaître l'univers et que le destin de l'univers est d'être connu par l'homme. *La clé secrète de l'affaire, c'est que*

l'homme ne peut jeter ses filets sur le tout et lui imposer ses catégories logiques et mathématiques que parce que le tout se les laisse imposer.

(284)

La fondation de la philosophie comme interprétation permet à d'Ormesson de proposer une sortie spéculative vers un langage non-logique. Il s'agit d'échapper au logocentrisme, cet idéalisme du *langage de la logique* vu par les penseurs du XIX^e et XX^e siècles comme une situation sans issue. En tant qu'agression rationaliste, le logocentrisme a longtemps été la cible d'attaques qui, comme l'explique Derrida dans *L'Écriture et la Différence* au sujet de *Folie et Déraison, Histoire de la Folie à l'Âge Classique* de Foucault, en refusant « en bloc le langage de la raison »(56) ne pouvaient que s'exprimer à l'intérieur du même langage qu'elles visaient : « ...c'est-à-dire un langage organisé, un projet, un ordre, une phrase, une syntaxe, une « œuvre » ? » (57) au lieu de « réfléchir ce logos originaire...le logos grec...Logos élémentaire, primordial et indivis, en lequel toute contradiction en général, toute guerre, ... toute polémique, ne pourrait apparaître qu'ultérieurement. » (63-64) Après tout, l'opposition logique du non-sens au sens ne fait que mettre dialectiquement l'altérité négative « au service de la constitution du sens» (55) qui demeure le même.

D'après la *pensée du monde*, un certain rapport sémantique se trouve donc entre l'univers et ses interprètes qui œuvrent à deviner le latent à partir du patent. Le monde *s'offre* à nous par le biais du mot *être* et c'est ce dernier qui, justement, occasionne le mouvement d'interprétation du *donné* en le faisant manifester dans le langage car, selon d'Ormesson, « l'être est ce qui est. »(*Douane* 248) À défaut de substitut adéquat, nous risquons ici l'usage d'un terme très bergsonien: le *donné*. De

toute façon, l'influence de Bergson sur d'Ormesson reste considérable bien que leurs pensées les opposent souvent. L'importance accordée par notre auteur au Temps en est, à un certain point, révélatrice. Mais au sujet de l'*être*, leur divergence est presque complète. Il est vrai que Bergson refusait la détermination moderne de l'être logique à partir de son opposition au néant originaire. Et, que l'intuition bergsonienne était venue combattre le « tout est donné » (*Évolution* 49) de l'intelligence mathématique et de son action mécanique séparant l'*être* du réel. Pourtant, réunir *être* et *devenir* et présenter la possibilité de penser l'*être* directement afin d'atteindre « l'*être* même, dans ses profondeurs » (217) constituaient l'objet de *L'Évolution Créatrice* : « Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité. Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir. Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. » (323) Ce plan paraît donc contredire celui de d'Ormesson qui considère que l'*être* ne devrait pas constituer, par lui-même, l'objet de la pensée mais d'en être uniquement l'instigateur. La pensée s'avère donc plus qu'un discours *sur* le monde, elle est discours *du* monde. Elle apparaît comme une *parole-lien* entre le tout et les hommes pris de stupéfaction devant son spectacle enchanteur :

Entre les autres et moi malgré les différences d'intérêts et de
niveau dans un sens ou dans l'autre, malgré les divergences et les

oppositions, se crée quelque chose comme une pensée collective. Entre l'univers et nous, cette pensée collective jette un pont immatériel...

Dans cette communion des saints qu'est la pensée universelle, même l'erreur est une bénédiction. Le système de Ptolémée, les croyances des gens d'Ur ou d'Akkad, des assyriens, des Égyptiens, des Aztèques, des Inuits, des Dogons, les préceptes d'Hippocrate ou de Galien sont les bégaiements d'une parole à la recherche de la vérité et déjà capable, même à tort, d'interpréter le monde.

Nous ne sommes rien et moins que rien dans un univers où l'infiniment grand conspire avec l'infiniment petit pour mieux nous écraser de leurs splendeurs lointaines. Mais *entre le tout et nous, comme une stupeur enchantée, il ya un lien de pensée.* (316-317)

Rien qu'un pont immatériel et un lien, la pensée, comme possibilité de discourir sur le monde, s'ajuste donc à son corrélat par l'intermédiaire de l'être qui, comme l'explique Granier, « ...par lui-même, ne fait rien, ne produit rien, ne dispense rien...Il *ne représente que le sens selon lequel la pensée peut se disposer à interpréter le monde réel*, en tant que la pensée exerce sa possibilité la plus radicale et la plus ample, où elle s'ordonne à son référentiel absolu. » (*Discours* 60) L'être ne devrait donc pas constituer l'objet d'un savoir par lui-même. Son rôle est uniquement d'instruire l'homme, par la médiation du langage, de la possibilité d'une recherche de la vérité que détient exclusivement le mouvement de la réalité.

La variabilité des projets d'interprétation ainsi que la multiplicité des erreurs mettent en relief la relation entre la philosophie et le désir du *moi* : « la pensée du

référentiel dénommé par le mot *être* ne modifie pas la réalité par une quelconque participation à la puissance dispensatrice de l'être, elle n'est qu'une interprétation du monde réel qui permet d'orienter la *praxis* dont on doit attendre les changements que réclame le désir humain face au monde. L'être est distinct de la réalité, comme la pensée est distincte de la vie corporelle et l'idée de la praxis. » (60)

Parler de la distinction de l'*être*, de son exposition du monde à la pensée et de l'impossibilité d'en faire un fond objectif à exploiter systématiquement, ne pouvait qu'attirer notre attention à son *exception*. Celle-ci se présente à l'esprit dès que l'on envisage d'analyser les « caractères primordiaux »(61) de l'*être* tout en maintenant qu'il est *rien* et que son unique privilège est de *dire* l'intégral du sens déployé à l'instant de la *thésis*. Peut-on encore parler de l'*être* ? Ou plutôt, peut-on le faire sans prétendre le *connaître* ? Sans faire des projections idéalistes comme on en trouve chez Hegel ou Heidegger ? L'enjeu est de ne pas s'embourber dans les ornières ontologiques qui, en visant une domination du monde par la pensée, couvrent l'*être* de l'évidence fallacieuse de pouvoir fonder la réalité avant d'en faire le corrélat de la raison. Car, une fois réduit à un mode de l'*être*, le réel ne peut plus persévérer dans l'affirmation de sa propre indépendance et se trouve subjugué aux exigences obstinées d'une raison qui se croit omnipotente. Or, nous tenons à rappeler que pour *la pensée du monde*, l'*être* est « le mot-indice privilégié qui, dépourvu en soi d'effectivité, dispose la pensée à interpréter le monde pour le changer dans une *praxis réelle*. »(62) Jean d'Ormesson semble en dire autant dans le « monologue du tout » :

L'être, c'est plus difficile. Il n'est pas permis de dire qu'il existe comme existe une pierre, un papillon, une couleur-ou un homme. *L'être est*. Un point, c'est tout. On ne peut pas en dire grand-chose. On ne peut pas en parler. On ne peut rien en dire du tout. Sauf qu'il est: il faut bien qu'il soit puisqu'il ya quelque chose au lieu de rien. L'être est parce qu'il ya du temps, de l'espace, de la matière, de la vie, de la pensée, et un *tout*. (*Presque Rien* 368)

II.1.F. Deuxième moment de la *pensée du monde*: Le *discernement*.

C'est en essayant de découvrir les mécanismes de la relation entre le *Tout* et l'*être* que d'Ormesson introduit, à la *pensée du monde*, le concept du *discernement*. Celui-ci représente le deuxième moment dans le processus de fondation de la philosophie. À la *thésis* du départ, compréhension indifférenciée du plus simple, succède le désir de distinction et d'établissement d'identités particulières à l'intérieur du *tout*. Le langage, sous l'égide du mot *être*, déploie des constellations luisantes de significations primordiales. L'immensité de ces richesses sémantiques nécessite une certaine intervention intellectuelle afin de démêler et d'apprécier les composants pluriels. « Distinguer, c'est nommer, affirme d'Ormesson...Il n'ya de savoir que du fini et du défini. *Il n'ya de connaissance qu'à travers le langage*. Ce qui n'est pas distingué et ce qui n'est pas nommé ne peut pas être connu...n'aspire donc pas au tout, mais épuise le champ des détails. » (290-292)

Le discernement s'avère, de ce fait, intrinsèque à toute pensée spéculative mais se montre particulièrement important à la fondation d'une philosophie de l'interprétation comme l'indique Granier dans *Le Discours du Monde* : « ...le

référentiel a pour unique détermination d' « être », mais l'être, à son tour, comme un prisme, décompose *dans le langage* la simplicité du référentiel en plusieurs significations que j'appelle *les caractères primordiaux de l'être*. Recenser et analyser ces caractères procède d'un nouvel acte de la pensée : *le discernement*.» (85)

Le rôle attribué au discernement est donc celui d'identifier et de reconnaître les caractères de *l'être* sans toutefois « en attendre le recensement intégral des significations qui expriment l'être dans l'expérience réelle de la communauté humaine. Pour les explorer, il faut recourir à *l'expérience*. » (86) En effet, l'expérience concrète sur laquelle sera étayée *l'interprétation* offrira le contenu de *l'élucidation*, troisième moment dans le processus de fondation de la philosophie. Mais n'anticipons pas; nous y reviendrons.

Pour le moment, il est capital de souligner que le concept de *discernement* fondamental à la *pensée du monde* n'est pas la figure réciproque du discernement endigué par la pratique moderne de la comparaison/différenciation. Ce dernier contribue largement au statut amphibologique de *l'être* de la tradition philosophique. Car, la raison, en essayant de mettre de l'ordre dans le monde - ordre adapté aux structures logiques naturellement- commence par relever des entités et les comparer. « En ce sens, remarque Foucault, le discernement² impose à la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence.» (*Les Mots et les Choses* 69) Il s'agit bien d'établir les ressemblances et les dissemblances entre les entités puisque, comme pour le « dispar » (Deleuze, *Différence* 95), la différence est « le fond pour la manifestation de l'identique. » (71) L'être se trouve dépouillé de son *amplitude* rassemblant toutes les significations du référentiel et sur laquelle insiste d'Ormesson,

pour se réduire, selon le principe de détermination, à une *qualification* ou essence opposée à d'autres essences. Et, puisque la détermination est négation (*Determinatio est negatio*) comme disait Spinoza³, l'*être* devient fini parce qu'il est limité par une négation qui lui appartient.

« Dans la mesure où toute détermination est négation, explique Bouton, elle ne peut exprimer qu'une spécification unilatérale de l'Absolu. La détermination est donc finie en ce qu'elle est limitée, qu'elle inclut en elle une négation. Être quelque chose, c'est *ne pas* être autre chose, donc être fini. Mais la détermination est de surcroît tout d'abord figée dans son être, opposée fixement par l'entendement aux autres déterminités... Aussi, toute détermination est-elle finie pour autant qu'elle est une négation abstraite, opposées aux autres déterminités. » (Bouton 146) Rien d'étonnant donc à voir l'*être* investi de valeurs négatives et même utilisé, médiation oblige, comme le pôle négatif du raisonnement logique. Cette subversion étroitement liée à la détermination est même inhérente à l'esprit humain au dire de d'Ormesson : « Le secret du tout, par opposition à l'être, c'est que, grâce aux hommes, le mal s'y change en bien, le bien s'y résout en mal, le beau s'y confond avec le laid et le laid avec le beau, l'immense y devient minuscule et le minuscule, immense, la vérité ne s'y livre qu'à travers le mensonge. » (*Presque Rien* 395)

L'*être*, supposé être plus ample que tout rapport symétrique ou opposition, se trouve pris dans le piège des alternatives qui hantent une pensée envoûtée par le principe de détermination. « Il ne peut prêter, alors, indique Granier, qu'à un jeu de « renversements » où l'enjeu véritable - la compréhension de l'amplitude de l'être - reste hors jeu... Il se confirme que l'être, une fois piégé dans une opposition où il est

forcé d'assumer le rôle d'une détermination répulsive, apparaît nécessairement comme le symbole de toutes les fausses interprétations du monde qui se sont succédées en philosophie; il résumerait l'erreur que la pensée doit extirper pour inaugurer un nouveau style philosophique; il serait le résultat d'une méthode défectueuse de connaissance, qu'il faudrait corriger d'urgence afin de ramener la philosophie à la vérité de sa nature. »(*Discours* 64-68)

II.1.F.a. L'être comme transcendantal :

Fonder la *pensée du monde* comme *interprétation* nécessiterait donc la libération de l'être de sa prison amphibologique en l'élevant au statut de transcendantal. Dans le « monologue de l'être », d'Ormesson attaque la portée de la raison en montrant son insuffisance devant l'être, et même devant le *Tout* :

Tout n'existe que par moi. Je soutiens à chaque instant et l'espace et le temps et le tout et les hommes. Il ya un tout parce qu'il ya de l'être. Il ya du temps parce qu'il ya de l'être. Il ya des hommes parce qu'il ya de l'être. Je vous aime, mes pauvres enfants, je vous admire et je vous aime, dans votre grandeur impuissante et dans votre désespoir... Dans un tout surgi de l'être et que vous ignorez et que, malgré tant d'orgueil et tant de vains efforts, vous ne cesserez jamais de poursuivre et pourtant d'ignorer. Car sur presque tout, pauvres, pauvres enfants, pauvres génies imbéciles, vous ne savez presque rien. Et sur le *Tout*, comme sur l'être, vous ne savez rien du tout. (*Presque rien* 411)

Dans ce monologue, l'être semble répondre à la définition donnée par Kant au « transcendantal » : « principe par lequel est représentée la condition universelle *a*

priori, sous laquelle seule des choses peuvent devenir objets de notre connaissance en général » (*Critique de la Faculté de Juger* 42) Plus qu'une riposte à la perpétuelle *illusion* allant de Parménide à Heidegger et fourvoyant les philosophes en une véritable impasse, la déclaration que met d'Ormesson dans la bouche de l'*être* modifie le rapport à l'ontologie et persévère à réfuter toute interrogation sur l'*être* comme objet légitime d'une connaissance. Si, un jour, le discours *sur* l'être a conduit la philosophie à vouloir se débarrasser de la contrainte de son objet- quitte à annuler le pouvoir de penser même-, le discours que nous propose d'Ormesson ne saurait en faire autant car il est structuré *avec* l'être, et à partir de la visée de sens que ce dernier donne du monde.

L'homme ne peut plus penser, dans le but de *savoir*, une totalité immanente ou transcendante. Le Tout, comme somme totalisante, n'est point disponible pour la pensée. L'Être non plus. D'où l'assertion : « Et *sur* le Tout, comme *sur* l'être, vous ne savez rien du tout. » (*Presque rien* 411) Le lot du rationalisme est donc « de poursuivre et pourtant d'ignorer » (411), tel que l'affirme d'Ormesson dans une détraction qui rappelle les mots de Bataille décrivant l'échec de la philosophie à synthétiser les connaissances: « elle n'est pas la somme des possibles, la somme des expériences possibles, elle est seulement la somme de certaines expériences définies, qui ont la connaissance pour fin. » (Bataille 285)

Pour la *pensée du monde*, le tout est le rassemblement, jamais achevé, des significations qui se laissent subsumer sous le mot « être » et qui s'élargissent, comme le montre Granier dans le *Discours du Monde*, pour inclure choses réelles, structures logiques, idéalités, et productions de l'imagination. (*Discours* 125) Il nous

semble que nous sommes finalement capables de concevoir l'essence de la philosophie comme *pensée du monde*: elle « n'est pas fixée par la spécificité de son objet, si exaltant, nouveau, sublime ou prometteur soit-il, mais par l'*attitude* dont procède sa méthode d'interprétation. Or cette attitude ne devient manifeste qu'à la lumière de la thésis, qui révèle une *triple coordination* entre le *projet spéculatif absolu*, visant un référentiel indéterminé, l'*éminence du mot* « être » et la possibilité d'une expérience *intégrale* où le moi se déclare nécessairement et légitimement partie prenante. » (51)

L'*indétermination* s'avère donc condition essentielle du monde/référentiel coordonné au mot *être* et se présentant à la « grandeur impuissante » (*Presque Rien* 411) d'un *moi* en quête de pouvoir. Le « monologue de l'homme » composé par d'Ormesson ne fait rien moins que mettre en spectacle cette attitude interprétative prégnante tirant son origine de la *triple coordination* entre un *tout* indéterminé, un *être* évasif et un *moi* très intéressé par ce que lui est offert:

Vous voyez comment est tricoté le tout, comme il est combiné, avec force et subtilité, pour que l'essence vous échappe? Ce qui vous échappe est en vous. Ce qui vous échappe est en moi. Ce qui m'échappe est en moi. Qu'est-ce que vous voulez que je fasse? Je fais une croix sur ce que je ne sais pas. Sur ce que je ne pourrai jamais savoir. J'essaie d'en savoir toujours plus sur le tout, sur ce que je peux savoir...

Je suis le roi du tout, sa couronne et sa fleur...Tout aboutit à moi. Tout partira de moi. Je conquerrai le tout. Et j'abandonnerai

l'être, dont je ne peux rien savoir, à ses rêveries inutiles et fumeuses et à ses coquecigrues. Il se cache ? Qu'il se cache. Je n'irai pas le chercher. Je ris, je suis puissant, je découvre et j'apprends...Qu'est-ce qu'on me demande de plus ? Qu'est-ce que je peux faire de mieux ?
(*Presque Rien* 404-405)

Et pourtant, l'être demeure indispensable à cette conquête car, en tant que transcendantal, il règle l'ordre de la pensée en manipulant l'*exposition* du moi à la réalité ambiante. La disponibilité du champ d'interprétation, qui ne peut se faire que par l'intermédiaire du mot « être », dirige le rythme d'une pensée acculée à une réactualisation continue: « J'en saurai plus demain qu'aujourd'hui, déclare l'homme dans son monologue. J'en sais aujourd'hui déjà bien plus qu'hier. Personne ne doute que l'avenir ne soit à moi...Je tâcherai d'en faire une citadelle de pouvoir, un palais de délices. J'irai plus loin dans l'espace. Je m'élèverai au-dessus de moi-même. Je découvrirai des choses inconnues, des domaines interdits, des sentiments nouveaux et des abîmes sans fin. » (405)

II.1.F.b. Caractères primordiaux de l'être :

Faire sens sans jamais façonner le savoir, voici l'un des caractères que le *discernement* nous fait découvrir dans l'être. Celui-ci « manifeste le référentiel en fondant la possibilité du sens en général, il ne peut le faire qu'en créant l'*écart* par lequel tout phénomène existera comme phénomène *significatif*, comme figure déterminée du sens.» (Granier *Discours* 100) Le sens du monde ne se donne au philosophe qu'à la condition de bien comprendre que l'enjeu n'est plus de posséder l'être mais de se contenter d'en discerner les caractères primordiaux qui détiennent le

secret de l'offrande mise à la disposition de l'homme : « C'est bien, en effet, selon Granier, l'ensemble des caractères primordiaux de l'être qui dessine l'horizon du sens à l'intérieur duquel *le monde* devient accessible à l'intelligence, à l'imagination et à l'affectivité de l'homme.»(85)

L'*être* demeure donc glissant et ne se plie à aucune détermination quoiqu'il se dise par le mot « être » et qu'il se laisse entendre comme aventure dans laquelle s'engage la pensée sans pour autant prétendre à son appréhension. Il faudrait quand même une certaine sagesse mêlée de témérité pour percevoir ce *retrait* paradoxal de l'être. L'homme semble accéder à cette compréhension vers la fin de son monologue dans *Presque Rien sur Presque Tout* :

Je suis l'homme. Je règne. Le tout est mon royaume. L'être- j'y reviens, il me hante, il m'obsède-, dont le temps est, au sein de notre tout, la manifestation la plus claire, je suis obligé, et peut-être dans les sanglots mais il est indigne des grandes âmes de faire part des troubles qu'elles éprouvent, de le passer par pertes et profits. Je l'honore, ici ou là, de temps en temps, dans mes moments d'émotion ou quand ma soif de pouvoir ou mon chagrin m'y contraignent. Mais, *puisqu'il tient si fort à s'évanouir sous la vie et dans le tout et à se faire oublier, j'obéis à ses ordres : je l'oublie.* Le tout m'occupe suffisamment. Le champ du possible est si vaste qu'il me permet d'ignorer l'éternel et l'infini qui ne sont pas de mon ressort. Le tout occulte et efface l'être. (406-407)

En reconnaissant le *retrait*, voire l'*écart*, comme caractère primordial de l'*être*, d'Ormesson prend ses distances avec la tradition accusant le langage de déficience. L'impossibilité d'épuiser l'*être* via le langage qu'il informe lui-même ne doit pas être regardée comme insuffisance car, dès qu'on essaye de le qualifier, l'être se rend excentrique et se dérobe. « Il n'est ainsi jamais présent que par l'écart qu'il maintient avec toutes les significations qu'on peut lui attribuer », conclut Granier (*Discours* 92).

En effet, toute signification, bien qu'intégrée à l'*être* qui la conditionne, se montre incapable de le dire pleinement et ne fait que pointer vers lui de la façon la plus déconcertante. Aussi l'homme ajoute-t-il dans son monologue : « Je chante ma propre gloire...Je chante...la gloire du tout d'où je sors. Je veux bien aller jusqu'à chanter la gloire de l'être d'où est sorti le tout. Mais c'est une *gloire lointaine et abstraite*. » (*Presque Rien* 407) Bien que le tout et l'homme dépendent de l'*être* et n'existent que par lui, ce dernier les surplombe et se tient au-dessus de tout rapport avec eux.

Selon Granier, l'éminence de l'être ne se réfléchit dans le langage que par le phénomène de « surimpression-prédominance » : « Pour exprimer le privilège qui s'attache à l'être dans le phénomène de surimpression-prédominance, on dira que *l'être est toujours en position d'inhérence-survol dans toute structure relationnelle*. » (*Discours* 94) Cette position n'est toutefois pas à confondre avec celle d'une transcendance absolue, inaccessible et isolée du monde du devenir où l'homme est confronté à des phénomènes réels différenciés. En ce qui concerne l'être, d'Ormesson ne se laisse pas égarer dans les méandres de la méthode négative (apophasé) dans

laquelle se perdaient certains philosophes sous le poids des préoccupations religieuses. Aucune effusion mystique n'a lieu au sujet d'un *Être* omnipotent assimilé à Dieu, au Bien ou à toute autre valeur idéale. Le retrait de l'*être* que l'homme « ...honore, ici ou là, de temps en temps » (*Presque Rien* 407) selon ses besoins émotifs, ne représente pas l'absolu d'une transcendance ineffable, coupée d'une phénoménalité nécessairement relative. Et, la présence de l'*être* n'est pas à cerner selon le discontinu des négations qu'on pourrait lui assigner afin de créer une illusion lyrique reflétant, par le miracle de la permutation, l'éclat discret d'affirmations valorielles.

Le « monologue de l'homme » souligne franchement l'éminence de l'être mais nous rappelle qu'il est inutile d'en parler pour la simple raison que l'ambition humaine ne devrait pas s'y attarder: «Qu'il se cache. Je n'irai pas le chercher. Je ris, je suis puissant, je découvre et j'apprends...Je découvrirai le tout et je le soumettrai à mon pouvoir... Le tout a détrôné l'être. Je détrônerai le tout... Le tout a dévoré l'être. J'ai dévoré le tout. Et je le dévorerai. » (405-407)

Pour la *pensée du monde*, comprendre la position d'*inhérence-survol* constitue un avantage qui la protège contre les dérapages dont ont souffert les autres systèmes philosophiques. Le sens se présente sans obstacles, ou presque, car le *retrait* ou l'*écart* de l'être est « la manifestation du sens, ou plutôt *le sens comme manifestation.*» (Granier, *Discours* 99) Il est, de même, la « véritable phénoménalité des phénomènes...par quoi les phénomènes existent et font sens dans l'unité paradoxale d'une identité différentielle. »(100) Aussi, la *pensée du monde* ne se soucie-t-elle pas des zones obscures de la transcendance absolue où la raison, dans sa

quête de la Vérité, se trouve confrontée à l'incohérence, aux préjugés et aux fantasmes. La position d'*inhérence-survol* est donc nécessaire à la fondation de la philosophie comme interprétation. Écoutons l'*être* se targuer du pouvoir qu'il tire de sa position exceptionnelle dans son monologue:

Si l'être, par impossible, se relâchait un seul instant, le temps et le tout s'effondreraient aussitôt...J'ai tout organisé- le tout, la vie, les hommes, la liberté- pour me faire oublier. Et je m'offusque quand on m'oublie...Inutile de la nier : je suis cruel, susceptible, rancunier, d'un orgueil démesuré, affreusement dissimulé. Je n'aime rien tant que tromper mon monde. Je l'engage sur de fausses pistes et je lui en veux quand il s'égare. (109-113)

« Mon monde », dit l'*être* ostensiblement! Il nous rappelle, sans fausse modestie, que *le tout est*, que *l'homme est* et que, sans l'*être*, ils s'effondreraient. Tout ce qui *est* s'intègre à sa capacité de cohésion. Tous les phénomènes ressortissent à l'*être*. Ainsi, avec l'*inhérence-survol*, le *rassemblement* est un autre caractère primordial de l'*être*. Un vrai pouvoir lui revient qui définit le monde par son unité rassemblante. Il fonde la possibilité du sens en manifestant le monde qui, à son tour, reflète une tendance foncière au rassemblement. Tout *est* avec ensemble. Malgré leurs différences, contradictions ou antagonismes, tous les *étants* appartiennent au même monde et « sont de la sorte mystérieusement *apparentés* les uns aux autres.

L'*affinité* ou l'*apparentement* exprime la puissance unifiante de l'être comme mondanisation.» (Granier, *Discours* 105) Et, cette *affinité* semble répondre à ce que Kant, en dépit de son criticisme subjectiviste, appelle « affinité transcendantale des

phénomènes » et que Jean d'Ormesson baptise: contagion. Dans *Presque Rien sur Presque Tout*, il écrit sous la rubrique « RASSEMBLER ET UNIR »:

Unir et rassembler, c'est la devise du tout. Rien n'échappe au tout, immense troupeau céleste, gardé par les chiens de la nécessité et par le berger de la loi dans les pâturages sans fin de l'espace et du temps.

Il y a, à travers le tout, comme une contagion de l'union et du rassemblement. Il y a, de l'univers à l'atome, une cascade de tous subalternes et successifs. Notre Galaxie est un tout. Notre système solaire est un tout. Une molécule est un tout. Et l'atome est un tout, minuscule jusqu'à l'infime. Chacun de ces tous est immense ou très petit selon l'angle d'approche, selon l'échelle adoptée, selon l'image qu'on s'en fait. Chacun est relatif. Chacun est lié, au-dessus de lui ou au-dessous, à un autre tout qui l'englobe ou qui en est une fraction.

Rien de surprenant à voir l'homme chercher sans cesse à unir et à rassembler. Il s'efforce, lui aussi, à sa modeste échelle, de reconstituer un tout à sa mesure et aussi vaste que possible. (286)

D'Ormesson attire l'attention à un fait d'une grande importance: en comprenant l'*apparentement* entre les différents systèmes à la lumière de sa relation au monde, le *moi* intériorise le *rassemblement*, dont il témoigne, comme *pathos* et envisage la possibilité de recréer cette correspondance/équivalence. Il intègre le processus garanti par l'*être* dans son unité et en fait l'objet d'un désir. « Nous comprenons immédiatement la possibilité d'une équivalence, explique Granier... Sans

cette compréhension immédiate, nous serions déchirés entre des expériences *incommunicables*; bien plus, *nous serions incapables de nous comprendre nous-mêmes dans l'unité du Moi*. Toute synthèse, si elle est exigée par le moi, afin de garantir son unité, est alors elle-même conditionnée par le rassemblement de *l'être* qui en même temps fait tenir ensemble les multiples êtres à l'intérieur du monde et permet à un être privilégié, le moi, d'exister à son tour comme puissance unificatrice, ayant valeur d'unité pour soi-même. *Par le rassemblement de l'être, le monde et le moi sont en corrélation permanente.* » (*Discours* 105) De ce fait, *l'affinité* qui rassemble justifie, en même temps, l'impossibilité de fondre toutes les significations en un système logique totalisant et encourage l'exercice de la pensée occupée à analyser indéfiniment les phénomènes qui se présentent à la conscience. Aussi, le *moi* et sa tendance à l'unification se heurtent-ils à un morcellement incessant au niveau du champ d'observation. Dans «le monologue de l'homme», d'Ormesson essaye, en lançant des pointes à *l'être*, de jeter une lumière nouvelle sur cette contradiction irréductible:

J'aurais pu être autre chose. J'aurais pu ne pas être. Il aurait pu se faire que rien n'existe du tout. Il aurait pu se faire aussi que quelque chose existe et que je n'y figure pas. Il se trouve que quelque chose existe que je peux appeler le tout et que j'y figure et même que j'en suis le centre ou que je crois en être le centre et la seule partie un peu sûre. Il ya un tout, et je le pense. Pour que je ne passe pas mon temps à penser seulement au tout, on a semé autour de moi, avec un succès éclatant auquel je ne cesse de prêter la main, toutes les tentations de la nature,

de la curiosité...de la science et de l'art, du plaisir et de la souffrance,
du pouvoir et de l'argent: *autant de facettes du tout pour me cacher le
tout.* (*Presque Rien* 263-264)

L'homme n'a donc qu'un pouvoir limité sur son existence- puisque le fait d'être lui échappe- et la pensée n'est pas l'origine de son propre corrélat. *Être* est le principe véritable du monde et du penser qui s'en occupe. En déployant l'intégral du sens devant le *moi* étonné, à l'instant de la *thésis*, l'*être* établit plus qu'une correspondance entre corrélat. Il se prouve comme *principe originaire*, antérieur à la *thésis*, source du sens et de l'acte de discernement qui l'examine : « ...tout était encore caché et sous forme de possible. »(19), déclare d'Ormesson. Et, il se distingue, dans la pensée même, une certaine *récurrence* confirmant la puissance de signification de l'*être*. Cette *récurrence* assure une possibilité infinie d'interprétation et met en valeur la *facticité de l'être* comme fait absolu « toujours déjà-là ».

D'après Granier, « la pensée, qui s'élève à la thésis par l'affranchissement, redescend vers le principe de son abstraction pour intégrer, à l'*être*, l'*être de sa propre opération*; j'appelle *récurrence* l'acte par lequel la pensée fait ainsi *retour sur son origine* et, intégrant l'affranchissement à l'être, dévoile l'être comme l'*originaire*, c'est-à-dire comme le *principe donnant à la pensée non seulement de quoi penser mais comment penser*. La *récurrence* enseigne à la pensée qu'elle n'est pas le fondement de l'être, mais détient de lui son corrélat et son principe. » (*Discours* 117)
L'*être* apparaît donc comme l'origine du sens et de l'acte qui le distingue. Le principe d'*origine* joint le *rassemblement* et l'*inhérence-survol* comme caractères primordiaux de l'*être* qui, par conséquent, se révèle comme limite destinant au *moi* une tâche

infinie. Sous la rubrique « LE COMMENCEMENT » dans *Presque Rien sur Presque Tout*, l'être des origines constitue un défi indomptable à la pensée:

Il me semblait toujours sauter, à bout de souffle, au hasard, dans les wagons vides et pourtant surpeuplés d'un train en marche depuis longtemps. Tout supposait des causes et des effets qui n'en finissaient pas, tout renvoyait à autre chose. Il n'y a pas de roman, j'imagine qu'il n'y a pas de tableau, de sculpture, de tragédie, de film, de symphonie ou de concerto, peut-être pas de théorème, peut-être pas de postulat, il n'y a pas de geste ni de soupir qui ne pointe en secret vers l'absence parmi nous de l'être des origines. (16)

D'Ormesson paraît aborder la réalité non-linguistique soutenant toute expression langagière afin de souligner le retard définitif de la pensée sur l'événement de l'être. Comme originaire, l'être, muni de son *retrait*, expose la facticité d'un donné dont les présupposés s'ouvrent au savoir et à l'action, du postulat logique au fait empirique. La connaissance est donc toujours connaissance d'une antériorité, voire d'une priorité, comme l'explique Granier: «...toute connaissance est *archéologique*⁴; elle est un processus qui a son *archè* dans l'être, donc derrière elle. »(*Discours* 118) La *pensée du monde* gagne ainsi l'assurance d'un *socle solide* capable de prévenir non seulement les abus formalistes mais aussi les démonstrations universelles des idéaux logiques. « Il suffit ...que...le sens soit indissociable d'une position d'être, pour que la pensée, qui trouve son accomplissement philosophique dans la *thésis*, détienne la certitude d'être bien *fondée* sur un *quelque chose*, de ne pas être un simple jeu verbal. Car le quelque chose, s'il est l'être, étend aussitôt sa

souveraineté à l'ensemble du pensable et de l'expérimentable. La pensée est donc lancée dans l'interprétation du monde, elle s'y sait toujours déjà *anticipée*, parce que le quelque chose dont elle procède est toujours déjà organisé en « monde » selon le référentiel de l'être. » (122) Il se révèle ainsi un fondement absolu qui se distingue de l'opération interprétative tout en lui offrant la base de données indispensables à son lancement.

En se réclamant de l'*être / originaire*, la *pensée du monde* pose la question du commencement dans un geste qui pourrait être rapproché du modèle cartésien « *ego cogito, ergo sum* » soucieux de fonder la philosophie sur un principe suprême. Pourtant, la différence reste immense: l'énoncé de Descartes affirme l'identité, dans l'égo, de la pensée et de l'être avant de passer radicalement au subjectivisme transcendantal dont héritera Husserl. Écoutons celui-ci souligner l'aspect révolutionnaire de la pensée du maître avant de la reprendre à son compte : « Rappelons-en l'idée directrice. Elle vise à une réforme totale de la philosophie, pour faire de celle-ci une science à fondements absolus... Cette nécessité de reconstruction, qui s'imposait à Descartes, se réalise chez Descartes sous la forme d'une philosophie orientée vers le sujet... Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal. » (*Méditations* 1-3)

Aucun fondement scientifique ni principe subjectif ne viennent légitimer une prétention philosophique au savoir dans la *pensée du monde*. Une influence nietzschéenne se laisse, par contre, repérer au niveau de l'idée d'interprétation: « L'individu n'emprunte qu'à lui-même les valeurs qui règlent ses actes, car lui aussi

est obligé d'interpréter les mots d'ordre traditionnels de *façon tout individuelle*. Même s'il n'invente pas la formule, et en a une *interprétation* personnelle; il est créateur, à tout le moins en tant qu'*interprète*. » (Nietzsche *Volonté* II, 317) *Être* et *interpréter* s'avèrent inséparables chez l'individu de Nietzsche. Cependant, nous ne trouvons pas, chez le philosophe allemand, le concept de l'*égotisme du sens* intrinsèque à la *pensée du monde* dont la perspective fondatrice s'affirme d'une façon singulière : l'*être*, comme originaire, suscite un étonnement chez le *moi* égotiste exposé au monde et éveille en lui une pensée interprétative non-systématisée, étayée sur la singularité de son expérience et axée sur le monde même.

Parler d'un originaire, d'un *quelque chose* qui soutiendrait l'intelligence dans son exploration d'un monde apprêté au penser, indique non seulement le transcendantal de l'être mais aussi la limitation qui frappe tout projet de synthétisation. L'*anticipation* de la pensée, décrite ci-dessus, empêche toute observation qui soit antérieure à *l'être du donné*, observation nécessaire si l'on envisage l'incorporation de l'*être* dans un ensemble cohérent. Le « tout renvoyait à autre chose » (*Presque Rien*¹⁶) de d'Ormesson nous informe de l'inaptitude de l'intellection à réussir une *activité dirigée* dans le but de cerner ses origines mêmes et partant celles du monde qui se montre « inépuisable » (*Qu'ai-je* 356). Hors de son expérience humaine concrète, le *moi* ne peut rien circonscrire:

Fait de temps et de lumière, de matière et de pensée, de beaucoup d'autres et de moi, le monde est inépuisable. Il nous dépasse de partout. Il rend nos efforts dérisoires.

Chaque amoureux a le sentiment d'avoir compris le sens de la vie. Chaque savant, chaque peintre, chaque sculpteur, chaque photographe, chaque musicien s'imagine qu'il a donné une image neuve de l'univers. Chaque écrivain se persuade sans trop de peine qu'il a arraché à la création des secrets longtemps cachés. Nous aurons beau pourtant accumuler les expériences, les recherches, les travaux, les œuvres d'art, les mots, nous ne verserons jamais qu'une goutte d'eau dans l'océan de ce tout surgi d'une pointe d'épingle des milliers de fois plus minuscule que le moindre grain de poussière et devenu grâce au temps comme une image de l'infini. (356)

II.1.G. Troisième moment de la *pensée du monde* : L'*élucidation*.

D'Ormesson semble dépeindre le rôle joué par l'expérience au cours du troisième moment de la *pensée du monde* : l'*élucidation*. Tout un chacun croit comprendre le sens de la vie en la regardant de la petite fenêtre que lui ouvre son activité. Même le philosophe! Il choisit un certain angle de perception sur lequel bâtir son système. On n'oublie pas la démarche philosophique décrite par Husserl dans *Les Méditations Cartésiennes*. Elle est révélatrice de la position radicale exigée de l'apprenti philosophe. Husserl y insiste sur une méthode universelle conçue à l'image du prototype de méditation esquissé par Descartes et préparant le penseur à assumer sa tâche: « En premier lieu, quiconque veut vraiment devenir philosophe devra « une fois dans sa vie » se replier sur soi-même et, au dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire. La philosophie - la sagesse - est en quelque sorte une affaire personnelle du philosophe. Elle doit se

constituer en temps que *sienne*, être *sa* sagesse, *son* savoir qui, bien qu'il tende vers l'universel, soit acquis par lui et qu'il doit pouvoir justifier dès l'origine et à chacune de ses étapes, en s'appuyant sur ses intuitions absolues. » (2) Bien que, selon Husserl, la philosophie ne saurait être qu'une science rigoureuse et universelle, elle demeure surtout « une affaire personnelle du philosophe »(2). C'est le *moi* qui organise donc la pensée d'après la *représentation* qu'il a du monde existant. D'Ormesson ne peut ainsi que déclarer en toute modestie : « Le monde tourne autour de moi... » (*Qu'ai-je* 17)

...et aussi de vous

Un des points essentiels de notre affaire est que moi, c'est vous. Chacune des créatures conquérantes et vouées au néant qui sont passées sur cette planète a le droit de se lever et de dire: « Moi » comme moi. Je suis moi. Chacun de vous est un moi comme moi. Je - mon Dieu !...- est un autre...Par un miracle indéfiniment *répété*, chacun de nous ...est le centre de l'immense univers. Le monde tourne autour de moi. Et il tourne autour de vous. Il tourne, je n'y peux rien, et vous n'en plus, c'est comme ça, avec tous ses soleils et toutes ses galaxies, autour du cerveau de chaque homme et de ce truc invraisemblable que nous appelons une *conscience*. Au point qu'il est permis de soutenir-et beaucoup ne s'en sont pas privés- que *le monde est notre représentation* et qu'il s'effondre à la mort de chacun d'entre nous.

C'est faux, bien entendu...Ce qui est vrai, c'est que vous (le) voyez comme je (le) vois- ou peut-être autrement-, que vous ne cessez

jamais de (le) recréer comme je (le) recrée moi-même, et que nous pouvons en *parler*. Nous voyons peut-être tous des mondes très différents, mais nous avons les mêmes mots pour les *décrire* et pour les *évoquer*. Ne m'accusez pas, je vous prie, de ne m'occuper que de moi. En parlant de moi, je parle de vous. (18-19)

S'étonner, décrire, évoquer puis parler, voici les étapes que pose d'Ormesson pour une vraie philosophie contemplée dans la « totalité de sa destination. » (Granier *Discours* 87) L'expérience humaine occuperait donc une dimension capitale dans la pensée car, *discourir* sur la réalité du monde part de la simple *description* de phénomènes pour atteindre l'éclosion de l'*idée* capable de rendre compte du *sens* de la description. La *conscience* permet au *moi* de se distinguer des objets qu'il est disposé à connaître et à en parler. L'idée est ensuite construite à l'aide de concepts formés grâce à la relation d'inférence que l'intelligence réussit à établir entre les différentes observations.

Notre compréhension de la philosophie comme *pensée du monde* s'affine avec l'éclaircissement avancé par Granier: «Si l'être, dans la *thésis* du référentiel, n'est encore qu'une *notion* dont il faut analyser le contenu pour discerner les « caractères primordiaux de l'être », et si le terme de l'inférence est l'idée, on peut dire que *la philosophie est une méditation qui va de la notion à l'idée en passant par les concepts où se concentre l'interprétation des phénomènes de l'expérience.*»(89) Aussi, après l'étonnement de la *thésis* et l'analyse du *discernement*, l'*élucidation* vient-elle rendre la vie plus intelligible en l'ouvrant à l'interprétation. Le *moi* se

trouve commis à un travail sérieux: « Travailler à quoi ? À *regarder* le monde, à le *comprendre* et à essayer de l'aimer» (*Qu'ai-je* 29), écrit d'Ormesson.

C'est délibérément que regarder précède comprendre et interpréter. Il s'agit d'une enquête empirique dont le but est de clarifier les significations de l'*être* qui se manifestent dans l'expérience concrète, sans toutefois chercher une explication scientifique qui arrangerait les phénomènes dans des structures formelles. Après tout, l'objet de la philosophie est de fournir une certaine précision au monde afin de le rendre plus accessible à la pensée et à la praxis de l'homme.

Dans *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*, Schopenhauer avait sans doute raison de proclamer: « *Traduire* l'essence de l'univers en concepts abstraits, généraux et clairs, en donner une image réfléchie mais stable, toujours à notre disposition et résidant en notre raison, voilà ce que doit, voilà tout ce que doit la philosophie»(482). Cette conception paraît se cristalliser dans la *pensée du monde*, avec laquelle on se trouve à l'abri des « théories de la connaissance » issues d'un subjectivisme durci croyant pouvoir couper la connaissance de son originaire, l'*être*. Surtout qu'en théorétique, le retour de l'interprétation sur soi, à *travers la densité de l'expérience*, « pour s'élucider et se définir. » (Granier, *Discours* 91) est complètement ignoré.

II.1.G.a. Phénoménologie et étayage matériel :

Si nous parlons d'une expérience concrète, c'est que le monde *donné* ne s'expose pas à la conscience en tant que facticité spirituelle pure, livrée au seul examen de l'intelligence, mais comme matérialité permettant l'étayage du moi sur une réalité palpable. L'antériorité du monde, étant incontestable, permet au *moi* méditant de s'embarquer, sans orgueil excessif, dans une enquête où l'inventaire donne lieu à l'inventivité descriptive. Le modèle phénoménologique s'impose : « L'élucidation se modèle sur l'investigation dite « phénoménologique », atteste Granier; car c'est sans nul doute par leurs descriptions directes du vécu que les phénoménologues ont fourni les contributions les plus intéressantes et les plus prometteuses à la philosophie. Les tâches d'élucidation requièrent du philosophe des talents d'artiste, et plus spécialement d'écrivain! N'est-ce pas d'ailleurs un des mérites de la phénoménologie d'avoir attiré à soi ces tempéraments richement doués qui alliaient au goût de l'argumentation abstraite celui de la transcription esthétique du vécu sur les grimoires magiques du langage ? »(88) Écrivain et artiste, d'Ormesson -l'Immortel- est certainement bien qualifié. Et, qui mieux est, une grande facilité de parole lui permet de mettre les innombrables facettes scintillantes du monde dans un langage accessible au commun des mortels. Dans l'épisode intitulé « le pommier est dans le pré », d'Ormesson analyse, hardiment mais sans pédanterie sèche, l'expérience phénoménologique de la conscience:

...Les roses et les épines n'étaient pas seulement en moi: elles étaient aussi hors de moi. L'idée m'est venue un jour de regarder au-dehors. Dans le pré, près du ruisseau, j'ai aperçu un pommier.

Je veux bien croire que le pommier était dans mon regard et qu'il était dans mon esprit. Mais il m'a semblé avec évidence qu'il était d'abord dans le pré. Avant même d'être vu par moi, avant même d'être vu par vous, le pommier était dans le pré. *Rien n'est jamais tout à fait sûr, mais il était très probable qu'il y avait un univers autour de nous et que le pommier en faisait partie au même titre que moi.*

Il y avait une différence, et de taille, entre le pommier et moi. Je n'appartenais pas au pommier. Parce que je pouvais le *voir*, le *toucher*, le *sentir*, le *penser surtout*, et en *parler*, le pommier m'appartenait. Lui, c'était un pommier. Et moi, j'étais un homme. Et, ah ! ah ! j'étais aussi ce que vous appelez une conscience. La conscience n'était pas dans mon pommier. Le pommier était dans ma conscience. Mais le pommier et moi et tous les autres, nous appartenons en bloc à la vie et au monde. (*Qu'ai-je* 268-269)

Le talent de d'Ormesson paraît répondre à la peinture que fait Granier de la « sagesse artiste » : « *Savoir observer*, deviner, surprendre, *savoir décrire* les choses en les faisant *éclore* dans la *parole véridique*...-qui oserait se déclarer philosophe sans être amoureux d'un tel savoir, sans en cultiver passionnément le désir ? » (*Discours* 88) En un tour de main fidèle à la *pensée du monde*, notre écrivain résume le débat du XX^e siècle sur l'opposition perception / réflexion et le tranche en embrassant les deux parties. Aucune structure transcendante de la conscience n'est à rechercher derrière cette description du pommier. L'intériorité ne triomphe pas de l'extériorité. Le psychisme⁵ n'est pas « psychisme pur » (214) séparé du corps-propre,

« corps vivant et vécu, expérimenté et expérimentant » (Patočka 139). Celui-ci est plus qu'un objet, plus qu'un tombeau de l'esprit, il est la manifestation du *moi*, sa réalité matérielle, dans le monde.

Du doute cartésien et de l'*epochè* husserlienne il ne reste qu'une mention : « Rien n'est jamais tout à fait sûr » (*Qu'ai-je* 268). Le doute, d'Ormesson le situe au même niveau que l'étonnement qui provoque le *moi* à penser. Grâce à lui, l'homme persévère à interpréter le monde. Il n'est pas, comme chez Descartes, un « levier capable de ...rassurer (l'homme)...sur sa propre existence et de soulever le monde», mais une composante essentielle de la *pensée du monde*: « Le doute, comme l'étonnement qui est à la source de tout savoir et de toute philosophie, marque un recul, une inquiétude...L'homme pense parce qu'il n'est pas à sa place ni à son aise dans le tout. Et la révélation de ce malaise, nous lui donnons le nom d'étonnement quand il s'agit d'une surprise vague et émerveillée devant les mystères du tout et le nom de doute lorsqu'il s'agit d'une inquiétude devant notre propre indignité et notre insuffisance à dégager clairement et sans hésitation la vérité de l'erreur. » (*Presque rien* 166-167) Aucune certitude n'est jamais catégorique car, « le doute suppose une remise en question à l'allure métaphysique qui est le propre de l'homme.»(165) Le *moi* méditant s'interroge, le plus souvent, sur le bien-fondé de ses affirmations dès qu'il les énonce parce que « le tout est plus plein de trous que le gruyère » et que « la pensée s'acharne à combler comme elle peut ces trous qui la plongent dans la stupeur. »(167) Pourtant, le doute semble s'atténuer dès que l'on envisage une mise en question de l'arrivée de l'homme dans un monde déjà existant : « *il était très*

probable qu'il y avait un univers autour de nous et que le pommier en faisait partie au même titre que moi. »(Qu'ai-je 268)

L'épochè universelle, suspension méthodique et volontaire du jugement, est ici réfutée par l'introduction de la *pensée probable* qui se montrera, plus tard, indispensable à l'instauration métaphysique. De même, la réduction transcendantale de toute connaissance portant sur la réalité mondaine se trouve rejetée. Aussi, le *moi* transcendantal, cette essence propre absolue qui devrait en émaner, n'existe-t-il pas dans l'expérience décrite ci-dessus. Le monde ne se présente pas à la conscience comme transparence absolue animée d'aperceptions que la conscience transcendantale du philosophe-abstracteur devrait reconstituer à l'exclusion de l'attitude naturelle.

Le principe d'*étayage matériel*, privilégiant l'incarnation du sens auquel l'être expose le *moi*, résout la problématique existentielle qui s'était nouée à l'intérieur de la phénoménologie husserlienne axée sur l'ontologie et considérée comme « la *philosophia prima*, la science des sciences. » (Ricœur, À L'École 8) La pensée ne court plus le danger de tomber dans une égologie pure qui mènerait à un solipsisme transcendantal. Solipsisme d'ailleurs accepté par Husserl comme « degré philosophique préalable » à la problématique de l'intersubjectivité transcendantale. La *pensée du monde*, nous tenons à le rappeler, n'est pas le produit d'une subjectivité, dans la mesure où la compréhension du sens n'est pas rapportée à un sujet qui s'est épuré de son individualité et de son corps-objet. Elle est la parole du *moi* exposé au monde où le sens « n'est jamais présent que sur le fondement d'une réalité matérielle. »(Granier, *Discours* 214) La perception ne signifie donc pas, chez

d'Ormesson, un retour aux choses elles-mêmes et l'élucidation, bien qu'elle emprunte à la phénoménologie son attitude descriptive, n'ouvre aucune voie d'accès à l'ontologie.

D'Ormesson perçoit le pommier comme *corps sensible* détaché du *moi* qui n'arrive à s'en approprier qu'à travers l'élucidation. Le discernement fait, d'abord, ressortir la *différence* entre l'objet et son observateur. Ensuite vient l'appréhension pour établir l'*attitude interprétative*. Au voir, au toucher et au sentir, succède le travail de l'intelligence qui fait intégrer le pommier dans la parole- «*parole véridique*» car dépourvue de contorsions logiques. Le silence du premier regard place le *moi* au même niveau d'existence que le phénomène observé et lui permet de saisir son naturel avant de provoquer une pensée/parole authentique ne cherchant pas à dompter l'essence pure (*eidos*) du pommier. La conscience perceptive prend le devant et semble détrôner la conscience réflexive qui régnait seule depuis Descartes, en faisant « réinscrire le sens dans sa dimension sensible constitutive.» (Barbaras 67) L'objet de l'investigation phénoménologique est donc saisi comme « objet-dans-le-comment de son mode de donation » (Lavigne 141).

On n'oublie pas la fameuse déclaration de Merleau-Ponty : «...à l'égard de ce monde l'expérience perceptive est constituante » (*Structure* 235), et l'on ne peut que voir la pensée de d'Ormesson recouper la sienne. « Regarder au-dehors » (*Qu'ai-je* 268) est déjà un geste très significatif et qui rappelle la position prise par le philosophe dans *La Phénoménologie de la Perception*: « Il s'agissait pour nous de comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur. Ou bien encore, il s'agissait de relier la perspective idéaliste, selon

laquelle rien n'est que comme objet pour la conscience, et la perspective réaliste, selon laquelle les consciences sont insérées dans le tissu du monde objectif et des événements en soi. Ou bien enfin, il s'agissait de savoir comment le monde et l'homme sont accessibles à deux sortes de recherches, les unes explicatives, les autres réflexives.» (489) L'important, c'est de comprendre le rapport entre la conscience et l'objet de la méditation en reliant le dedans et le dehors par le fil égotiste d'un *moi* porté à donner *sa* représentation du *tout*. La « vie concrète du moi » (Granier, *Discours* 138) occupe une place centrale dans la pensée qui devient « la parole de la singularité » et constitue son discours philosophique en transposant en concepts sa relation perspectiviste au monde.

La philosophie ne saurait plus être uniquement universelle⁶, rendant compte de la réalité en soi (particularité) de l'objet indépendamment de ce qui est évident. Car, avant de passer dans des structures intelligibles, la réalité est d'abord une « *présence phénoménale pour le moi*. »(141) D'Ormesson n'hésite pas à nous le rappeler: « Mais le pommier et moi et tous les autres, nous appartenons en bloc à la vie et au monde » (*Qu'ai-je* 269) Il ne s'intéresse pourtant pas au corps uniquement comme condition d'intramondanéité ou d'appartenance à la vie mais comme *corps propre* ou corps phénoménal en situation. La *corporéité* est nettement indispensable au principe de l'*étayage matériel* comme le démontre Jean Granier: « Dans la mesure où la réalité est matérialité, la disposition de l'intégral engage la manifestation du sens dans une relation d'un type particulier, que je nommerai l'*exposition*, en insistant sur l'articulation interne du mot : « ex-position »...L'ex-position est *la corporéité*. Il ya exposition lorsque le corrélat signifiant se montre « dans » une réalité matérielle,

et lorsque le psychisme qui interprète le corrélat se montre lui-même *comme* réalité matérielle, c'est-à-dire en tant que corporéité. La relation du psychisme au sens est ainsi la relation entre la compréhension et son corrélat à travers deux réalités matérielles qui se font face comme *deux corps*, celui des objets et celui du corps vivant...Nulle *existence*, dès que l'on sonde à fond sa nature propre, ne peut se définir indépendamment de la matérialité...exister, c'est apparaître dans le monde, et ce paraître est la trans-parence d'un sens à travers des réalités matérielles. » (*Discours* 214-215) La recherche cartésienne d'une dimension apodictique supérieure pour laquelle le corps de l'objet perçu ne serait qu'un simple « mannequin » (Merleau-Ponty, *L'Œil* 38) est abandonnée. De même, l'absence de réduction eidétique dans la *pensée du monde* lui épargne la prééminence accordée, par la modernité, à la perspective idéaliste et permet une certaine témérité artistique quant aux arguties concernant le *corps propre*.

Dans *La Douane de Mer*, l'auteur O meurt à la première ligne et à peine quitte-t-il son corps qu'il rencontre l'esprit A venu de la planète lointaine Urql pour étudier le monde des hommes et rédiger un rapport sur lui. La pensée désincarnée et abstractive résultant de l'intellectualité moderne se trouve scrutée et même couverte de ridicule dans ce roman où l'esprit A qui n'a jamais fait l'expérience du corps, donc de la vie et de la mort, se trouve incapable de comprendre le monde et sollicite l'aide de O qui avait la compétence nécessaire. L'affaire n'était pas du tout facile:

- Ah ! comme c'est curieux !...Je sais bien ce qu'est la pensée, puisque je suis un esprit. Mais j'ai beaucoup de mal à saisir ce que vous appelez la vie. Êtes-vous en vie ? Êtes-vous vivant ?

- Non, lui dis-je. Puisque je suis mort.

La mort était pour A aussi obscure que la vie. Il ignorait la vie. Il ignorait la mort...Il ne savait rien de notre monde ni des hommes qui l'habitent...j'essayais de lui expliquer tant bien que mal que du *big bang*- il connaissait- était sortie la matière, que de la matière était sortie la vie et que de la vie était sortie la pensée. Et que ce chemin si long avait mené jusqu'à moi...Je suis mort, lui dis-je. C'est ce qui me vaut l'honneur et l'avantage de m'entretenir avec vous...Quand j'étais un vivant, j'avais une peau, une bouche, des oreilles, un nez. J'avais aussi des yeux...Tout cet attirail surprenant et fragile était commode pour voir, pour entendre et pour une foule d'autres choses dont je vous parlerai peut-être un jour et qui étaient souvent agréables...Les vivants ont beaucoup de chance et beaucoup d'avantages. Mais il ne leur est pas permis de communiquer directement de pensée à pensée ni d'esprit à esprit.

- J'ai beaucoup de mal à vous suivre et à me débrouiller dans ce que vous me dites. Le monde des esprits est si simple. Celui de la vie est si compliqué....J'imagine la vie, d'après ce que vous me dites, comme une espèce de masse gélatineuse et plus encombrante qu'autre chose. Comment s'organise-t-elle? Comment fait-elle pour agir ? Comment les vivants, par exemple, se distinguent-ils de la vie ? Se ressemblent-ils tous entre eux ou diffèrent-ils les uns des autres ?...Si la pensée est

un effet de la vie, la vie un effet de la matière et la matière un effet du
big bang, c'est un sacré chemin que vous avez parcouru... (22-29)

L'exposition du *moi*, en tant que singularité autonome, au sens du monde implique une certaine corporéité interagissant avec les inducteurs matériels (objets, structures, fonctions, etc.) et donnant à la vie cette « force puissante » et « collective » (29) qui actualise le sens et le transforme en réalité effective : « ...c'est la force de poser le Sens dans l'existence, d' « existentialiser » le Sens... »(28), explique Granier dans *Le Combat du Sens*. L'existence comme ouverture au monde et coexistence avec lui devient donc inséparable d'un corps phénoménal qui n'est ni instrument ni moyen mais partie intégrante de cette singularité engagée dans l'interprétation du sens.

Il était impossible pour A de saisir le sens de la vie parce que ce dernier « n'est pas donné à titre de manifestation intelligible pure » (Granier, *Discours* 216), mais comme matérialité exerçant, sur le psychisme méditant, une influence dépendante de la « relation qu'il noue avec le sens. » (216) Car la réalité, « même lorsqu'elle est intégralement analysée par l'esprit, ne cesse d'exercer sur lui une action, en informant le corps où l'esprit lui-même existe comme un trans-parâître. » (216) Si l'*être*, d'une part, dispose le monde à l'interprétation en exposant le *moi* à la réalité matérielle, la pensée, de l'autre, ne peut se produire que dans un corps matériel lui permettant de prélever la vérité des choses. Le corps est « lui-même l'intentionnalité opérante » (Hyppolite II, 692) de laquelle le *sens* est indissociable. C'est sur un ton scientifique que d'Ormesson explique ce rapport constituant dans *Presque Rien sur Presque Tout* : « ...l'enchevêtrement de milliards de neurones et la

multiplication hallucinante du nombre de leurs contacts dans le cerveau ... aboutissent... à ce que nous appelons la pensée. »(152)

Dans *La Douane de Mer*, des explications pareilles s'avèrent déconcertantes pour l'esprit A et le laissent perplexe. Impossible d'écrire cette réalité dans le rapport destiné aux esprits d'Urql. La nécessité du travail cérébral et de la dimension corporelle pour l'appréhension intuitive du sens et pour l'élucidation qui permet de le fonder dans une compréhension paraissait plutôt comme une...blague ?

Tes hommes ont l'air d'une blague. Cette pensée infinie enfermée dans des corps finis..., cette image de l'absolu commandée par des gaz et des liquides, par quelques degrés de plus ou de moins sur une échelle des températures, par des coups sur la tête ou par des coups au cœur...Ils vont croire que je me fiche d'eux. (43)

Encore fallait-il lui expliquer ces histoires d'*affectivité*, de *temps* et de *finitude* liées à la corporéité qui lui était complètement hermétique. O faisait de son mieux pour éclaircir à « l'ahuri tombé d'Urql »(44) l'opacité d'un monde qui semblait, paradoxalement, s'alourdir et se compliquer avec l'avancée du rapport qui devait le résumer et le rendre plus transparent. Rien d'étrange si au terme de trois jours de travail constant, A se rend compte de la futilité de son entreprise. Et, de plus en plus « humanisé », il se sent tenté de « détruire le rapport et faire comme si le monde n'avait jamais existé »(581). Tourmenté par son devoir, il s'adresse à O cherchant chez lui une solution à son embarras :

-Mon Dieu ! dit A. La tête me tourne. J'ai le vertige du monde. Dis-moi ce que je dois faire.

-Retourne à Urql, lui dis-je. Et raconte-leur qu'il ya quelque part un monde invraisemblable qui semble aller de soi aux esprits qui l'habitent. Explique-leur que les hommes sont des esprits comme toi, mais chamboulés par le temps qui passe, par la mort qui les guette, par le corps aussi qu'ils trimbalent, qui leur permet de souffrir, qui leur permet d'être heureux, qui leur permet de penser et sans lequel ils ne seraient rien. (583)

Et chamboulé, A l'était aussi! Déjà, aile contre aile, A et O avaient commencé leurs parcours à travers le temps et l'espace d'un endroit éprouvant pour la mentalité abstractive. Étant un point de rupture précaire entre la mer et la terre, Venise et sa fameuse Dogana di mare peuvent être épuisantes pour une pensée soucieuse de pureté spéculative. Les significations qui en émanent sont lourdes de polarités impossibles de cerner dans un système idéal quelconque. Le poids mythique dont elles sont dotées met à mal la conscience réflexive qui choisit d'ignorer l'épaisseur de ce monde ambigu. Nous reviendrons sur cette dimension mythique, mais pour le moment joignons d'Ormesson, qui séjourne régulièrement à Venise pour écrire ses livres, dans le procès qu'il fait de l'intellection pure et qu'il a choisi de mettre sous le signe de la Douane de mer.

II.1.G.b. *Affectivité et sensibilité au Sens :*

C'est la charge affective provenant du monde qui fait que la compréhension du sens se passe sur le mode de l'affection dans l'expérience égotiste. Étayée sur la matérialité du corps, la *sensibilité* au sens permet aux hommes « de souffrir, ...d'être heureux, ... de penser.» (583) Pour la *pensée du monde*, l'affectivité se trouve au

fondement du désir qui met le *moi* sur le chemin de l'appréhension. Elle est de ce fait le moteur de la réalisation effective de son expérience. L'intelligibilité de l'*être* s'avère donc contestée par « l'opacité du sentir » (Merleau-Ponty, *Phénoménologie* 376), ce mystère dont la souffrance, la joie et la pensée ne sont que des illustrations. D'ailleurs, étymologiquement, « sentir » suppose une souffrance pathétique :

Les corps souffrent. Et ils pensent. Et peut-être ne pensent-ils que parce qu'ils souffrent et qu'ils meurent. La souffrance des hommes est un livre qui n'en finit pas. Et, confuse, hésitante, balbutiante, toujours vaincue et pourtant triomphante, la pensée des hommes est un roman sans fin. Le sang des corps y coule à flots. La mort est présente partout. Le bonheur et l'espoir, l'attente de quelque chose qui ne viendra peut-être jamais, une obscure aspiration à un lointain ineffable en sont le ressort de l'âme. La Terre est le royaume de la contradiction. Les corps et leurs esprits servent de champ de bataille à la douleur et à l'espérance. Parce qu'ils sont des esprits, les hommes sont habités par la pensée, le souvenir, l'imagination, la conscience. Mais parce qu'ils sont des corps, ils sont habités aussi par des élans obscurs qui s'appellent les passions. Les passions font le bonheur et le malheur des hommes. (45-46)

Parler de souffrance n'est pas du tout étranger au discours philosophique. Nous pouvons même avancer que la souffrance en est, effectivement, une exigence. De Socrate à nos jours, l'angoisse devant la contrariété existentielle, souvent surnommée « mal », a occupé une place majeure dans l'activité raisonneuse comme

pôle opposé au « Bien », préféré généralement par les hommes. La souffrance est considérée parfois comme « essence de l'affectivité » (Porée 161) et partant origine de l'interrogation. C'est l'« expérience de l'injustifiable », selon l'expression de Nabert, qui, semble-t-il, suscite l'étonnement premier devant le monde: « L'étonnement originaire est consternation, affirme Porée. Il coïncide avec l'instant premier de la stupeur et du scandale. Et il ne donne à la réflexion sa hauteur qu'en l'arrimant à cela même qui, dans un tel instant, la destine et l'ordonne.»(15) Une fois que le charme de la fascination est rompu, c'est la recherche d'une justification⁷ qui recrute le *vouloir* humain et le place sur le chemin du savoir et sa promesse de bonheur. Aussi, d'Ormesson n'hésite-t-il pas à dire: «Il n'est pas nécessaire de faire un dessein pour vous convaincre que, liée au temps, la pensée, tout naturellement, est liée aussi au mal. Il n'ya de pensée que parce qu'il ya un manque quelque part- et nous ne savons pas où. » (*Presque Rien* 167)

Nous retrouvons donc ces concepts contradictoires du mal et du bonheur dans la *pensée du monde* mais, la différence réside dans la manière de traiter la relation entre ces ennemis supposés. L'attitude de l'interprétation égotiste envers la souffrance reflète une dissimilitude essentielle avec la tradition philosophique: il n'y s'agit ni d'ontologie du mal, ni de recherche de fondement absolu au non-être. Aucun essai de retour à ce « lointain ineffable » (*Douane* 46) où « l'être est la cohérence et la plénitude mêmes.»(*Presque Rien* 167) n'y figure. L'existence n'y est jamais contemplée comme un immédiat non-dialectique raté. Et, la pensée ne s'y donne pas au plaisir d'organiser des jeux abstraits entre des significations détachables.

II.1.H « Fête en larmes » et refus de la dialectique :

L'esprit humain a toujours été tenté par le désir de voir la matérialité diluée dans des concepts, dans un sens pur qui lui permettrait de se mouvoir dans le «royaume des essences immatérielles.» (Granier, *Discours* 218) Mais, grâce au corps et aux passions qui l'habitent, la réalité apparaît à l'esprit comme une « *altérité contrariante* » (218) car ce sont ces « élans obscurs qui s'appellent les passions... (qui) font le bonheur et le malheur des hommes.» (Douane 46) C'est le malheur résultant de l'expérience du mal qui est le vrai problème. Il se heurte au souverain bien, ce « bien *parfait* » qui, d'après Kant dans *Principes Métaphysiques de la Morale*, « comprend aussi le bonheur.»(326) Être malheureux représente une « désharmonie choquante qui ne peut subsister avec la volonté parfaite d'un être raisonnable.»(326)

Dans *Le Mal : Un défi à la Philosophie et à la Théologie*, Ricœur confirme l'obstacle que représente le mal pour la pensée spéculative: « Ce que ce problème met en question, c'est un mode de penser soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique. »(19)La volonté d'extirper le malheur du monde conduit donc l'esprit à des acrobaties logiques dans le but de résorber le mal. Kant parlait bien de dialectique quand il proposait une unité synthétique capable de réaliser la « totalité absolue de l'objet de la raison pratique pure, sous le nom de souverain bien.» (325)

L'esprit tombe dans le piège que la matière semble lui tendre: le provoquer d'abord à la découverte dialectique du sens en y introduisant le concept de non-sens, puis, en se faisant ductile et en se pliant à sa volonté d'adapter la réalité aux projets

du moi, lui faire accroire qu'il est tout puissant et capable de faire coïncider les phénomènes et leurs concepts. Tout aussitôt, la raison étiquette ce qu'elle juge rebelle au système logique comme « monstrueux » et se détermine à son escamotage. Mais la matière n'est pas si docile. Elle met la pensée au défi de la cerner comme présence agissante dans le monde: « ...la matière est un peu grossière, affirme d'Ormesson. Elle n'a pas beaucoup d'esprit. Elle est là, c'est tout ce qu'on peut en dire...Et on finit pourtant par ne plus distinguer très bien entre une matière si pleine d'animation et d'entrain qu'elle finit par ressembler à la vie et une vie si enfoncée dans la matière qu'elle a du mal à s'en dégager...On distingue bien entendu, la matière du vivant...Mais il arrive à la limite de devenir vite assez floue...Rien de plus vivant qu'un homme, mais son corps n'est que matière, et ses cendres en seront aussi.»(*Presque Rien* 79-82) Pensait-il, en écrivant ces lignes, à l'«*élément terreux*» de Platon ? À ce résidu obscur qui résiste à la logique et qui maintient l'énigme cachée de la matière ? Quoi qu'il en soit, les corps meurent et le souverain bien s'achoppe à la difficulté d'élever la réalité au statut d'idée absolue.

Le bonheur de la volonté parfaite ne cesse donc de rencontrer le malheur involontaire mais nécessaire au monde: « Il ya du mal dans le tout parce qu'il faut de tout pour faire un tout, que le tout est un tout et qu'il ne se confond pas avec l'être où il n'ya pas de mal du tout. »(114) Ressort de l'âme ou ruse de l'esprit, le système pensé est décalé par rapport à l'expérience vécue car, en se voulant exclusivement objectif, le feu purificateur de la dialectique ignore le sens vital et condamne « l'existence à n'être qu'un reflet ou parfois une contingence négligeable.» (Hypolite, *Figures II* 694) La manière même dont la philosophie traite le problème

de l'*ambiguïté* que représente la coexistence du bien et du mal, trahit le choix dualiste moderne qui se refuse à respecter l'embrouillement existentiel et le taxe de déception intolérable.

Jugée exaspérante, la discordance qui semble sauvegarder l'harmonie et la continuité du réel selon l'ancien adage d'Horace « *rerum concordia discors* », est murée dans le schéma rigide de « l'opposition des contraires » qui permettra à la dialectique rationnelle de résoudre le conflit : « la thèse se nie dans une antithèse pour se surmonter dans une synthèse par la négation de la négation qui rétablit l'affirmation première. » (Granier, *Discours* 233) La *pensée du monde* s'oppose⁸ violemment à cette brutalité spéculative: « Nulle *dialectique*, affirme Granier, ne réussira jamais le tour de prestidigitation qui permettrait de métamorphoser l'*altérité contrariante* en une *logique des contradictoires*: une telle dialectique suppose en effet, à tort, une *homogénéité* entre la thèse et l'antithèse, si bien que leur antagonisme peut se dépasser dans une synthèse; mais la synthèse implique l'identité des thèses, et jamais la matière n'est une thèse, ou une antithèse, qui se laisserait résorber dans la rationalité absolue de la synthèse! »(218-219) La circonscription limpide du sens, associée à l'élan synthétique, s'arrête court devant ce qui « *subsiste et résiste* »(216). L'esprit ne réussit pas à saisir le monde dans la totalité des relations intelligibles qu'il étale devant lui. Et, l'expérience de la finitude semble jouer un rôle crucial dans la destination philosophique. La pensée interprétante a beau feindre une pure objectivité, elle demeure présente dans le monde comme corps matériel fini. La répugnance éprouvée envers la logique des contradictoires tire donc son origine de l'adhésion à l'*étayage matériel* du sens.

En acceptant le rôle de l'*affectivité* dans la communication du sens, penser la matérialité ne déclenche aucune riposte idéaliste mais au contraire fait ressortir la cohésion du sens et du sensible. La matière est, de la sorte, considérée comme le lieu où se manifeste la « *transitivité* » (220) de l'être. Ainsi, déployé par l'*être* dans le « trans-paraître » (216) de la matière, le sens n'est jamais totalement perméable à l'intelligence. Il se refuse à la synthèse et préfère résider dans « *la tension entre la vie et le concept* »(137). Heureuse disposition si l'on considère le penchant naturel à la dialectique qui anime la pensée et qui la met constamment en péril. D'Ormesson ne manque pas de nous en avertir:

...la pensée est divisée contre elle-même. Elle est son propre ennemi. Elle ne pense qu'à se nier et à soutenir le contraire de ce qu'elle vient d'assurer. Elle se pose en s'opposant. Elle ne rêve que de se détruire pour renaître plus forte. Pendant plus de deux mille ans, de Zénon d'Élée et de Socrate à Hegel et à Marx, ce jeu tragique de la pensée qui n'avance et ne prospère que sur ses propres ruines prend le nom de dialectique. (*Presque Rien*167)

Cet avertissement nous laisse pourtant perplexes. Si une antinomie permanente assure le dynamisme évolutif de toute pensée, qu'en est-il de la *pensée du monde* chez d'Ormesson lui-même? Procède-t-elle, inéluctablement, selon les catégories hégéliennes contradictoires (thèse et antithèse) en direction d'un ensemble cohérent (synthèse)? Ou, use-t-elle de la dialectique afin de l'emporter sur tout autre raisonnement? Il n'en est rien. Une pensée qui se renie continuellement est obligée d'oublier son origine. Or, la *pensée du monde* est d'abord une pensée vécue attachée à

l'expérience du moi méditant: il n'y a pas de vrai décalage entre le système pensé et la vie qui le nourrit. L'interprétation de la contrariété y advient suivant l'occurrence, et la méditation sur le problème du mal échappe à la réflexion éthique sur le malheur en acceptant la relation d'*inférence* qui existe entre les organes sensoriels du corps et le psychisme interpréteur. Ainsi, la *pensée du monde* ne fait pas jouer le mal contre le bien mais opte plutôt pour la célébration de la vie dans toute son *ambiguïté*, c'est-à-dire comme « *fête en larmes* »:

Rêver d'un monde parfait qui brillerait devant nous est d'une naïveté meurtrière: Beaucoup ont souffert et sont morts sous le prétexte, séduisant et criminel comme Lucifer lui-même, de changer le monde en paradis et de rendre aux hommes leur innocence. Je ne crois pas non plus, inversement, qu'hier n'était que délices et que demain sera un cauchemar ni que nous courions à notre perte. S'imaginer que le bonheur est à jamais derrière nous, soutenir que le progrès est une illusion, voir l'avenir comme une menace constitue un des signes les plus sûrs de la sénilité. Nous sommes la proie depuis toujours de deux tentations symétriques et funestes : l'angélisme et le désespoir. Au-delà d'un optimisme et d'un pessimisme également sans fondement, la vie a toujours été et sera toujours une souffrance- et elle est un miracle : elle est une *fête en larmes*. (*C'était Bien* 128-129)

II.1.I. Vérité et connaissance:

Cette interprétation nous renseigne sur la conception de la *vérité* dans la *pensée du monde*. Étant une « modalité du sens » (Granier, *Discours* 224) instaurée

dans une interprétation, la vérité philosophique a toujours été ce qui traduit le concept de réalité à l'intérieur du mouvement de la connaissance. Elle est ainsi une construction de l'esprit qui prétend souvent transcender le réel. Il est à noter que ce dernier « enveloppe à la fois l'actuel (ou réalité empirique) et toutes les autres modalités de l'être : possibilité, fiction, probabilité, etc. » (225). Mais, l'intelligence peut se tromper, affirme d'Ormesson en décrivant « ces grands intellectuels vénérés dont chaque parole est un trésor- et qui, dit-il, se trompent, vous le savez, avec une allégresse qui n'en finit pas de m'enchanter... » (*Fête* 289) Après tout, à en croire Nietzsche, c'est la recherche acharnée d'un *a priori* universel qui induit la pensée métaphysique traditionnelle et sa connaissance absolue en erreur:«Ce qui est à l'œuvre, même chez ces véritables amis de la vérité, les philosophes, c'est une finalité souvent ignorée d'eux-mêmes; ils veulent *a priori* une certaine vérité, de telle ou telle nature- et bien souvent ils trahissent leurs besoins les plus intimes en suivant le chemin qui est *le leur* pour aller à leur « vérité ». » (*Volonté* I, 19)

De système en système, la pratique spéculative a réussi non seulement à couper la connaissance de son corrélat, le réel, mais aussi à lui faire subir une grave altération quant à sa nature. La connaissance, en se croyant *intentionnalité* pure de la part de la conscience, est constamment dans l'oubli de son essence relationnelle. Pourtant, au niveau de la conscience, l'intentionnalité n'est que réponse à la transitivité du monde « *par quoi toute connaissance est relation à une « réalité »* » (Granier, *Discours* 225). Il s'agit bien, pour d'Ormesson, de réinstaurer cette relation au sein de l'interprétation égotiste en encourageant une constante vérification entre le perçu et l'idée qui le représente. Son intention est de reposer le problème de la

connaissance en deçà des fausses alternatives qui la hantent. Il ne fait d'ailleurs pas beaucoup de fioriture quand il s'agit de délinéer le procès de la pensée.

Le sens de la marche interprétative se démarque aussi bien des positions idéalistes que des positions réalistes déclarées « également sans fondement » (*C'était Bien* 129). L'unilatéralité à laquelle cède chacune de ces doctrines est regardée comme un excès gnoséologique niant une réalité évidente: aucune identité de l'*être* et du *connaître* n'est possible. *La connaissance est fondée dans l'être*. L'homme est connaissant parce qu'il *est* et parce que dans l'*être*, il ya des possibilités de connaissance. Nous retrouvons donc les concepts de *disposition-exposition* propres à l'*être*. L'ancienne métaphysique les avait dissociés afin de prélever la Loi de l'existence, essence intelligible pure accessible à l'intuition, au détriment de l'impression sensible, rejetée comme contingence ou aliénation. Par contraste, la *pensée du monde* affiche une ambition intégraliste ou totalisante dans laquelle le sujet philosophe est d'abord un *moi* interprétant porté par l'*être* qui lui offre la réalité comme altérité / corrélat de la connaissance. Ainsi, disposition et exposition s'y trouvent solidaires. D'Ormesson insiste : « J'étais gai, j'étais triste. J'étais fou de bonheur. Et accablé de chagrin. La vie m'a toujours paru délicieuse-et le monde, plein de larmes. »(128) Et, nous voilà reconduits au phénomène du corps considéré comme « le lieu de la manifestation de l'être » ou « *« topos » de l'intégral* » comme le précise Granier (*Discours* 224).

L'idée d'une « fête en larmes » exprime donc la vérité correspondant à la réalité vécue par chaque *moi* et traduit, grâce à son étendue, le caractère singulier de chaque expérience où se mêlent nécessairement, mais diversement, bonheur et

souffrance. Est refusée toute « fixité définitive » qui serait, selon le moralisme traditionnel, l'ultime célébration de « l'union de la vertu et du bonheur » (Nietzsche, *Volonté I*, 17-18). Fidèle à la *pensée du monde*, notre écrivain ne nous cache pas son obstination quant à son adhésion à l'interprétation intégraliste du monde et à *Soi* :

J'ai beaucoup rêvé à ces œuvres qui dévorait la vie et se substituaient à elle. J'ai trop aimé la vie pour la sacrifier à la littérature. Je n'ai pas été capable d'écrire ce *livre unique* où se refléterait *un monde*...Je vais vous confier quelque chose qui n'est pas un secret puisque chacun peut sans peine en vérifier l'exactitude... j'ai toujours écrit la même chose sous des formes diverses, je me suis beaucoup répété, chacun de mes livres se confond avec les précédents et reprend les mêmes thèmes avec obstination...Le thème de la *totalité*, ou celui de l'indifférence passionnée, ou celui de la *fête en larmes* traînent dans tout ce que j'ai écrit. (*Fête* 287-288)

C'est la pensée en train de se penser qui nous révèle la facture propre à d'Ormesson dans cet extrait du roman intitulé, adéquatement, *Une Fête en Larmes*. Tout commence par une prise de position philosophique: aucune imposition de sens sous le prétexte d'un savoir quelconque n'est acceptée. La totalité désirée n'est point totalisante. Entre les deux concepts, il y aurait une différence considérable: « Je l'exprimerai, avance Granier, comme différence entre *sommation* et *intégration*, celle-ci s'appuyant sur l'amplitude de l'être, celle-là sur la systématisation du principe logique. La sommation concerne l'*objet*, et la science totalise en fonction des seules exigences de la rationalité ; la philosophie pense la totalité en engageant la vie

du moi dans sa connaissance, et cet engagement accomplit les exigences qu'impose « l'amplitude de l'être » à l'intérieur du discours. » (*Discours* 244)

Expliquons, au risque de nous répéter : la connaissance à laquelle prétend notre auteur n'est jamais finie; elle est plutôt le déchiffrement continu d'un réel en perpétuel devenir. L'empirie s'avère dominante dans ce discours tributaire de l'expérience du moi où la pensée ne cesse de s'instruire des connaissances factuelles qu'elle rencontre. Ainsi, en s'ajustant constamment à son corrélat qu'elle est incapable de créer, déduire ou induire, et qui constitue le « référent de sa visée signifiante » (235), la pensée s'ajuste aussi à soi-même. Fondée comme interprétation, la *pensée du monde* paraît donc prendre la forme d'une compréhension, éternellement inachevée, coulée dans une *composition*. Elle se démarque des autres modèles de pensée par le fait de la singularité de son projet : « l'essence et les tâches de la philosophie, insiste Granier dans *Art et Vérité*, ne sont pas liés à un *secteur* de connaissance, mais uniquement à une méthode, - celle de la pensée interprétative, doublement définie comme *intégralisme* et comme *égotisme*. » (15) Il ne s'y trouve aucune prétention hégémonique prenant la forme d'un système fermé dévorant la vie afin de s'y substituer. L'œuvre littéraire chez d'Ormesson semble répondre à la définition qu'en donne Sartre dans *Plaidoyer pour les Intellectuels* : « Un livre, explique-t-il, c'est nécessairement une partie du monde à travers laquelle la totalité du monde se manifeste sans jamais pour autant se dévoiler. » (99)

La totalité que vise notre auteur n'est donc pas la totalisation synthétique jadis recherchée par des hommes de génie en quête d'une création qui suppléerait définitivement à *tout*. Par désir d'absolu, le sacre du *Livre* — œuvre exhaustive

capable de réfléchir le monde une fois pour toutes — avait longtemps occupé une littérature en délire. Mais d'Ormesson n'hésite pas à avouer son impéritie devant la simplicité illusoire du « livre unique » (*Fête* 287) dont le projet mallarméen demeure l'ultime représentation. Ce mythe utopique, élaboré en réaction à la décadence, est célébré dans le fameux *À Rebours* de Joris-Karl Huysmans: « Le roman, ainsi conçu, ainsi condensé en une page ou deux, deviendrait une communion de pensée entre un magique écrivain et un idéal lecteur, une collaboration spirituelle consentie entre dix personnes supérieures éparses dans l'univers, une délectation offerte aux délicats, accessible à eux seuls... Quand il eut fermé son ontologie, Des Esseintes se dit que sa bibliothèque arrêtée sur ce dernier livre, ne s'augmenterait probablement jamais plus. En effet, la décadence d'une littérature... pressée de tout exprimer à son déclin, ... s'était incarnée en Mallarmé de la façon la plus consommée et la plus exquisite. » (265) L'étroitesse de cette perspective ne peut que sauter aux yeux de toute personne qui, comme nous, n'appartient pas à ces lecteurs d'élite. Heureusement, d'Ormesson, mû par ce *désir de vérité* qui anime les philosophes, semble partager notre opinion et refuse de sacrifier la vie à la littérature. Il préfère dérouler le contenu de son expérience afin de penser, comprendre et concevoir le *Tout* (*l'Intégral*). Mais, la mise en œuvre de la vie ne saurait s'élaborer sans la mobilisation du moi, des valeurs et de l'imagination. Ces éléments deviennent les conditions d'exercice d'une connaissance philosophique dont le discours excède celui de la *raison* pensante: « Ce n'est pas la structure logique, démontrable, qui est prioritairement le centre d'attention, c'est le sens qu'elle induit dans la *praxis d'un moi occupé à dessiner, par ses projets, la figure de sa vérité humaine*... L'idée philosophique est précisément ce

point solsticial de la pensée où convergent logique et désir, universalité rationnelle et égotisme, facticité et valeur, au lieu de rester les éléments épars d'un cosmos éclaté.»

(Granier, *Discours* 246)

II.1.J. Praxis et identité à soi-même:

Connaissance et praxis paraissent donc former l'ensemble des déterminations assignant à la philosophie sa densité d'être, son *effectivité* comme expérience. Cette effectivité se traduit en *composition authentique* grâce à son *actualité* qui fait figure de critère dans l'interprétation, l'obligeant à « recommencer sans relâche la relation entre le désir égotiste et le monde. » (259) Nous sommes, ainsi, en présence d'une contrainte de *réurrence* qui, comme on l'a vu plus haut, pousse d'Ormesson à la répétition : « j'ai toujours écrit la même chose sous des formes diverses, je me suis beaucoup répété, chacun de mes livres se confond avec les précédents et reprend les mêmes thèmes avec obstination. » (*Fête* 288) Cette répétition dépasse les limites de la simple habitude littéraire vers l'ingéniosité de l'« œuvre unique »- non pas « celle qui résume toute une vie et se confond avec elle » (286), mais celle qui assure, dans la même chose, une diversité féconde. Le modèle opératoire ici n'est pas celui du singleton comme dans le cas de *L'Iliade* et *L'Odyssée*, de *La Divine Comédie* ou même des *Essais* de Montaigne, mais plutôt celui de Balzac et de son « invention miraculeuse qui est à la source de *La Comédie Humaine*...le retour des personnages. » (286) La question du retour obsédant est d'ailleurs étroitement liée à l'idée de pérennité du sens en philosophie (*philosophia perennis*) qui, constamment, fait de l'évolution des interprétations une *répétition novatrice*. D'Ormesson en parle à François Sureau dans *Garçon de Quoi Écrire* :

F.S.- Vous n'avez jamais été tenté de varier votre style ?

J.O.- J'aurais peut-être aimé pouvoir le faire, pour la beauté du geste, mais je n'en ai jamais ressenti l'urgence. Je ne l'ai donc jamais vraiment souhaité. *Au contraire, j'ai été heureux de pouvoir rester, au fil du temps, identique à moi-même.* C'est pour cela que vous retrouverez, par clin d'œil et comme une marque de fabrique, dans chacun de mes livres un passage d'un livre précédent. (314)

L'*identité à soi-même* est donc ce qui commande, outre les différents niveaux d'intertextualité, le retour du même dans le variable, voire dans l'autre. Chaque livre, bien que nouveau et différent, *exhibe* un lien d'identité avec l'ensemble de la production littéraire. Ce désir, réalisé dans une action réfléchie, semble assurer une certaine *permanence dans le temps*. Le concept d'identité est, par conséquent, ce qui rattache la dimension praxistique à la permanence égotiste. Le *moi-écrivain* se réalise et se maintient dans le discours dont il est aussi le producteur. Après tout, en l'absence de l'ambition auto-fondationnelle propre aux philosophies du sujet et à leur tendance idéaliste issue du Cogito cartésien, le sujet se montre plus que jamais comme le lieu de convergence d'une interprétation de soi et du monde, de soi dans le monde, bref, du soi agissant, impliqué dans le monde sans que la constitution de ce dernier ne lui incombe. La préface de *Au Revoir et Merci* donne cette intrication en spectacle :

« Il faut changer pour rester le même », écrit Simone de Beauvoir. Oui, bien sûr, j'ai changé. Et je suis resté le même. Le monde aussi a changé. Et il est resté le même. Bravo, le monde ! Il m'amuse à travers

ses masques. Je l'aime, malgré ses horreurs. Il m'amuse avec ses masques et je l'aime avec ses horreurs. Je l'aime avec ses drames, je l'aime avec ses mensonges. Je m'efforce, comme je peux, de m'arranger de ce qu'il impose...Est-il permis de s'arrêter dans un monde qui continue ? À défaut de vaincre le temps, j'essaie, à tout le moins, de me faire un ami, un allié, un complice de ce compagnon tout-puissant dont le cœur n'est pas sûr...Est-ce qu'il y a rien d'autre à faire, pour un écrivain, pour un homme, que de s'efforcer de comprendre notre monde et sa vie ? Est-ce qu'il existe d'autre tâche pour moi que de balancer mon fanal le long des trains étincelants du temps qui nous emporte? (III-IV)

C'est la production, comme essence de la praxis, qui permet de vivre le sens « car le sens n'est jamais, pour l'homme, simplement donné dans l'expression sensible immédiate ou l'intuition intellectuelle ; il est un sens à *conquérir* et à *composer*, par une opération qui le dégage de la multitude ambiguë des indices sensibles et intellectuels. Le monde pour l'homme est moins un spectacle qu'une *tâche*.»(Granier, *Praxis* 190) Discourir sur son « faire » paraît donc séant à la *pensée du monde*.

II.2. Une anthropologie égotiste :

Consciente de sa destination comme traduction de l'expérience du moi, la pensée réalise sa cohérence interne en maintenant une certaine « consistance égotiste » (Granier *Désir* 37) sans pour autant diluer le caractère absolu de la vérité, ultime cible philosophique, dans la relativité d'un subjectivisme quelconque. Dans ce

cas, la création romanesque semble offrir à la philosophie les ressources qui lui épargnent l'aridité d'un « roman autobiographique par concepts » (Granier, *Discours* 143) sans la priver du moment épistémique nécessaire à la conservation d'un certain rapport de conformité et de vérification avec le monde interprété (objet de pensée).

L'« agir », en tant qu'activité ordonnée à un résultat, s'harmonise ainsi au projet du moi : interpréter le monde où il vit et *composer* avec cette interprétation. Aussi, le moi se trouve-t-il en position de « centre », non seulement par rapport au monde, mais aussi dans l'ensemble de la production égotiste par laquelle l'homme se découvre comme être de *culture*. Selon le concept intégraliste de *centrement*⁹, « le moi se pose explicitement comme *sujet* du discours et comme *auteur* de ses actes. »(49) Rien d'étonnant donc à voir, dans l'œuvre de d'Ormesson, une forte tendance à l'autobiographie où, par la médiation de la graphie, « Autos...l'identité, le moi conscient de lui-même » (Gusdorf *Auto-bio-graphie* 10) est maintenue par « Bios » qui « affirme la continuité vitale de cette identité, son déploiement historique, variations sur le thème fondamental. »(10) En effet, le *moi* de d'Ormesson nous sort de partout et l'écrivain ne s'empêche pas d'ironiser:

Bonjour. Bonsoir. C'est encore moi. Ne me dites pas que j'exagère. Je suis la discrétion même, la modestie incarnée. J'aurais horreur de m'imposer. C'est vrai : j'ai du mal à me quitter. Je me cogne à moi à chaque coin de rue. J'essaie de m'oublier, je risque trois pas au - dehors : hop ! je retombe déjà sur moi. « Vous, ici ? » Quelle surprise ! Oui, c'est moi. C'est bien moi. C'est lassant, à la fin, c'est une sorte de malédiction. Je n'y peux rien. Je passe tout mon temps avec moi. On

dirait que je colle à moi et que nous nous confondons. J'ai beau crier très fort que cette compagnie n'est pas, et de très loin, de celles que je préfère, autant pisser dans un violon. Sans cesse retentit à mes oreilles ce cri de chouette avinée que je voudrais tant ne plus entendre : « C'est moi. » (*Qu'ai-je* 17)

II.2.A. Égotisme et problématique du soi :

Plan d'action : « *Rester, au fil du temps, identique à moi-même* » (*Garçon* 314). Ce désir qu'éprouve d'Ormesson confirme le rôle central du *moi* dans l'interprétation tout en insistant sur la « consistance égotiste » qui fait, de lui, une réalité cohérente. Son souci d'identité n'est, de ce fait, que très peu comparable au phénomène heideggérien du *maintien de soi* (*selbständigkeit*) conçu comme conjuration à l'angoisse ressortissant à l'être-pour-la-mort. Le *moi* égotiste dont nous parlons n'est pas non plus le moi pur, ou ego transcendantal, synthèse du flux du vécu et du temps chez Husserl. Aucune genèse égologique n'est redevable au Temps. Bien au contraire, le temps, comme nous le verrons plus tard, est considéré comme le plus grand mystère métaphysique que l'homme observe sans jamais le comprendre. De même, le moi chez d'Ormesson ne saurait être l'*eidōs Ego* de tout homme dans le monde: essence universelle et invariante de tout phénomène possible, offrant la stabilité du noyau insécable pourchassé par les philosophes de tout temps. Et, rien chez notre auteur ne verse dans cet idéalisme transcendantal où un monde commun est constitué au travers des égologies invariables. « L'universel, avance-t-il, ne prend son sens que par les diversités qu'il recouvre. À la splendeur de l'universel — et je ne la méconnais certes pas — répond la splendeur des particularismes... Nous ne vivons

pas dans un monde éthéré et abstrait, nous vivons ici, maintenant, avec des gens et des événements qui nous sont proches et d'autres qui nous sont plus lointains.»(Vagabond 200)

Avec la *pensée du monde*, nous sommes, également, très loin de cette problématique du soi, magnifiée par la modernité spéculative de Descartes à Sartre, où le *moi* « haïssable » est dénigré au profit d'un *soi* pur, transphénoménal et « affranchi de la contingence. » (Mattiussi 13) L'exaltation épistémique du *cogito* coupe le *soi* (de l'identité) de la personne historique en faisant du *moi* une simple instance psychique dérivée d'une conscience impersonnelle. Et, sous l'influence des dialectiques de l'être et du néant, le rapport à *soi* est vécu comme un *manque* permettant ce que Sartre¹⁰ appelle « le circuit de l'ipséité » où est assurée une égalité constante à un soi-même désincarné, à travers ses expériences vécues. L'ipséité, exaltée, devient étrangère à tout ce qui, en dehors de soi-même, impose à la personne des limites contraignantes. Cette identité à soi suppose une indépendance radicale à l'égard du monde et paraît plutôt comme un vol vers un « perpétuel *ailleurs* » (Granier *Désir* 48). « En cela le circuit est un circuit de fuite »(196), explique Poulette.

La *pensée du monde*, comme interprétation de l'Intégral, ne peut que s'opposer à ce genre d'identité. Dans *Le désir du moi*, Jean Granier polémique contre la position sartrienne: « ...jamais l'ipséité ne sera capable de fonder le *perspectivisme* qui caractérise l'événement égotiste. Car si je conçois bien que la conscience est conscience de rester égale à soi dans la multiplicité de ses vécus, cette égalité à soi-même ne produit encore aucune espèce de « point de vue », *sauf à postuler que la*

conscience est toujours déjà l'acte de faire émerger un centre- ce qui, derechef, mobilise le concept du « centrement » ; mais pour assurer, alors, la possibilité d'une conscience bien individuée, et non, comme chez Sartre, pour fonder le centrement sur une conscience préexistante! » (48) Un *perspectivisme* véritable ne peut donc être confiné dans le solipsisme d'une structure subjective simple.

II.2.B Constitution égotiste et égotités principales:

Fonder une vraie perspective égotiste requiert une individualisation authentique où le moi assume sa relation au monde et se réalise en tant que « centre absolu en expansion vers l'infini. » (Granier *Combat* 56) Au *centrement*, première égotité principale, s'ajoute une autre, à savoir l'*outrépassement*, concept selon lequel le moi dépasse (outrépassé) toute fermeture sur soi-même. Ainsi, en tant qu'interprétation égotiste du monde, le discours philosophique, plus que tout autre, représente la voie de l'individualisation véritable. La constitution égotiste permet à la pensée d'éduquer l'homme à « la singularité, où il gagne, au-delà de la simple dignité humaine, sa valeur exemplaire. » (28) D'Ormesson n'en disconvient pas :

Votre vie, vous savez, je m'en fous, mais je ne trouve au-dessus de la mienne rien qui puisse l'éclairer. Elle est à moi, *elle est moi-même* et j'en suis tout seul, comme chacun de vous pour la vôtre, et l'auteur et responsable. (*Du côté* 209)

Ce « moi-même » semble hanter la parole de notre auteur. Il y revient de part en part comme pour nous inciter à interroger ce « pôle d'identité » (Granier *Désir* 61) qui ne cesse de rapporter le monde et l'*autre* à soi-même: « C'est en effet l'identité qui fait que le centre se distingue de tout ce à quoi il se rapporte et ainsi, fait du centre

un germe, une vie, une âme — une promesse ! »(61), indique Granier. Une telle définition repousse la conception d'une immuable égalité à soi en dépassant la « persévération du caractère » (Ricoeur *Soi-même* 148) vers la « persévérance » de la promesse tenue — celle d'une certaine permanence dans le temps. Car la « tenue de la promesse, affirme Ricoeur,...paraît bien constituer un défi au temps, un déni du changement : quand mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, « je maintiendrai ». » (149)

La véritable identité ressortit donc à la confrontation incessante entre l'ordre de la répétition pure et simple ou mêmété (identité-*idem*), et celui de la permanence au travers des changements ou ipséité (identité-*ipse*). Et quand on est écrivain, comme c'est le cas chez d'Ormesson, identité narrative et identité personnelle semblent entrer en connivence afin d'assurer une continuité ininterrompue dans le changement. L'herméneutique¹¹ ricœurienne du soi est allée même jusqu'à suggérer « une intervention de l'identité narrative dans la constitution conceptuelle de l'identité personnelle, à la façon d'une médiété spécifique entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'ipséité s'affranchit de la mêmété. » (143) La médiation narrative paraît offrir la justification éthique nécessaire à élever l'identité personnelle au-delà de ses paradoxes inhibiteurs afin de tenir sa promesse et sauvegarder sa relation avec l'autre (le lecteur). À en croire d'Ormesson, le processus peut être pénible :

Quoi ? Est-ce bien moi dont l'image surgit lentement de ces pages que vous lisez ? J'ai beau me débattre à chaque mot contre le sens qui en naît, j'ai beau jurer que le contraire de ce que je dis me semble

également vrai et faux, juste et injuste, de cette avalanche même de négations et de démentis naît une image de moi. A chaque ligne que j'écris, mon destin, un peu plus se précise et se fige... Quand j'écris ces lignes... j'ai presque physiquement mal à l'idée que ce que j'écris, c'est **MOI**, que ces lignes, c'est moi, que ces pages, c'est moi, qu'en lisant ce livre on dira : c'est lui, et que malgré mes contorsions pour échapper au jugement, malgré ma crainte de dire oui et ma panique de dire non — que dis-je ! malgré ! dans ces contorsions mêmes, dans ces refus, dans ces craintes —, je trace une image aussi claire de moi que si j'exposais le système le plus rigoureux du monde. (*Du côté* 81-82)

La *pensée du monde* s'ouvre ainsi à une tension dynamique intérieure, à une sorte de dialectique non-synthétique au niveau du centre égotiste « puisqu'elle pense l'identité comme relation à soi, de sorte que la relation à l'Autre se trouve posée en même temps que la relation au Même. » (Granier, *Désir* 61) Le moi persiste dans sa vocation relationnelle que la pensée met à découvert dès le moment initial de la *thésis*. Intériorisée, cette aptitude se traduit en « scission égotiste » pourvoyant le moi du pouvoir d'observateur et de critique de soi-même. « Le moi est bien un seul et même être, précise Granier dans *Le Désir du Moi*. Pourtant, chacun fait constamment l'expérience d'une *quasi-dualité* de son propre moi: le *je* semble se détacher du *moi* pour l'observer, le contrôler, le juger. Nous nommerons « scission égotiste » cette aptitude remarquable du moi à se distinguer de soi pour s'opposer à soi, en introduisant un quasi-dualisme à l'intérieur de la personnalité humaine... La scission

égotiste désigne, après le centrement et l'outrepassement, la troisième des égotités principales.» (59)

En intériorisant la différence d'un autre à l'intérieur du même, le *moi* est capable de scruter les *particularités* en fonction desquelles il se distingue de tous les Autres et maintient la constance qui en fait un pôle d'identité singulier. Le centrement gagne donc à susciter l'« *autoréflexivité* »(61) à l'intérieur du *moi*. Il en résulte une *compréhension de soi* qui permet de *se* représenter, de rendre avec vérité une image de soi-même. Toute l'œuvre de d'Ormesson l'atteste, surtout *Du côté de chez Jean* (1959), *Au Revoir et Merci* (1966) et *Le Vagabond qui Passe Sous une Ombrelle Trouée* (1978) qui offrent une illustration de cette représentation de soi où la *particularisation* devient un concept opérant chargé de gérer une « individualité irréductible » (62) de par ses qualités, dispositions, capacités et aptitudes. Une enquête anthropologique s'adjoint au discours philosophique pour confirmer non seulement l'origine de ce dernier dans l'expérience égotiste mais aussi le maintien du *moi* à travers le temps.

II.2.C. Les vecteurs anthropologiques:

Il semble que d'Ormesson désirerait capter ce que son *moi* a d'unique et de durable. Cette position paraît évoquer celle de Bergson qui parle de la durabilité du *moi* dans son *Introduction à la Métaphysique*: « Il ya une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans...C'est notre propre personne *dans son écoulement à travers le temps*. C'est notre *moi qui dure*. » (*La Pensée et le Mouvant* 206) Le regard scrutateur jeté sur la durée vécue permet le dévoilement d'une résultante vectorielle qui pose le concept d'une destination humaine. Car, les vecteurs anthropologiques,

comme les décrit Granier dans *Le Combat du sens*, « correspondent à la mise en œuvre des diverses *aptitudes* où s'affirme la spécificité humaine, à la fois quant au Sens et quant au dynamisme (à la nature des forces en jeu). »(19) Aussi, compétences psychiques et lignes d'action contribuent-elles à dresser une esquisse de l'humain-interprète du monde. Dessiner les contours de sa constitution d'être met donc d'Ormesson sur la piste de ce qu'il est, de ce qui fait de lui ce qu'il est et de ce qui oriente son *actualisation* dans le monde: Bêtise, confusion d'esprit, errance, indépendance, contradiction, égoïsme, paresse et indifférence passionnée — voilà qui fait une recette infaillible!

Hélas ! je le pense avec plus de sérieux que vous ne l'imaginez : je me vois d'abord, et fondamentalement, sous les espèces d'un incapable. Non pas, sans doute, tout à fait un imbécile ou un bon à rien, mais un de ces incapables à qui la chance, le hasard, la société surtout ont réussi à faire une place parmi les tourbillons de ce monde...
(*Vagabond* 38)

II.2.D. Finitude et délégation:

C'est la construction moderne du *moi* autocréateur qui tombe sous le feu de la *pensée du monde*. La *particularisation*, mise en œuvre par la scission égotiste, pose le problème de la finitude. Déjà avec le *centrement*, le moi se découpe sur le monde. Un « principe de finité » (Granier, *Désir* 63) sépare le centre égotiste de tout ce qui est autre et les qualités individualisantes limitent en quelque sorte sa liberté et son pouvoir. Dans un tour de pensée cartésien, la perfection est refusée au moi qui rencontre sa finitude dès qu'il contemple ses capacités et ses aptitudes, c'est-à-dire

dès qu'il considère la réalité de ses limitations. La Valeur que représente l'idée de Parfait est déniée au moi incapable de revendiquer la création de soi-même : « ...si le moi avait le pouvoir de *poser l'Être*, et d'abord son propre être, il ignorerait la différence entre le réel et la Valeur, puisque l'Être serait l'identité des deux termes comme la *perfection*. Or, justement, c'est pour le moi faire l'épreuve de la finitude que de discerner partout, et d'abord dans l'exercice de ses aptitudes, ses inexorables limites, dénonçant l'écart entre Valeur et réalité. » (Granier, *Combat* 23) Cet écart contraint l'homme à penser la donation de sens dans le cadre de sa destination. Un acte de fondation semble poser son *moi* dans l'Intégral et lui déléguer la totalité de son être, c'est -à-dire non seulement son existence et la totalité de ses aptitudes mais aussi sa destinée dont il se rend compte qu'il n'est pas le maître. La possibilité d'une Toute-puissance créatrice devant laquelle l'interprétation demeure court, ouvre la pensée philosophique sur une « dimension de transréalité », sur ce qui est capable d'agir sur le monde mais ne lui appartient pas en raison de sa transcendance. Un au-delà fermé à la raison met donc l'homme devant ses impuissances et son potentiel:

Je trouve le monde épatant. Il m'amuse à la folie. Je ne sais pas où il va. Et parce que je suis un ignorant, un sceptique, un imbécile, je crois, contrairement à l'opinion de la quasi-totalité de mes contemporains, que l'homme n'est pas le maître de son propre destin, qu'*il ya quelque chose au-dessus de lui qui donne un sens à l'univers* et que ce qu'il a de mieux à faire...C'est de faire ce qu'il peut. (*Douane* 186-187)

D'Ormesson paraît inaugurer une pensée transréaliste capable d'adresser à l'intelligence, toujours étayée sur des indices existentiels, le défi de construire une

inférence métaphysique. Celle-ci devrait offrir à l'interprétation l'extension nécessaire pour établir la légitimité d'un Transcendant comme ultime corrélat de l'outrepassement égotiste. Et comme la question de l'ultime soulève nécessairement le problème épistémologique de la limite de la connaissance- d'Ormesson n'est pas dupe, la détermination du Transcendant, même si nous savons qu'il va se révéler être Dieu, reste suspendue à l'intérieur de ce raisonnement: « *il ya quelque chose au-dessus de lui qui donne un sens à l'univers*»(186). Cette entité indéterminée coïncide avec la notion du « *Quelque-Autre* » employée de la même manière chez Granier. Nous aurons la chance, dans un chapitre prochain, d'étudier en détails le concept de *transréel* comme support de la *pensée probable* concernant l'existence ou non d'un garant absolu du sens et de la destination du *moi*. Mais, pour l'instant, il nous est indispensable de ramener ce raisonnement au niveau du réel, et de le replacer à l'intérieur de l'anthropologie égotiste, au point de jonction entre particularisation et singularité.

N'étant pas *causa sui*, le *moi* se rend compte de sa situation où il est incapable de s'offrir une constitution d'être de son choix. Celle-ci lui est donnée par ce « *quelque chose au-dessus de lui* » (186) que la *pensée du monde* comme interprétation de l'Intégral appelle le « *Quelque-Autre* »: « Le concept pour dire le statut ontologique de l'humain à cet égard est la *Délégation*, explique Granier. Le concept signifie, précisément, que l'homme tient du *Quelque-Autre* sa constitution d'être, par conséquent à la fois son existence et la totalité de ses aptitudes.» (*Combat* 20). Ce « *Quelque-Autre* » apparaît au cours de l'histoire des doctrines philosophiques sous multiples désignations: absolu, élan vital, matière, volonté de

puissance, etc. Aussi, le recours à une nouvelle appellation extensive dénote-t-il le souci d' « éviter toute anticipation conceptuelle abusive. » (20) La vastitude du terme, signalant une altérité pure, semble convenir au rôle donné par d'Ormesson à tout ce qui n'est pas de lui-même, mais qui détermine ses qualités et oriente son action :

Que je l'avoue une fois pour toutes : j'ai presque tout reçu de ce que cette vieille planète peut offrir à ses hôtes...Je cours un risque en l'écrivant. Mais je l'écris par humilité. Mon mérite est très mince. J'ai tout trouvé en naissant...Mon seul mérite -et je n'y suis pour presque rien- est d'avoir transformé des privilèges sociaux en avantages intellectuels : par un paradoxe qui va assez loin, ceux-ci ne sont pas toujours liés à ceux-là. Ils le furent pour moi. C'est une chance...Je dis seulement merci, avec beaucoup de politesse...Merci pour toute cette chance ...Comblé, sinon de talent, du moins de dons extérieurs, en bonne santé, curieux de tout, j'ai écrit quelques petits livres et aussi quelques gros livres parce que j'étais heureux...au milieu de tant de douleurs, au milieu de tant de chagrins, au milieu de tant d'erreurs et de déceptions, oui, j'ai été heureux. (*Vagabond* 38-40)

Mais si le « *Quelque-Autre* » et le concept de *délégation* permettent au moi d'envisager les aspects de sa finitude, il est de la nature de l'homme de se révolter. Toutefois, bien que privé du « mérite » dont jouissent les grands écrivains, ce malheur nécessaire au génie créateur, d'Ormesson n'élève aucune objection contre sa condition privilégiée : « Intellectuel. Privilégié. Bourgeois...On me dira naturellement qu'il fallait me révolter. Je n'en ai jamais senti, hors des élans vers la

mode ou de brèves impatiences, l'impérieuse nécessité. Je ne vois pas, loin des miens, plus de vertus que chez eux. » (41-42) Comment donc notre écrivain est-il sorti de cette impasse? Il semble que l'anthropologie égotiste prévoyait la réponse à cette question...

II.2.E. Singularité et faire-valoir égotiste:

Une fois la *particularisation* du centre égotiste établie, d'Ormesson introduit le pendant de l'individualité, cet autre pôle de la scission égotiste, à savoir la singularité. Celle-ci est le lieu des actes d'*outrépassement* nécessaires à l'accomplissement de sa destination qui n'est rien moins que facile: *devenir* ce qu'il *est*. Examiner de près le couple centrement-outrépassement s'avère fondamental à la compréhension de cette question de singularité. Écoutons l'explication qu'en donne Granier dans *Le Combat du Sens*: « Le centrement n'est jamais dissociable de l'outrépassement, lequel crée une ouverture infinie sur l'Intégral, au sens où il n'existe pas de borne à l'acte de transcender le limité, en visant une totalisation toujours évanescence, puisque l'infini l'exclut. C'est la raison pour laquelle l'individualité humaine n'est pas une prison où le *moi* serait enfermé avec ses particularités, comme on a trop tendance à le croire quand on bloque l'attention sur le moi-individuel, que ses particularités délimitent, mais un *centre dynamique en expansion constante*. » (Granier, *Combat* 29) Le je-singulier est donc capable de transcendance et se donne pour tâche de plier le moi-individuel à son exigence de valeur. L'individualité n'est de ce fait aucunement immuable ; avec tous les facteurs réels de l'existence, elle n'est que le « tremplin » (Granier, *Désir* 65) de la singularité

et du faire-valoir égotiste qui l'accompagne. D'Ormesson excelle à dépeindre sa prise d'élan:

Tout ce que peuvent faire pour moi les circonstances de la vie que les autres disent réelle, ses bonheurs et ses malheurs, ses hasards et ses trésors, c'est de me servir de *tremplin* et de me donner envie de comprendre, de me souvenir, de ressusciter, de faire naître et de créer — de m'introduire à un autre monde et à une autre vie *plus réels que les vrais*. Il m'est arrivé de rentrer chez moi en courant, pressé par une urgence qui ne pouvait plus attendre. Non, je n'avais pas envie de pisser : j'avais besoin d'écrire. *Et de donner le jour à des vies et à des univers qui n'existeraient que par moi.* (Vagabond 47)

Une exigence, c'est ainsi que se traduit ce désir¹² de s'exprimer artistiquement. Sans jamais enfreindre l'ordre du possible, l'« accès à l'abstraction¹³ » (Granier, Désir 55), inhérent à l'outrepassement, s'associe à l'imaginaire dans une praxis qui permet l'épanouissement de la singularité du moi. D'Ormesson apprécie l'enracinement de son moi-individuel dans le monde. Cet ancrage assure l'effectivité de l'outrepassement qui, comme effort singularisant, ne tarde à élaborer une *histoire* propre au moi : l'histoire de devenir soi-même, de réaliser son destin égotiste. Le je-singulier qui, se reconnaît et s'estime dans certains caractères, exige du moi un « accord-avec-soi ». Aussi le moi commence-t-il à opérer un « dessaisissement » du pôle individuel à fin de l'élever à la hauteur du je-singulier qui, muni d'une intelligence et d'un « discernement valoriel », permet au moi de

reconnaître les valeurs supérieures et de les désirer. Cet « accord-avec-soi » peut donc être pénible :

Je me souviens de ces instants de miracle où quelque chose soufflait sur moi avec une *violence qui me faisait mal* : c'était le monde et le temps qui s'offraient en désordre et qui me criaient de les prendre et d'en faire ce que je voulais. Je restais-là, immobile, au coin de la rue du Bac et de la rue de Varenne, sur un rocher des Lipari, dans mon bureau de l'Unesco ou du rond-point des Champs-Élysées. *Ma médiocrité, ma paresse, mon absence de talent...comme je les maudissais !* Il me semblait que, là, à portée de la main, me narguait quelque chose d'ineffable et d'obscur, tout fait de grandeur, de succès et, pourquoi pas ? de gloire. (*Vagabond* 47-48)

Un élan artistique et une exigence d'estime s'emparent de notre écrivain pour l'élever au-dessus de sa « médiocrité » qui semblait persister malgré sa position à l'Unesco, ou en tête du Figaro. Sa paresse le destinait à une vie oisive consacrée à la chasse et aux activités bourgeoises classiques. Pourtant, un problème demeurait: « Nous ne cultivions guère, dans la famille, des illuminations du génie. Mais nous ne cultivions pas non plus les charmes redoutables de l'habitude de ne rien faire » (29) Il aurait même pu faire carrière au service de l'État, devenir ambassadeur comme son grand-père, son père et son oncle Wladimir ou, à la limite, devenir financier comme son frère, mais il lui manquait « l'esprit de sérieux »(47). En plus il y avait ce « goût des livres »(45) qui dirigeait toute sa vie l'opposant à son père qui, lui, détestait la philosophie et la littérature: « La métaphysique l'ennuyait...et il préférait l'histoire

politique et parlementaire à la littérature et à l'art qu'il ignorait volontiers et dont il se méfiait »(17), raconte d'Ormesson qui devine la pertinence d'une analyse psychanalytique examinant les racines profondes, ignorées de lui-même, derrière le « retour en force » (24) de son père mort dans ses écrits, mais ne s'y arrête pas longtemps car pour la *pensée du monde*, «l'identité est une histoire, un drame, parfois une mascarade ; pas une fiche d'état civil psychologique!» (Granier, *Désir* 69) C'est plutôt l'histoire d'un *moi* qui apprend lentement à devenir ce qu'il *est* et à être celui qu'il devient que nous relate d'Ormesson :

Entre la diplomatie et la Bourse, entre les dossiers et la chasse à courre, *j'ai pris un autre chemin encore. Il ya toujours d'autres chemins. J'ai raconté des histoires.* Ce dérapage en moi vers des univers rêvés reste, à mes propres yeux, une espèce de mystère. On ne m'ôtera pas l'idée qu'il s'agissait d'abord d'un comportement de fuite...Non, il n'y a pas de quoi se vanter. Je battais en retraite vers l'imagination. Il y avait là de la lâcheté, de la paresse, de la facilité et déjà un certain goût pour la publicité. Je crains de n'avoir écrit mes premiers livres que *pour me distinguer et pour vivre dans d'autres esprits.* Je me suis mis à écrire avant de savoir quoi écrire. C'est lentement, très lentement, que l'image de ce que je voulais faire, si floue dans mes débuts, s'est peu à peu précisée. (*Vagabond* 46)

II.2.F. Désir et discernement valoriel :

La construction de l'identité requiert un effort de *discrimination* assurant la sélection de certains traits distinctifs du moi-individuel en vue de les combiner aux

valeurs supérieures dans lesquelles, avec l'aide du moi-singulier, le *moi* choisit de se reconnaître. Dans *Le Désir du Moi*, Granier nous explique le rôle impérieux que joue *la valeur* dans la construction, par le *moi*, de son identité : « ...c'est l'*estimation* que j'apprends à faire de certaines qualités et aptitudes, dans lesquelles je choisis de « me » reconnaître... (qui) garantit l'appropriation réelle de mon identité en préparant l'*accord-avec-soi* qui est la norme éthique absolue pour la destination du moi lui-même. Et puisque l'identité n'est ainsi acquise que sur la base d'identifications réussies, la *valeur* préside régulièrement à la formation de la personnalité.» (69)

Un désir de grandeur et de distinction détermine donc le choix que fait notre écrivain bien avant de savoir s'il peut assumer la responsabilité qui l'accompagne. C'est que le désir comporte originellement une tendance à dépasser perpétuellement les limites des pulsions vers une *illimitation* des satisfactions, vers le plaisir. « Tout au long de ma vie, j'ai bien aimé le plaisir. Et je ne l'ai pas toujours confondu avec le devoir» (*vagabond* 44), avoue d'Ormesson qui considère le plaisir comme une aventure dont l'ultime but serait une jouissance continue et paroxystique tirée non seulement d'un contentement de soi mais surtout de la reconnaissance et de l'amour: « *Pour me distinguer et pour vivre dans d'autres esprits* » (46), souligne-t-il.

Le *souci de soi*, engendré par le faire-valoir égotiste, pousse le moi à s'interroger constamment sur sa destination ultime et à déployer un effort formidable pour s'ajuster à elle. Aussi, son destin de « grand écrivain », vivant éternellement dans d'autres esprits, et l'ultime reconnaissance qui s'y rattache (le fauteuil d'Immortel) valent-il plus chez d'Ormesson que tous les honneurs associés aux postes importants qu'il a occupé à l'Unesco et en tête du Figaro :

Lorsque je suis arrivé...à la tête du Figaro, et que — accablé enfin de ces soucis et de ces responsabilités que j'avais fuis toute ma vie — j'émettais quelques inquiétudes sur mon destin d'écrivain, j'entendais autour de moi des sirènes délicieuses me murmurer que des souvenirs sortiraient à coup sûr de ces expériences et de ces tumultes. Mais je n'écris jamais sur ce que je vois ou ce que je fais. La Grèce, le Népal, le ski, la presse, les rencontres et les dossiers : *je vise plus haut et plus loin.* (47)

La dignité qui se rattache au statut de « grand écrivain » semble surpasser tout autre honneur surtout pour un talent imprégné de « la formule fameuse où Proust met l'état d'esprit où l'on invente infiniment au-dessus de l'état d'esprit où l'on observe.» (38) Après l'écroulement des institutions, ces « valeurs d'éternité » (28) que vénérât tellement son père, d'Ormesson trouve enfin dans la littérature ses propres lauriers de gloire immortelle. Car, l'estime de soi ne saurait être solipsiste. Le *moi* ne cesse de solliciter autrui. Être reconnu dans sa valeur et être aimé présentent le *moi* avec une légitimation et une justification de son existence qu'il est incapable de se donner soi-même. D'où l'importance du faire-*valoir* pour l'anthropologie égotiste : « La valeur est donc la raison d'être absolue. Tous les désirs égotistes convergent sur elle. Ils ont pour finalité commune de faire que le réel et la valeur fusionnent, et d'abord dans le moi lui-même ! Tous les désirs sont ainsi, pour le moi, des « opportunités » de se faire valoir, de se poser comme digne d'exister en vertu de la valeur. » (Granier, *Combat* 46)

Même avant de commencer à écrire, d'Ormesson faisait de la grandeur sa raison d'être : « ...je n'ai jamais cessé de rassurer mon père sur le destin de son fils, sur la continuité de la famille et sur un avenir toujours fidèle au passé.»(28) Ainsi, la valeur qu'il représente et qu'il ajoute à la gloire attachée au nom de sa famille pourvoit notre écrivain de l'estime de soi qu'il cherchait :

L'ombre de mon père est toujours devant moi. Je lui demande si c'est bien, si ça va, s'il est enfin content de moi. Ah ! s'il inclinait la tête, avec son sourire si doux, et s'il me prenait dans ses bras pour me dire qu'après tant de folies, *j'ai fait enfin ce qu'il espérait— autre chose, bien sûr mais peut-être mieux.* (Vagabond 48)

C'est sans doute ce « mieux » qui se trouve à l'origine du choix de la valeur qui permet au *moi* de persévérer dans son être. Ayant exposé le rôle de la valeur dans la destination du *moi*, d'Ormesson étend sa méditation vers le concept philosophique de reconnaissance et attire notre attention à l'objet reconnu — *Qui est reconnu ?* Et, quels sont les critères de cette reconnaissance ?

II.2.G. Indices de *transréalité* et modèle égotiste :

L'essentiel serait ici de comprendre le modelage culturel du faire-valoir égotiste, cette base sur laquelle le *moi* édifie son *modèle égotiste* qui devient le « pôle de fixation pour les valeurs qu'il cherche à actualiser afin de s'accomplir soi-même. » (Granier, *Combat* 48) La construction du modèle se règle sur des emblèmes que le *moi* emprunte aux espaces culturels, sociaux ou politiques qui participent de la pensée ambiante. Ces emblèmes « désignent les inducteurs valoriels guidant les choix des valeurs nécessaires au modelage égotiste. »(48)

L'étayage de la valeur sur des œuvres du génie humain n'est donc guère étonnant. Jugées exemplaires, ces œuvres sont considérées comme des « *indices de transréalité* » mettant, comme le montre Granier, « admirablement en évidence l'originalité radicale de la destination humaine, qu'ils plaident en faveur de la vocation de l'humain à l'éternité du Sens et de l'Être. Les indices de transréalité sont les œuvres du juste, du saint, du héros, du génie, mais déjà également ce qui, dans la plus modeste des conduites humaines, en donne l'esquisse. »(71) Imprégné du particularisme culturel européen, d'Ormesson nous invite à suivre de près le raisonnement qui a conduit au modelage de son faire-valoir égotiste bien que saisir les modalités de la reconnaissance nécessite une catégorisation qui, en simplifiant les identités, risque d'être réductrice:

Je n'ai jamais cessé de penser,...que les existences les plus obscures offraient autant de ressources à l'imagination et aux songes — et peut-être beaucoup plus — que les carrières traversées par toutes les fanfares de l'histoire. Les vies du chevalier Des Grieux, de Villon, d'Emma Bovary, de mon amie Nane, de Rimbaud à Harrar sont beaucoup plus importantes dans le ciel des idées et pour la littérature que celles de Louis XVIII, de Louis-Philippe, de Napoléon III ou de Raymond Poincaré. Pour un écrivain, il n'y a pas d'inconvénient, il n'y a peut-être que des avantages à traîner de bouge en bouge et à finir sur l'échafaud ou pendu au fond d'une impasse ou dans une chambre de bonne. Il n'y a guère sur Hitler, sur Staline, sur Louis XIV, sur Mao Tsé-toung — et pourtant quelles carrières! — de romans comparables

à ceux qui ressuscitent pour nous des séducteurs minables, des ivrognes ou des jeunes gens inconnus...Les commentaires de César, les Mémoires de Saint-Simon, duc et pair, ceux de Chateaubriand, ministre des Affaires étrangères et ambassadeur à Rome, sont des exceptions éclatantes. Depuis Rousseau et Marcel Proust, depuis Rimbaud surtout, et Lautréamont, depuis Dostoïevski, bagnard, et Soljénitsyne, bagnard, c'est de l'obscurité que sort l'éclat, ce sont les ténèbres qui illuminent. Du temps que je flottais entre le sommeil et l'incertitude, une vague espérance ne cessait de m'habiter. Quand, ...mon père agitait à mes yeux des vocations époustouflantes de secrétaire d'ambassade, d'auditeur au Conseil d'État ou d'inspecteur des Finances, *un instinct secret, et peut-être génial, où se mêlaient de la passion, de l'insouciance et l'avachissement, m'invitait à ne rien faire.* (Vagabond 28-29)

Sans doute s'agit-il d'une « vocation » qui, comme la décrit Platon dans le livre VII de *La République*, ne se fait sentir que chez les personnes désengagées de l'impératif de l'action et des avantages communs de la cité. L'inclination pour l'oisiveté et le désintéret pour les fonctions publiques sont à la base de cette propension à s'outrepasser dans une praxis sociale différente où l'intelligence se trouve mise au service de la compréhension du sens et des valeurs supérieures. Parler d'un « *instinct génial* » résume en quelque sorte la disposition du *moi* à mobiliser une « raison pensante » (Granier, *Combat* 39) étrangère à la « rationalité strictement logicienne »(38) de la « raison objectivante » (39) et étayée sur des dimensions de

l'*Intégral* capables de lui fournir le matériel nécessaire pour interpréter le sens : imaginaire, sensibilité, symbolisme, réflexion abstraite et mémoire.

Une attirance pour l'exceptionnel paraît animer notre écrivain qui en donne une description s'accordant à la définition du transréel comme: « ...pôle idéal autour duquel se laissent rassembler tous les corrélats investis de valeurs, et donc principalement toutes les valeurs, où se projettent, d'abord à l'occasion d'intuitions vagues et de nostalgies silencieuses, puis sous la forme d'images d'art et de concepts rigoureux, les aspirations du moi, face à une réalité qui non seulement ne leur est pas favorable par nature, mais se révèle même souvent réfractaire, voire franchement hostile. » (71) Il semble que l'accomplissement du moi n'est réalisable que lorsque celui-ci se met en accord avec les « promesses du transréel » (70) afin de s'y trouver une « légitimation métaphysique » (70). À l'intérieur du projet de vérité, le vecteur philosophique se trouve rattaché à cette inquiétude du *moi* (vis-à-vis de lui-même) qui le distingue de son pendant scientifique arrimé à une auto-affirmation de la raison.

Le faire-valoir égotiste, lié à l'idée de destination humaine, invite donc à établir une sélection parmi les désirs du *moi* afin de créer ces aspirations égotistes—ou exigences du *moi*—qui puissent légitimer son propre projet de vérité. C'est ainsi que chaque *moi*, en tant que pôle d'identité, devient à sa manière le « commutateur universel du sens » (Granier, *Désir* 50) en se différenciant des autres: « Parce que le moi est outrepassement, explique Granier dans *L'Intelligence Métaphysique*, l'homme n'est pas la somme de ses actes, mais l'inquiétude infinie de ses possibles et la démesure de ses fantasmes. » (16)

II.2.H. Valeur et destination humaine:

D'Ormesson semble attirer notre attention au fait que la valeur se distingue des autres concepts par son enracinement dans le désir qui, lui, dérive des pulsions:« ...tout discernement valoriel prend sa source dans la vie pulsionnelle »(130), conclut Granier dans le *Désir du Moi*. Cette assertion constitue un point pivot pour la *pensée du monde* car c'est ainsi qu'elle s'ouvre à ce que la tradition philosophique qui se réclame de Kant s'est acharnée à exclure de la fondation des valeurs : le désir.

Cet « *instinct secret* » (*Vagabond* 29) qui oriente le choix de notre écrivain n'est que l'opposé de l'instance purement spirituelle à laquelle on réservait le pouvoir de poser la valeur. Selon la raison pratique de Kant, toutes les valeurs devraient converger vers *une* seule et même essence, à savoir la liberté nouménale de la loi morale. La Valeur, à laquelle sont subordonnées toutes les autres valeurs, devrait donc coïncider avec la moralité, cette « pure forme » *a priori*. Le Beau, par exemple, serait de ce fait le symbole du Bien. Éliminé, le désir se trouve réduit à une « matière empirique » tandis que le devoir se trouve haussé au ciel des universaux. La leçon kantienne a connu des contestations par la postérité philosophique. Hegel a bien taxé la conception du devoir, en tant que « pure forme » universelle, d'*illusion*, soulignant l'essentialité du désir dans la détermination de la valeur. De même, la séparation entre morale et désir est inacceptable pour d'Ormesson qui a pourtant « été élevé...dans le culte du devoir »(20) et qui insiste malgré tout que son père qui « ignorait le plaisir...ne le trouvait que dans le devoir.» (44) Il va jusqu'à nous dépeindre le devoir comme valeur ancrée dans un désir chez son père :

Les deux clés de mon père, en fin de compte, étaient la rigueur et le bonheur. Et c'était dans la rigueur qu'il trouvait son bonheur. J'ai hérité plutôt de son goût pour le bonheur que de son goût pour la rigueur. Je suis souvent en retard et mon sens de la morale...n'est sûrement pas sans faille. Mon père était toujours exact et le devoir était sa loi. *Il disait qu'il était parfois difficile de savoir où se situait le devoir, mais qu'une fois repéré, déniché, déterminé, il n'y avait jamais aucune difficulté à le suivre jusqu'au bout , et à l'accomplir sans faiblesse.*(22)

II.2.I. Contradiction et dérive valorielle:

L'intérêt qui porte d'Ormesson à analyser son *moi* pour le connaître, le pousse aussi à examiner de près les vies d'autres personnes, réelles ou fictives. C'est ainsi qu'il devient une sorte d'anecdotier, peuplant ses écrits d'historiettes illustrant les mécanismes de singularisation et du faire-valoir égotiste chez d'autres *moi* que lui-même. L'anecdote comme « narration mineure d'une particularité » (El Sérafi 215) permet au philosophe de mettre en relief le paradoxe intérieur au *moi* où le je-singulier essaye de faire sa gloire en sacrifiant le moi-individuel sur les autels de la culture, de l'éducation et du travail.

La résistance du moi-individuel à l'abaissement et à l'humiliation volontaire qui accompagnent ce travail de remodelage crée la contradiction que d'Ormesson place au cœur de tout désir humain: « La contradiction règne sur les hommes, et d'abord sur moi-même »(187), affirme-t-il dans *La Douane de Mer*. L'estime de soi

dont le moi-singulier désire se couronner en se mettant à hauteur de sa destination se trouve parfois en danger d'annihilation par un moi-individuel tenté par la dispersion.

Être soi-même ne s'accomplit pas spontanément à cause de la contingence et de l'aliénation consécutive. Il requiert d'innombrables efforts pour le devenir et le maintenir. Aussi, la perspective singulière a-t-elle souvent une relation conflictuelle avec un moi-individuel qui résiste à respecter les consignes de l'outrepassement. Car, comme l'explique Granier dans *Le Désir du Moi*, « pour remplir authentiquement sa destination et, ainsi, mériter un destin, le moi doit ... montrer, dans chacun de ses projets, qu'il a compris le vrai sens de son être, que résume cet impératif: élabore ton individualité de manière à ce qu'elle traduise ta singularité en en exaltant l'amplitude! »(72) Cette traduction ne devrait pas être considérée comme l'équivalent de l'exaltation faustienne du principe du moi placée sous le signe de l' « ascension » et expliquée par Spengler : « perfectionnement du moi, action morale sur le moi, justification du moi par la foi et les œuvres, respect du toi dans le prochain à cause du moi propre et de sa félicité, depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Kant, et enfin, ascension suprême : l'immortalité du moi. » (*Déclin I*, 295).

Les exemples abondent qui illustrent l'antagonisme menaçant le fusionnement de la vérité et de la valeur dans les harmoniques du désir. Après tout, « la valeur est le prix du risque couru par le moi au jeu du désir et de l'interprétation. » (Granier, *Désir* 152) L'étayage matériel sape toute configuration culturelle idéalisant le *moi* en subjuguant l'individu aux jeux subtils et parfois cruels entre *Éros* et *Thanatos*. D'Ormesson n'aime que trop mettre en spectacle cet antagonisme au moyen de caractères représentatifs. Parmi la multitude de figures qui hantent la pensée de

d'Ormesson, celle de sa « fripouille bien-aimée » (*Douane* 535) semble occuper une place de choix qu'il lui dédie tout un livre: *Mon Dernier Rêve Sera Pour Vous. Une biographie sentimentale de Chateaubriand*. La gloire de l'apologiste chrétien est constamment contredite par « la grandeur de la passion qui renverse tout sur son passage. » (*Presque Rien* 242) Et c'est cette relation problématique qui nimbe Chateaubriand d'une vraie excentricité:

Catholique et marié, l'Enchanteur écrivit dans le lit de sa maîtresse, ...une bonne partie de son ouvrage, *Génie du Christianisme*, qui constitue une apologie de la modestie, de la chasteté, du célibat, de toutes les vertus chrétiennes ...Coup de théâtre et d'autel, *Génie du Christianisme*,...rencontra...un succès foudroyant...Du jour au lendemain, Chateaubriand,...entraîna vivant dans la gloire...Il était le chantre du renouveau chrétien...et il se donnait du plaisir par-dessus la tête. (*Fête* 125)

Aux yeux de d'Ormesson, la vie de Chateaubriand est une illustration exemplaire de la constitution égotiste humaine qui souffre un dysfonctionnement au niveau de la négociation entre verticalité et horizontalité. Œuvrer afin d'assouvir l'ambition d'accomplissement que lui imprime sa destination maintient d'habitude le *moi* dans une lutte constante contre la dispersion horizontale qui accompagne le moi-individuel. Guidé par le je-singulier et appuyant son désir sur des valeurs supérieures, le *moi* réalise l'outrepassement et se dépasse, dans un élan vertical, vers le centre de son être. Pourtant, un accomplissement effectif et plein de l'être-singulier n'appartient pas vraiment à tout *moi* vivant son expérience dans le monde. L'*accord-avec-soi* n'est

pas fortuit. L'homme se trouve toujours porté à produire son être dans une praxis liée à l'effort du sens du je-singulier: « Car l'humain ne se définit, à l'origine, que par un Pouvoir-être, il est toujours lui-même à *produire dans une praxis englobante et diversifiée*, où ce Pouvoir-être *se met en œuvre*. S'il se contente de répéter les schémas de comportements naturels, en les adaptant aux ressources du statut égotiste, de la praxis et de l'intelligence, sans respecter leur affinité avec le transréel, il ne remplit donc pas sa vocation à l'humanité, il n'est qu'un représentant banal de l'humanité *en panne*.» (Granier, *Combat* 69) À cet égard, Chateaubriand peut-être considéré comme un modèle égotiste curieux, donnant l'impression d'être aux écoutes du transréel, quand il est plutôt préoccupé par l'amour et par la « grande affaire de tous les hommes» ou la mort. D'Ormesson nous raconte:

Toute sa vie, cette « grande affaire » avait été, avec l'amour, son occupation principale. Il aimait les femmes, ou les femmes l'aimaient— et il *croyait*...C'est ce même *souci de la religion* qui allait donner à René l'occasion de son dernier ouvrage qui est aussi l'un des plus forts et où il allait encore dissimuler, sous une piété sincère, beaucoup de souvenirs de ses amours...A chaque ligne, à chaque instant, la vie de l'écrivain perce derrière la vie du saint. Et les amours de René derrière les amours de Rancé. (*Dernier Rêve* 481-485)

La lutte entre moi-individuel et moi-singulier chez Chateaubriand reflétait un problème de plus grande importance. Son désir, contrairement à ce qu'on attendait de ce grand écrivain, ne coïncidait pas avec la valeur qu'il représentait. Il ne s'y voyait pas:

Après *Atala*, avec *René*, le *Génie du Christianisme* avait bouleversé les esprits et les cœurs. Il y avait une seule personne qui semblait résister avec obstination à la transformation des mœurs qu'annonçait et appelait de ses vœux la grande œuvre consacrée à la restauration catholique : c'était l'auteur lui-même. Il se mettait à rouler, sans trace de repentir, de maîtresse en maîtresse...Le pli était pris. Il ne se déferait plus...Il sera jusqu'à sa mort couvert d'honneurs et des sacrements de l'Église — mais surtout : couvert de femmes. Il faut s'arrêter un instant ici sur cette contradiction qui pourrait apparaître comme une sorte d'imposture...Il ya tout un côté débridé et rieur chez ce *conservateur engoncé et volontiers moralisateur*. Et un mélange évident, en lui, de séducteur impénitent et de chrétien sincère. Comment faire tenir ensemble les morceaux du puzzle et concilier l'inconciliable ? La clef de l'énigme est sans doute donnée par une formule foudroyante de Sainte-Beuve: « C'était un épicurien qui avait l'imagination catholique.» Ah! pour Chateaubriand comme pour Sainte-Beuve, il y a tout de même avantage à avoir du talent. (99-100)

Croyance, souci de la religion et même souci de liberté politique s'allient à l'intelligence esthétique pour produire des chefs-d'œuvre incomparables mais n'offrent pas suffisamment d'ouverture sur l'Intégral. De la « force du Sens » (Granier, *Combat* 32) qui devrait émaner de ce dernier, il ne reste que les conflits de forces et de pouvoirs qui ne représentent aucune valeur réelle. Aux racines du mal-être, il transparaît donc une rencontre ratée entre valeur et désir que Chateaubriand

traduit par l'expression « vague des passions » dans *Génie du Christianisme ou Beautés de la Religion Chrétienne*. Le diagnostic est admirablement exécuté : « Il reste à parler d'un état de l'âme, qui, ce nous semble, n'a pas encore été bien observé ; c'est celui qui précède le développement des passions, lorsque nos facultés, jeunes, actives, entières, mais renfermées, ne sont pas exercées que sur elles-mêmes, sans but et sans objet. Plus les peuples avancent en civilisation, plus cet état du *vague* des passions augmente, car il arrive alors une chose fort triste ; le grand nombre d'exemples qu'on a sous les yeux, la multitude de livres qui traitent de l'homme et de ses sentiments, rendent habile sans expérience. On est détrompé sans avoir joui ; il reste encore des désirs, et l'on n'a plus d'illusions. L'imagination est riche, abondante et merveilleuse, l'existence pauvre, sèche et désenchantée. On habite, avec un cœur plein, un monde vide ; et sans avoir usé de rien, on est désabusé de tout. » (*Génie* 714)

Sous la plume de Chateaubriand, les hommes semblent être en panne d'un principe réel de vie car l'absence d'une épreuve concrète de *discordance* ou de *contrariété* empêche le *moi* d'avoir de vraies ambitions. Mais, dans le langage de la *pensée du monde*, il s'agit d'une perturbation du discernement valoriel à cause d'une *dérive* appartenant aux configurations valorielles de l'époque. Cette *dérive*, comme le montre Granier dans *Le Combat du Sens*, « affecte les rapports entre les valeurs elles-mêmes, comme signifiants investis par le désir, et leurs inducteurs, à travers quoi elles se manifestent. Une dérive désigne le fait qu'à l'intérieur du couplage valoriel, l'un des deux termes est l'objet d'une exaltation outrancière, ou, à l'inverse, d'un amoindrissement pouvant aller jusqu'à l'extinction... Dans le cas où c'est l'inducteur

qui entre en dérive, il se produit une altération grave du discernement valoriel : la *résorption* de la valeur en soi dans les qualités de l'inducteur lui-même ; celui-ci a, pour ainsi dire, annexé la valeur à ses fonctions représentatives ; c'est lui qui, maintenant, devient le but de la praxis, au lieu d'être, comme l'exige la normativité authentique, un simple médiateur offrant le support à travers lequel elle se pose enfin de la praxis. » (84)

Aussi, une fois réduite à une institution mondaine appartenant à l'univers matériel (l'Église), la religion chrétienne qui devait être l'inducteur valoriel d'une transcendance, ou plutôt d'un Transcendant garant du Salut, se vide-t-elle de tout Sens en relâchant ses liens avec la Valeur qui la soutenait : « Cette exploitation de la dérive valorielle par l'annexion de la valeur en soi aux qualités des inducteurs définit le *mimétisme* valoriel, créant l'illusion de saisir la Valeur en vérité alors qu'on se contente de produire des inducteurs qui imitent celle-ci, grâce à un montage de qualités fonctionnellement analogues »(85) D'Ormesson insiste à souligner cette dérive que trahissent, paradoxalement, les mots de Chateaubriand lui-même. Une fois ambassadeur à Rome, le grand séducteur chrétien ne tarde pas à douter de l'avenir du Christianisme, comme religion, et à déplorer sa détérioration causée par les mœurs déréglées du clergé romain :

Dans une lettre que, dix mois plus tard, il écrira de Rome à Fontanes et où le découragement, comme toujours, succède à l'enthousiasme, il ne s'en prend pas seulement à la politique et à l'Église, il lève aussi un coin du voile jeté sur les rapports secrets entre sa carrière et son cœur: « La religion va au diable. Vous n'avez pas d'idée du scandale

des mœurs et de l'incrédulité de ce pays. Cardinaux, prélats, moines, c'est à qui sera le plus débauché, le plus insouciant de la *grande affaire*...Je me repentirai toute ma vie d'être entré dans cette bagarre ; j'ai taché une vie qui était pure. *Voilà où m'ont conduit mes chagrins domestiques*. La crainte de me réunir à ma femme m'a jeté une seconde fois hors de ma patrie. (*Dernier Rêve* 101-102)

Loin des énoncés philosophiques abstraits, d'Ormesson nous montre au moyen d'une illustration concrète — à savoir la biographie d'un grand écrivain — que le discernement valoriel peut-être « durablement brouillé par l'intervention de motifs passionnels dont la constance (finit) par engendrer une humeur peu modifiable » (Granier, *Combat* 85) Aveuglé par la persistance de certaines motivations affectives, le moi-singulier abandonne son élan vertical, fléchit devant la dictature de la dispersion horizontale du moi-individuel et reste sourd aux exigences du transréel.

Le *moi* tombe dans le « piège des convoitises » où il « aliène, pour soi et chez les autres, le principe métaphysique de sa destination. » (Granier, *Désir* 229) Pris dans le jeu de « l'identification à des rôles sociaux » (199), il se trouve aliéné dans un « personnage » et soumis à une *errance égotiste* au cours de laquelle il s'acharne à diviniser son individualité en faisant la conquête de pouvoirs capables d'apaiser ses fantasmes narcissiques: conquêtes littéraires, amoureuses, politiques, etc. Il n'y a que le miroir de « la grande affaire » (la mort) qui puisse refléter sa vérité:«... il ne voit plus de lui-même que le rictus de la vanité universelle.»(229)

En arrêtant le processus d'outrepassement, l'*errance égotiste* semble donc hypothéquer le dessaisissement métaphysique du moi-individuel. Il en résulte des triomphes sans vraie gloire et d'Ormesson n'hésite pas à donner du relief à cet aspect plutôt ignominieux afin de débusquer les mensonges incrustés au fond du *moi* déviant:

« J'entrais dans la politique par la religion. Le *Génie du Christianisme* m'en avait ouvert les portes.» Sans doute. Mais, autant que les vierges, les saints, les martyrs et les Pères de l'Église, les femmes aussi et les passions de l'amour avaient joué leur rôle dans ce début de carrière.
(*Dernier Rêve* 103)

Soucieuse de vérité, l'interrogation de cette déviance porte en avant une question philosophique fondamentale: « *d'où est-ce que je parle ?* » Car, il est impossible pour le *moi* d'être neutre en faisant l'expérience de sa propre historicité. Le *moi* philosophe, conscient de ce problème, opte pour une critique radicale de *soi* et des autres. Il assume la responsabilité d'examiner et de remettre en question les différentes strates de personnalités sociales et individuelles ainsi que leur rapport avec la valeur dont l'essence est de fournir au *moi* une raison d'être absolue capable d'inaugurer sa singularité.

II.2.J. Outrepassement égotiste et questionnement métaphysique:

Axée sur l'expérience du *moi*, l'anthropologie égotiste de d'Ormesson illustre l'imbrication du désir et de la valeur. Elle en fait une évidence irrécusable du moment qu'elle met le lecteur devant son propre désir de valeur. Tout un chacun pourrait y reconnaître, à sa manière, une projection du désir de son propre moi. Nous ne

pouvons que reprendre la phrase que nous avons mise en exergue et qui résume la *pensée du monde* en tant que curiosité au fond de laquelle se trouve le désir— désir de vérité, désir de valeur, etc.

Il y a pourtant, au cœur des hommes, quelque chose d'aussi fort que l'amour de la vie, c'est la curiosité. Et au cœur de la curiosité, il y a quelque chose qui est comme l'âme du monde, et son moteur : c'est le désir... *Il jette les hommes hors d'eux-mêmes...* S'il n'y avait pas de désir, il n'y aurait pas d'histoire et il n'y aurait pas d'hommes. Il n'y aurait que des animaux, des plantes, des machines. *Les hommes... et c'est leur seule grandeur, sont toujours un peu plus loin.* (Douane 229-230)

Le désir conjugué à la capacité d'outrepassement et son corrélat, le transréel, permettent aux hommes de prendre leur essor. D'Ormesson semble faire l'apologie de la raison pensante traversée de forces d'impulsion qui excèdent les limitations de la technicité et de la raison scientifique « objectivante ». Guidés par l'imaginaire, le discernement valoriel et l'exigence éthique, les hommes s'élancent vers des revendications qui ne cessent de croître avec la satisfaction : projets de vérité, projets politiques, projets d'avenir, etc. Grands et petits desseins modifient constamment le monde en s'adossant au transréel comme médiateur. Mais, comme la médiation exige le passage, au moyen d'un processus créateur, d'un terme initial à un terme final, et comme le terme final ne cesse d'être fuyant et se montre « *toujours un peu plus loin* » (230), une série de questions s'impose : Y a-t-il par-delà le monde une structure métaphysique qui soit essentiellement indépendante de tous les phénomènes ? Et, qui

soit au contraire le support de toutes les possibilités de dépassement conférant aux hommes leur « *seule* »(230) grandeur? Peut-on *penser* cet impératif d'outrepassement en se basant sur notre existence dans le monde et sur l'interprétation que nous nous en faisons ?

Le *transréel*, affirme Granier, « désigne l'ensemble des phénomènes qui, encore qu'immanents puisqu'ils se déploient à l'intérieur du monde, traduisent déjà un dépassement du monde, notamment par les valeurs et l'imaginaire. Une inférence métaphysique peut alors prendre appui sur ces esquisses du transréel, pour fonder le transréel comme Transcendant de plein droit, au-delà du monde.» (*Combat* 32) La *pensée du monde*, inaugure ainsi une dimension transréaliste capable d'inférer une intelligence métaphysique dirigée vers un au-delà du monde. Le discours philosophique, portant la « marque de fabrique » (*Garçon* 314) du *moi* interprétant, étend le chemin de la pensée vers des horizons inhabituels où le rêve se mêle au spéculatif et l'invention au réel afin d'établir la probabilité d'un Transcendant comme ultime corrélat de l'outrepassement égotiste. Chez d'Ormesson, l'exécution de ce projet ne déçoit pas.

Notes du deuxième chapitre

¹ Comme nous l'avons souligné plus haut, la confusion des *concepts* et des *universaux* est l'une des caractéristiques de la spéculation moderne. Bien que la vraie tâche de la philosophie soit d'élever l'interrogation sur les faits au rang de *concept*, il se trouve que sous l'influence des doctrines immanentistes, la philosophie post-kantienne s'est occupée à aménager des ersatz du Transcendant à l'intérieur de l'immanence même, ce qui l'a conduite à chercher refuge dans les *universaux*. Dans *Qu'est-ce que la Philosophie*, Deleuze et Guattari se lancent dans des *distinguos* entre *concepts* et *universaux* afin de rendre à la philosophie la légitimité de son discours. Aussi, insistent-ils, d'une part, sur la nécessité du *concept*: « Le philosophe est l'ami du concept, il est en puissance de concept. C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts...C'est parce que le concept doit être créé qu'il renvoie au philosophe comme à celui qui l'a en puissance, ou qui en a la puissance et la compétence... Les concepts ne nous attendent pas tout faits, comme des corps célestes. Il n'ya pas de ciel pour les concepts. Ils doivent être inventés, fabriqués ou plutôt créés, et ne seraient rien sans la signature de ceux qui les créent. » (Deleuze-Guattari 10-11) D'autre part, c'est la fièvre des *universaux* animant la catastrophe moderne des simulacres qui semble dépasser de loin le mal représenté par les sophistes de Platon : « Plus près de nous, la philosophie a croisé beaucoup de nouveaux rivaux. Ce furent d'abord les sciences de l'homme, et notamment la sociologie, qui voulaient la remplacer. Mais comme la

philosophie avait de plus en plus méconnu sa vocation de créer des concepts pour se réfugier dans les Universaux, on ne savait plus très bien de quoi il était question. S'agissait-il de renoncer à toute création de concept au profit d'une stricte science de l'homme, ou bien au contraire de transformer la nature des concepts en en faisant tantôt des représentations collectives, tantôt des conceptions du monde créées par les peuples, leurs forces vitales, historiques et spirituelles ? Puis ce fut le tour de l'épistémologie, de la linguistique ou même de la psychanalyse-et de l'analyse logique. D'épreuve en épreuve, la philosophie affronterait des rivaux de plus en plus insolents, de plus en plus calamiteux, que Platon lui-même n'aurait pas imaginés dans ses moments les plus comiques. Enfin, le fond de la honte fut atteint quand l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent : c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs!*» (15)

² Il est à noter que la fonction du discernement est enracinée dans la pensée occidentale du fait de son origine chrétienne et de son rôle dans la distinction théologique entre le bien et le mal bien avant de répondre, selon Foucault, à l'activité de l'esprit au XVI^e siècle.

³ Il semble que d'Ormesson s'oppose dans sa *pensée du monde* à la philosophie de Spinoza pour lequel il a « un goût très prononcé » (*Garçon* 240) et sur qui il a fait son diplôme d'études supérieures : « Pour Spinoza, que j'aime tant, c'est la nécessité, et si vous la comprenez vous parvenez à la liberté. » (40) En effet, chez Spinoza, le « foyer incandescent » (46) de la philosophie est la nécessité et non pas la notion d'être. La détermination de l'être conduit à sa dépossession, à l'abolition de la

normativité transcendante (héritée de la scholastique et du cartésianisme) qui lui était associée et partant, à l'effondrement du dualisme métaphysique du bien et du mal. L'être devient le produit d'une imagination occupée à créer un idéal fictif qui s'impose à la nature afin d'occulter la *causa sui* et la nécessité qui en découle. Comparé à la perfection de la nature, l'être apparaît dans la préface du livre IV de l'*Éthique* comme le plus creux des universaux : « Nous avons en effet l'habitude de ramener tous les individus de la nature à un seul genre, qu'on appelle genre suprême ; c'est-à-dire à la notion d'être, qui appartient, absolument parlant, à tous les individus de la nature. Par conséquent, en tant que nous ramenons les individus de la Nature à ce genre, et que nous les comparons entre eux, en tant aussi que nous trouvons que certains individus ont plus d'entité ou de réalité que d'autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres; et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui enveloppe une négation, telle une limite, une fin, ou une impuissance, etc., nous les appelons imparfaits parce qu'ils n'affectent pas notre esprit d'une façon égale à celle dont nous affectent les individus que nous appelons parfaits, et non pas parce qu'il leur manquerait quelque chose qui leur appartiendrait en propre, ou parce que la Nature aurait péché. Rien, en effet, n'appartient à la nature d'une chose, si ce n'est qui suit de la nécessité d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité d'une cause efficiente se produit nécessairement. » (Spinoza 225)

⁴ Jean Granier emploie le concept d'archéologie- que nous pouvons relever chez Canguilhem et Foucault- pour décrire l'élaboration de la connaissance, fruit d'une pensée post-*thésis* occupée à étudier la facticité d'un donné multiple. Cet usage pourrait répondre à la définition fournie par Foucault dans *Les Mots et Les Choses* :

« Les connaissances parviennent peut-être à s'engendrer, les idées à se transformer et à agir les unes sur les autres (mais comment ? les historiens jusqu'à présent ne nous l'ont pas dit);une chose en tout cas est certaine : c'est que l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle. » (14) Toutefois la *pensée du monde* ne souscrit pas à l'archéologie en tant que méthodologie structurale visant l'organisation d'un savoir positif autour d'une rupture *monumentale* quelconque. Elle demeure fidèle à son projet initiale de fonder la philosophie en tant que parole interprétative d'un *moi* étonné devant le monde et étayé sur son expérience humaine. Aucun champ événementiel objectif n'est particulièrement choisi parmi une multitude d'itinéraires possibles. Les présupposés théoriques et les événements conceptuels n'y trouvent pas l'importance que leur garde d'habitude l'archéologie philosophique comme l'explique Canguilhem dans *La Connaissance de la Vie* : « L'archéologie est autant retour aux sources qu'amour de vieilleries...dans l'ordre des théories, il faudrait être certain des origines et du sens du mouvement pour interpréter un retour comme un recul et un abandon comme une réaction ou une trahison. » (116) Or, c'est exactement cette certitude scientifique que ne cherche pas la *pensée du monde*.

⁵ Nous comprenons les crispations de certains lecteurs devant l'usage du mot « psychisme », usage qui pourrait se traduire en revirement soudain de notre part. Il ne s'agit aucunement d'une adoption du jargon de la psychanalyse freudienne dont nous avons discuté, au cours du premier chapitre, la participation à l'« arrêt logique »

qui a frappé la philosophie moderne. Notre intention est toute autre et ne sort pas des limites méthodologiques que nous nous sommes imposées. Outre que le terme « psychisme » est communément utilisé en phénoménologie, il semble offrir une solution quant à la désignation d'un pôle interprétant qui se distinguerait du *corrélat* interprété à l'intérieur du même monde. Remarquons aussi qu'en essayant de rompre avec les préjugés philosophiques autour desquelles se referment certaines habitudes mentales, la *pensée du monde* préfère opter pour des termes « larges » qui lui épargneraient les multiples menaces conceptuelles modernes. Nous adoptons donc, malgré les « significations discordantes » dont il est chargé, le concept de « psychisme » employé par Jean Granier dans *Le Discours du monde*. Écoutons-le prendre la défense de son choix : « Le terme de psychisme a été choisi parce qu'il est assez large pour envelopper l'ensemble des phénomènes où s'exprime une activité d'interprétation, sans rien présupposer quant au type d'interprétation en cause. Par là il bloque les velléités de fuite dans l'idéalisme ou le spiritualisme abstrait qu'inspire trop souvent le recours direct aux termes d' « esprit » et de « conscience de soi ». Ce n'est donc nullement un hasard si Freud en fait un usage aussi fréquent! Le psychisme recouvre bien, en effet, l'inconscient, le préconscient et la conscience, par exemple. En outre, correctement maîtrisé par les disciplines scientifiques, il fournit au philosophe un terrain d'entente avec les chercheurs qui étudient le système nerveux et le fonctionnement cérébral. D'une manière plus générale, il maintient le contact indispensable avec la totalité des sciences humaines. »(207) Voilà qui s'accordera bien avec le discours de d'Ormesson sur l'importance des systèmes cérébral et nerveux dans l'opération de penser!

⁶C'est toujours chez Merleau- Ponty que nous retrouvons cette position philosophique rompant avec la modernité spéculative: « Si je feins, par la réflexion, de trouver dans l'esprit universel la prémisse qui depuis toujours soutenait mon expérience, ce ne peut être qu'en oubliant ce non-savoir du début qui n'est rien, qui n'est pas non plus la vérité réflexive, et dont il faut rendre compte aussi. Je n'ai pu en appeler du monde et des autres à moi, et prendre le chemin de la réflexion, que parce que d'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres, et c'est à chaque moment que cette expérience vient nourrir ma réflexion. Telle est la situation totale dont une philosophie doit rendre compte. Elle ne le fera qu'en admettant la double polarité de la réflexion et que, comme disait Hegel, rentrer en soi c'est aussi sortir de soi. » (*Le Visible* 74)

⁷ Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche avait judicieusement remarqué: « au contraire du plaisir, enclin à ne considérer que lui-même sans regarder en deçà, la douleur demande toujours des raisons. »(I, § 13)

⁸ Malgré sa base égotiste, la *pensée du monde* semble rompre avec le romantisme allemand et son aspiration vers l'infini. Elle refuse la dialectique rationnelle qui, croyant à la logicité totale de l'être, prétendait au dévoilement d'une réalité universelle. Déjà dans son célèbre ouvrage *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*(1966), bien avant la formulation de son intégralisme philosophique, Granier critiquait Hegel sur sa dialectique qui « affiche avec superbe son ambition de dévoiler l'Être d'une manière *inconditionnelle* en élevant la conscience naturelle inculte jusqu'au savoir absolu qui est pure présence de l'Esprit à lui-même dans le système clos de l'Idée. Dans cette perspective, l'apparence est bien

un moment nécessaire du dévoilement de l'Être, mais c'est un moment *évanouissant*, que la conscience doit surmonter au cours de son développement phénoménologique. L'erreur n'est jamais ainsi, comme l'apparence, qu'une humble servante du logos, que l'instrument docile d'une théophanie.»(44)

⁹ Dans *Le Désir du Moi*, Granier explique : « Le concept de centrément dénote l'événement absolu par lequel s'instaure un centre dans le champ infini d'un monde qui est lui-même la manifestation de l'Intégral. C'est un tel centre qui devient le lieu de convergence pour tous les autres événements, le passage, la transition et la médiation obligés pour tous processus qui se déroulent dans le monde. Le moi, dans sa complétude, est la traduction en termes d'évidence psychique de cet événement absolu.» (49)

¹⁰ La pensée de Sartre constitue l'étape définitive où cette option théorique est poussée à ces dernières conséquences. Le « soi » sartrien offre une vacuité ontologique absolue capable de garantir le pouvoir néantisant de la conscience.

¹¹ Notre recours à la pensée ricœurienne afin d'éclairer la problématique de la permanence de l'identité dans le temps ne devrait pas nous faire oublier la différence entre l'interprétation égotiste et l'herméneutique. Depuis que cette dernière a quitté son statut d'art (art d'interpréter) pour habiter les locaux de la philosophie comme réflexion sur « les opérations de compréhension impliquées dans l'interprétation des textes, des œuvres et des actions » (Greisch 9), elle ne s'occupe qu'à découvrir le sens *ontologique* derrière l'interprétation d'une œuvre qui, elle-même, est interprétation. Aussi est-elle devenue une sorte d'épi-interprétation en perte de vrai rapport avec le monde interprété et le moi interprétant. C'est ainsi que la phénoménologie

herméneutique de Paul Ricœur « se réclame aussi bien de l'héritage de la philosophie réflexive que de la phénoménologie husserlienne, dont elle voudrait représenter simplement une « variante herméneutique » » (8). L'herméneutique de soi se montre d'abord héritière des débats internes à la philosophie « insulaire » (Ricœur, *Soi-même* 28) avant d'épouser l'analytique anglaise qui ne fait que rehausser sa qualité de philosophie de détour « caractérisée par le statut indirect de la position du soi » (28). Ainsi, les trois traits majeurs de l'herméneutique de soi sont : « le détour de la réflexion par l'analyse, la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté, celle enfin de l'ipséité et de l'altérité. »(28)

¹² Selon Jean Granier, le désir est variable : « Le désir se distribue en: besoins, dès lors qu'il se rapporte à la sphère vitale élémentaire ; *convoitises*, quand il s'accroche aux biens sensibles ; et *exigences*, lorsqu'il vise les biens de l'esprit (exigence morale, exigence de culture, projet de vérité, etc.). » (*Combat* 46)

¹³ L'abstraction est aussi bien une capacité du *moi* que de la pensée : « Le moi n'a pu émerger que si le centrement a été, d'emblée, *participation à cette dimension de l'Intégral qui fonde l'abstraction*, avec le possible, le symbole et le concept. » (Granier, *Désir* 55)

Chapitre troisième

L'intelligence métaphysique du transrèel au Transcendant

La vraie philosophie est de rapprendre à voir
le monde, et en ce sens une histoire racontée
peut signifier le monde avec autant de
« profondeur » qu'un traité de philosophie.

Merleau-Ponty

Phénoménologie de la perception

III.1. Métaphysique et interprétation:

Avec la *pensée du monde*, l'espoir métaphysique semble regagner sa place au sein de la vérité philosophique. Fonder la possibilité de s'engager sur les traces de la transcendance devient corollaire d'un affranchissement de la pensée vers la transitivité de la relation entre le *moi* et le *sens*. La vocation philosophique ne saurait plus être uniquement spéculative comme on a toujours été tenté de le croire, elle s'avère avant tout une expérience réelle excédant toute limite conceptuelle ou théorique. Elle est vie et elle est interprétation. Nous apprenons avec d'Ormesson que l'empreinte égotiste de chaque philosophe se détache, telle une signature, sur son système. Et que l'originalité de ses concepts reste en rapports étroits avec son pathos, ses valeurs et ses projets. C'est d'ailleurs en s'ouvrant sur l'infini que le désir du *moi* a de tout temps orienté la pensée vers la recherche d'un garant absolu de l'exigence

égotiste, même si nous rencontrons en cours de chemin des déviations et des illusions idéalistes nées d'une union illégitime entre les fantasmes du désir et l'intelligence conceptuelle. L'époque des « visions du monde » implacables est révolue. Un rejet des dogmatismes et de leur fameux principe d'exclusion ouvre l'horizon de la pensée à une intelligence non-objectivante capable d'apprécier la richesse des différentes perspectives. Car, interprétable, le monde l'est diversement:

Les hommes, explique d'Ormesson,...passent leur temps à penser, souvent d'ailleurs à rien, et à parler les uns aux autres et aussi les uns des autres...Ils sont cloués au sol, emportés par le temps, enfoncés dans l'argile, dans le souci, dans le désir. Mais ils communiquent entre eux... Ils parlent, ils écrivent, ils parlent de ce qui a été écrit et ils écrivent encore sur ce qui a déjà été dit. *Le monde est un spectacle, il est aussi une glose, et le commentaire d'un commentaire.* Le monde est une histoire, il est aussi un langage. Et, au moins autant qu'un langage sur le monde, la parole des hommes est un langage sur un langage. Ce qui leur permet, à l'infini, d'exprimer des opinions qui diffèrent les unes des autres et de se distinguer entre eux tout en se répétant. (*Douane* 117-118)

Selon l'angle de l'interprétation, la vérité que l'homme est *disposé* à connaître à l'intérieur du monde se présente sous des optiques multiples. Elle n'est plus l'*adequatio* de la spéculation grecque adossée à la thèse ontologique de la constance(ou permanence dans la présence) et soucieuse de régler l'appréhension sur la représentation. Comme nous l'avons vu au cours du chapitre dernier, la *pensée du*

monde sonne la fin du « postulat de l'unicité du vrai » (Granier, *Intelligence* 107) et de sa logique inexorable. Désormais, c'est l'attitude égotiste qui détermine le sens de la recherche en la conjuguant à l'orientation imprimée au désir par le *moi*. L'interprétation devient ainsi un défi lancé au penseur «subjectif» réfugié dans la spéculation pure et flatté d'une suprématie trompeuse. Mais la relativité du vrai et son annexion à la singularité de l'interprétant et au « monde du devenir » ne signifie en aucun cas l'absence d'une Vérité absolue, d'un fondement ultime au monde et au sens auxquels tend le désir d'*outrépassement* du *moi*. *Finitude* et soif de l'*infini* se complètent pour parfaire le concept de Vérité. La réflexion intégraliste rigoureuse sert ainsi de base à une inférence métaphysique capable d'aller du monde au transréel et de celui-ci au Transcendant: « ...si l'Intégral est le thème propre de la philosophie, explique Jean Granier dans *L'Intelligence Métaphysique*, la philosophie se prolonge en métaphysique dès l'instant où, prenant pour fil directeur le *transréel*, elle se demande à quelles conditions il lui est permis d'en faire un Transcendant séparé, afin de fonder, avec la destination du moi, le sens ultime du monde. Par comparaison avec la définition de la philosophie comme discours du monde, *la métaphysique apparaît ainsi comme l'extension de la pensée de l'Intégral à ce qui fonde le monde au-delà du monde lui-même* ; et donc, représente bien encore l'Intégral, mais avec *en plus* la dimension d'une transcendance absolue. »(48)

La métaphysique, dont la *pensée du monde* est promotrice, s'avère de ce fait complètement étrangère à celle que l'Occident a connue de Platon à Heidegger et n'essaye aucunement de la faire renaître de ses cendres. Elle ne s'occupe pas de ce qui est « premier » en philosophie. Elle est loin de chercher à scruter l'Être en

s'appuyant sur le dualisme scholastique de l'*essentia* et de l'*existentia* ou en se concentrant uniquement sur l'*étant* (immanentisme). Elle ne cherche pas à prouver une « immortalité de l'âme » basée sur le dualisme suranné âme/corps. Elle n'a pas pour but non plus de ressaisir un Principe quelconque —illusoire devrait-on ajouter— par delà l'oubli de la Vérité de l'Être, oubli auquel Heidegger imputait l'achèvement de la métaphysique: « La métaphysique, dit-il, est une fatalité (Verhängnis) en ce sens strict, le seul envisagé ici: en tant que trait fondamental de l'histoire de l'Europe Occidentale, elle suspend (Hängen lässt)les choses humaines au milieu de l'étant, *sans que* l'être de l'étant puisse être jamais connu par expérience *comme le Pli* des deux, sans qu'il puisse être ainsi connu, interrogé et installé dans ses limites (gefüt), à partir de la métaphysique et par elle, dans la vérité de la métaphysique.» (*Essais et Conférences* 88-89) Pour la *pensée du monde*, le fondement métaphysique est inaccessible à la raison parce qu'il est « séparé » du monde qui reste pourtant le « lieu de sa manifestation » (Granier, *Intelligence* 58) selon le principe de l'inhérence-survol. L'étude des caractères primordiaux de l'Être aboutit donc à un rejet de l'oubli heideggérien et insiste sur l'absurdité de tout raisonnement portant sur lui. Le discours philosophique ne prend pas le chemin de la « *destruktion* » heideggérienne où une dé-construction (Abbau) des concepts reçus est entamée dans l'espoir d'accomplir une reconstruction (bau) à partir d'un retour aux sources. Est exclu ce rêve de réappropriation de la tradition dans le but de conjurer le déracinement présumé « fatal » de la métaphysique par rapport à son fondement. En se refusant toute ambition ontologique et en fondant la philosophie comme interprétation

égotiste, la *pensée du monde* se soustrait donc complètement aux propositions métaphysiques traditionnelles.

III.1.A Obstacles au projet métaphysique :

C'est avec l'éclosion des valeurs que naît, au fond du *moi*, l'ultime fondement de l'exigence métaphysique: le « faire-valoir » égotiste et son désir de reconnaissance se transmutent en « nostalgie du lointain » orientant le *moi* vers un absolu capable de garantir un sens ultime au monde et à son existence même. Mais une panne au niveau du *discernement valoriel* est capable de condamner le *moi* à l'aberration et de l'entraîner dans la mauvaise voie. Aussi, en voyant vaciller les projets modernes enchaînés aux données immanentes, d'Ormesson s'adresse-t-il à ces « hallucinés du monde » (Granier, *Intelligence* 83) rendus captifs des normes de la « vie naturelle »(77) afin de leur rappeler que la vérité de leur destination est en perdition:

Bon. Alors, quoi? Rien, peut-être ? Qui peut le croire ? Le monde change, bien sûr, mais un de ses traits ne varie pas: *tant qu'il y aura des hommes, ils aspireront à autre chose*. Autre chose que ce qu'ils ont déjà, autre chose que la vie de chaque jour, autre chose que la vie tout court. Ils ne vivent, chacun le sait et l'éprouve, que de rêves et d'espoir. Ils n'ont pas fini de rêver.

Longtemps — refrain, antienne, ritournelle : une poignée de millénaires, autant dire presque rien —, ils ont mis leur espoir dans je ne sais quel au-delà. Le salut, la gloire de Dieu, la vie éternelle, la mémoire de leurs semblables et de leurs successeurs, un monde

nouveau et la révolution...La révolution était une religion. L'avenir était une promesse. Tout cela s'est écroulé ou a été ébranlé.

Beaucoup se plaignent du présent : l'avenir est au moins aussi rongé de doutes que le présent. Qu'est-ce qui reste ? Pas grand-chose. Malgré la science ou à cause d'elle, malgré le progrès ou à cause de lui, nous sommes guettés par une absence d'espoir. Par trop de choses qui se réduisent à rien. Par un néant surpeuplé. On peut s'y faire. On a du mal. Regardez autour de vous.

Il n'y a plus de vérité : elle passe son temps à changer...Fichtre ! notre nom à tous est décombres. *Le pire est que nous avons perdu la boussole capable de nous guider dans le labyrinthe de demain.* Oui, nous voudrions autre chose. Mais nous ne savons pas quoi. (*C'était Bien* 122-124)

III.1.A.a La déchéance mondaine :

Le questionnement métaphysique paraît donc accompagner le choix valoriel chez tout un chacun. Mais, selon d'Ormesson, la boussole qui devait nous guider dans le labyrinthe est perdue. Malgré cette allure d'aisance qui accompagne les mots de notre écrivain, l'obstacle qu'il estime relever est grave. Il s'agit de la *déchéance mondaine* qui contraint l'homme à esquiver la fidélité au transréel que lui imprime son désir égotiste. Condamné par ses appétences à effectuer le parcours interminable de l'illusion au mensonge, il oublie que l'accomplissement individuel devrait s'effectuer selon « l'œuvrer infini du moi-singulier » (Granier, *Intelligence* 65) qui définit sa destination égotiste. Celle-ci ne peut que se dégrader en l'absence d'un

discernement valoriel salubre. Il convient ici d'insister sur la neutralité du concept de la *déchéance mondaine* qui ne devrait pas être considéré comme une transposition du thème religieux de la Chute sur le plan philosophique. Le concept enveloppe les notions de *compromission* et d'*aliénation* qui résultent de l'*exposition* du moi à certains facteurs *actuels* (et non pas *fonciers*) de perversion. Il signifie donc « la déchéance que le monde inflige à la destination du moi en pervertissant l'homme dans son être »(66) à tel point que « dans sa praxis quotidienne, et quel que soit le domaine où celle-ci se développe, l'homme se conduit à l'inverse de cette destination égotiste.» (66-67)

« Décombres », c'est ainsi que d'Ormesson décrit une humanité qui a échoué à l'épreuve du « labyrinthe » mais qui s'obstine dans son circuit fermé. Cette aliénation constitue une entrave à la « Grande Décision » qui a le pouvoir de déranger « le confort intellectuel des nihilistes modernes» (58) : « La Grande Décision, explique Granier, est celle qui tranche le nœud gordien de la vérité humaine : pour l'immanentisme ou pour le transréalisme. Il s'agit de choisir entre une interprétation de la destination humaine qui place son but ultime dans le monde, et une interprétation qui place celui-ci au-delà du monde, sans pour autant récuser la valeur des buts immanents à l'histoire, mais toujours sous condition de les considérer comme relatifs: car les variantes extrémistes, qui annulent cette valeur, en disqualifiant le corps, le temps et la matière, versent dans le nihilisme pur et simple, elles sont donc à éliminer sans hésitation ; ce sont d'ailleurs elles qui, par leur condamnation morbide des réalités de l'expérience humaine, causent les torts les plus graves au transréalisme, dont elles défigurent l'image.» (*Combat* 135-136) L'étayage

matériel est donc nécessaire dans la mesure où il ne devient pas une contrainte ramenant le projet humain à une horizontalité absolue et limitant son déploiement au seul plan du devenir. Les conséquences d'une telle situation peuvent être graves: le détraquement de l'*outrépassement*, deuxième égotité principielle chargée de créer une ouverture infinie sur l'Intégral, tronque le *moi* de sa capacité d'échapper à la prison de ses particularités. Estropiée, l'humanité se résigne à être confinée dans des mesquineries. D'Ormesson s'afflige de cette réalité:

Nous l'avons appris à la longue : nos rêves sont des illusions, nous construisons sur du sable. Ah ! nous avançons, nous avançons de plus en plus vite, nous ne cessons d'avancer. Mais nous ignorons vers quoi. Peut-être vers notre ruine ?...L'avenir est un gouffre obscur. Quel art peut fleurir là-dessus ? Il faut avoir le cœur bien accroché pour oser encore écrire quoi que ce soit. Pour qui donc ? Et pourquoi ? (*C'était bien* 124)

III.1.A.b La mentalité ordinaire :

Une alternative est repérée qui ne manquerait pas de contrarier les convenances: « L'enjeu crucial devient alors le choix de la destination humaine : humanité en perdition ou humanité accomplie? » (Granier, *Combat* 137) Malgré la clarté de l'option, décider de cette affaire n'est pas facile. L'aliénation due à la pression exercée de la part de la réalité matérielle sur la constitution égotiste est capable de déclencher une ténacité et une obstination aveugles. Aussi, un problème s'annonce-t-il dès que l'on demande à la « *mentalité ordinaire* », durcie à cause de son enchaînement au monde, d'adhérer à « un certain univers de sens » (Maingueneau

Discours Littéraire 203) associé à une recherche d'un bonheur autre. Dans *L'Intelligence Métaphysique*, Granier souligne cette difficulté: « La pensée métaphysique ne vient pas, harmonieusement, combler une *ignorance* ; elle se heurte à la *résistance*, d'autant plus farouche qu'elle est biaisante, de ce que la tradition philosophique a appelé l' « opinion » et que l'intégralisme préfère nommer la *mentalité ordinaire*.» (63) Voilà qui évoque un souvenir très platonicien !

Le guet-apens de la *doxa* risque, comme toujours, de déjouer les efforts de tout *vrai* penseur qui s'attaquerait à l'idéologie ambiante. Mais nous remarquons que la *pensée du monde* ne partage pas l'enthousiasme platonicien pour une disjonction complète des deux régimes de paroles—à savoir le *logos* philosophique d'un côté et la *doxa* de l'autre. Chez Platon, la dimension logique affronte la tradition doxique afin de la chasser de la cité. Dans *L'art du Lieu commun. Du bon usage de la Doxa*, Cauquelin explique que pour la pensée platonicienne la *doxa* est considérée comme une dégradation ontologique. Elle représente un « trio trompeur » comprenant non seulement l'ensemble des « règles ou recette pour un comportement efficace » (28) mais aussi la *tekhnè* ou l'art de l'utile et de l'agréable, sujet aux « variations d'humeur, de caractère et d'occasion » (27) et finalement le vraisemblable qui s'aligne sur le sens commun « voué à la dispersion en vérités particulières, vérités d'un moment, vérités d'occasion, seulement semblables au vrai. » (28) Rien d'étonnant donc à voir les sophistes, ces rhétoriciens¹-techniciens de la parole vraisemblable, rangés du côté de cette « triade » jugée inférieure. La variation qui caractérise la *doxa* la prive de la compréhension du sens qui appartient à la « triade supérieure » ayant pour « tâche sublime de dire le vrai » (Paveau 29). Le Beau, le

Bien et le Vrai forment le trio représentant la permanence des Idées nécessaires à l'intelligibilité du monde. Il est normal de voir d'Ormesson s'insurger contre ce parti pris ontologique octroyant le sens à l'Essence et inculquant de dépravation les phénomènes sensibles:

Impossible ...depuis Platon d'échapper à une interrogation qui n'était jamais résolue: Qu'est-ce que la beauté ? Personne n'en savait rien et personne ne savait même pas si ce qui était beau devait être préféré à ce qui ne l'était pas...La vérité, la justice, la beauté sont en nous et dans notre regard. Il n'y a ni beauté, ni justice, ni vérité hors des hommes. Et le mal aussi est en nous, et en nous seuls. Là où il n'y a pas d'hommes, le mal n'existe pas. Le mal et le bien, la vérité et le mensonge, la beauté et la laideur règnent où nous régnons. (*Qu'ai-je* 116-117)

Notre écrivain est pourtant conscient de la résistance qui pourrait faire obstacle à ses efforts de rétablir « la destination du *moi* dans son authenticité » (Granier, *Intelligence* 65) et le questionnement métaphysique à sa place dans le projet égotiste. C'est que la *déchéance mondaine* possède sa métaphysique propre, une sorte d'Idéalisme métaphysique où un monde suprasensible, dépourvu de vrai absolu, est fabriqué à base de catégories² hypostasiées. Bloquées dans le cadre de la nécessité vitale et du pragmatisme, ces suppositions ne peuvent que mener éventuellement au nihilisme. Par exemple, la *mentalité ordinaire* qui ne s'investit que dans une praxis capable de « promouvoir des croyances narcissiquement rentables » (76), emprunte la voie de l'Idée platonicienne et s'embrigade au service de la *solidarité*, ce semblant de

valeur idéalisé, capable d'apaiser précairement l'estime de soi et le faire-valoir égotiste. Selon Granier, une merveilleuse aptitude humaine se détache sur ce fond idéal: « l'aptitude à nier avec la voix de la conscience ce qu'on affirme en même temps par la voix ...du ventre! » (78) Et d'Ormesson en convient:

L'idée du bien fait rire. Beaucoup aspirent à quelque chose qui ressemblerait à un devoir. Mais ils ne savent pas où il est. Ils l'ont perdu de vue. *Pour que tout ne tombe pas en morceaux, on a mis le vieux vin de la charité et de l'amour dans une outre nouvelle, maniée avec ostentation jusque dans les allées du pouvoir, et on l'a baptisée du nom de solidarité.* Traînée de genoux en genoux, injuriée, toujours amère, la beauté se tord les mains. Personne n'ira plus prétendre que l'art tourne autour d'elle. (*C'était Bien* 123-124)

D'Ormesson semble toucher à l'une des ruses de la *mentalité ordinaire* et là se confirme l'importance de l'anthropologie égotiste pour la *pensée du monde*. Car l'une des caractéristiques de la *mentalité ordinaire* est bien « la démesure extravagante de l'égoïsme » (Granier, *Intelligence* 74) qui, dans l'absence d'un moi-singulier vigoureux, excède les possibilités d'*outrépassement* offertes par le moi-individuel pour aller se jeter docilement dans un collectivisme, ersatz de transcendant, où l'aménagement de la banalité quotidienne est miraculeusement paré d'une auréole : le *on*. Simone Weil l'avait judicieusement souligné dans *La Pesanteur et la Grâce*: « Il m'est impossible de me prendre pour fin, ni par suite de prendre pour fin mon semblable... Une seule chose ici-bas peut-être prise pour fin, car elle possède une espèce de transcendance à l'égard de la personne humaine : c'est le collectif. Le

collectif est l'objet de toute idolâtrie, c'est lui qui nous enchaîne à la terre.» (182) Enchaîné mais délivré- qui l'eût cru ?- du poids de la culpabilité, le *moi* vit son égoïsme sous la tente de la solidarité³ et sur le « mode anonyme et standardisé du « on » » (Granier *Intelligence* 74) qui lui permet, en faisant appel au mécanisme psychologique de l'*identification*, de se dissimuler derrière un personnage (*persona*) de son choix: « Le collectivisme provoque l'affairement, explique Granier...La gamme des attitudes semble d'une richesse alléchante, mais la motivation centrale demeure, hélas ! d'une monotonie lugubre : l'ambition du Pouvoir! Le collectivisme n'est ainsi qu'une ruse permettant à l'égoïsme du désir de se donner libre cours comme ambition du Pouvoir, décorée hypocritement des emblèmes de l'honorabilité sociale. Crimes, parjures et spoliations sont alors licites, à condition de respecter un légalisme de façade et de s'assurer la complicité des habiles. L'homme de la mentalité ordinaire est ainsi un homme à la fois dispersé et hypertendu, distrait et absorbé, absent de soi-même mais collé à ses personnages: un moi somnambule ! » (74)

Par conséquent, s'affranchir de la *mentalité ordinaire* ne signifie point œuvrer, à la Platon, afin de l'écarter d'un discours philosophique privilégiant les consciences subjectives, libres et impartiales dotées d'un goût inné pour la Vérité. L'affranchissement devrait s'effectuer sur le mode d'un « *retournement* » où « le *moi* se détourne du monde où s'est installée la mentalité ordinaire et se retourne vers le lieu à partir duquel la pensée pourra faire retour dans sa patrie véritable, le Transcendant métaphysique.»(64) Le *moi* est donc appelé à entamer un « changement radical d'attitude » (64), une sorte de conversion, afin de se réapproprier sa

destination et réaliser son «salut égotiste.» (64) D'Ormesson ne promet rien moins qu'une guérison:

Soigner, surtout — *et je vous soigne* —, c'est suivre pas à pas la chaîne des effets et des causes jusqu'à la cause première, et presque toujours cachée, du mal. Entre la guérison et les origines existe un lien secret qui jette une brusque lumière sur ce tout où nous vivons.
(*Presque Rien* 18)

Quelle ambition ! Si seulement les affairistes de la déchéance mondaine désarmaient !

III.1.B. Configurer le *retournement* :

Le monde a de tout temps été périlleux pour celui qui aimerait se dérober au conformisme pour « se construire un destin original.» (Granier, *Intelligence* 76) Même si boire la ciguë n'est plus le danger que court le philosophe, le dénigrement reste son lot comme ce fut celui de Socrate. Sarcasme et dérision donnent le ton à l'attitude aliénante, et on s'en vante ! Avec son arsenal de haine meurtrière et d'hostilité dédaigneuse, la *mentalité ordinaire* «étrangle l'enthousiasme des héros avec la corde de la médiocrité.»(76) Elle tire argument de la vie naturelle, de ses normes et de ses contraintes avec lesquelles l'exigence métaphysique semble incompatible.

III.1.B.a. Du concept de *vie* au contexte de *finitude*:

Accusée de superfluité et même de nocivité, la pensée se trouve démunie devant le concept de vie que le philosophe rencontre dès qu'il envisage de brosser le tableau d'une « *Analytique générale de la mentalité ordinaire* » (69): « La vie est le

fondement ontologique réclamé par cette analytique générale de la mentalité ordinaire: voilà ma thèse, déclare Granier... notre *concept de vie* cherche à penser l'existence égotiste en tant qu'elle est toujours matériellement étayée, comme praxis sociale, sur la vie naturelle, cet étayage lui fixant une orientation et lui imposant des contraintes. Ce sont des déterminations que résume le concept d'*ordre*, spécialement quand il dénote la Nature. Dans la mesure où le moi élabore ses attitudes, ses fantasmes et ses idées selon cet ordre naturel, c'est la vie qui lui dicte les modalités de son désir: Le désir égotiste se manifeste spontanément comme désir de vivre. Le faire-valoir égotiste, toujours associé au désir, en subit l'empreinte, jusque dans les entrelacs de l'intersubjectivité, donc dans la demande d'amour et l'exigence de reconnaissance.» (77)

C'est le savoir-faire vital qui contrôle la tendance fantasmatique du *moi* en nourrissant ses convoitises de valeurs sensibles. Entretenir les illusions du *moi-individuel* devient le but d'une existence réduite à une simple survie du mal-être. Redresser l'intelligence humaine et ses capacités de compréhension devrait donc commencer par une visite au fondement même de la *mentalité ordinaire* qui se trouve à l'origine de ses motivations. Écoutons d'Ormesson discourir de cet engluement du désir par la vie:

la vie est belle

Rien n'échappe, chez l'homme, aux soupçons des autres hommes : ni les évidences les mieux établies, ni les sentiments les plus nobles, ni les pensées les plus élevées, ni l'innocence elle-même. De Zénon d'Élée à Pyrrhon et à Sextus Empiricus, de la Rochefoucauld à

Freud et à Cioran, tout peut-être remis en question, tout est sujet à caution. Sauf une chose qui n'a presque pas de nom, qui est tout et qui n'est rien, qui, comme la pensée et la parole, n'a pas d'existence réelle mais est la source de toute existence, qui n'entre dans aucune catégorie, qui est le fondement même et l'image du sacré et dont personne ne peut rien dire bien qu'elle soit l'origine et la condition de tout ce qui surgit dans notre histoire: *la vie*.

« Wie es auch sei, écrit Goethe, das Leben ist gut. »

Quelle qu'elle puisse être, médiocre, perdue, cruelle, mauvaise, la *vie* est bonne. Quelle qu'elle soit, la *vie* est belle. (*Qu'ai-je* 119)

Irréductible à la pensée, le *concept de vie* semble avoir une autorité incontestable sur la *mentalité ordinaire*. Car qui peut le récuser ? Fasciné par la beauté pure de l'existence immédiate et ému par la nostalgie fantasmatique d'une simplicité innocente, l'égotisme vital du *moi-individuel*, en l'absence d'une intelligence singulière, ne peut que succomber aux promesses de satisfaction. Il faut noter que malgré le malheur dont l'existence est accablée, le *plaisir* reste l'argument suprême capable de faire fléchir tout homme, le philosophe inclus. L'action de connaître est souvent séduite par la « spontanéité démiurgique du vouloir » (Granier, *Nietzsche* 465) et réclame une obéissance au réel. Elle brigue, non seulement la domination relevée par Kant, mais un « commandement », un *impérium*, comme le montre Nietzsche. Manœuvré par la volonté de puissance, le *pragmatisme vital*⁴ devient une « donation impérialiste du sens » (465) et réussit à instaurer un monde où l'utilité dessert la pensée. Aussi, surmonter la capitulation totale à l'ordre de la Nature

nécessite-t-il un reniement de la sanctification de la vie sans pour autant la « disqualifier... devant le tribunal d'un quelconque arrière-monde.» (Granier, *Intelligence* 70)

Pour rétablir l'exigence métaphysique dans son authenticité, il faudrait rappeler l'esprit distrait à sa vocation en l'incitant doucement à se remémorer l'irrévocable car « les épouvantables souffrances...qui devraient être les plus diligentes messagères de l'exigence métaphysique, la vie trouve le moyen de les escamoter, par un de ces tours de prestidigitation dont elle a le secret : l'oubli! ... les plus cruelles épreuves, loin d'inciter les hommes à la réflexion, les enfoncent davantage encore dans la torpeur de l'oubli. Le monde se trouve ainsi peuplé *d'amnésiques métaphysiques.*» (80) Aussi, d'Ormesson, fait-il suivre son éloge de la vie d'une évocation du fatum:

j'aurai été

La vie est l'invention la plus invraisemblable de cet univers invraisemblable où nous avons été jetés. Et, dès l'origine, et à jamais, cette vie improbable, qui est le seul miracle avec le monde lui-même, est vouée à l'échec puisqu'elle débouche sur la mort. Elle n'en finit pas de disparaître pour chacun avant de reparaître pour d'autres et avant de finir pour tout le monde. Nous dansons sur notre tombe. Nous dansons, nous chantons, nous souffrons, nous pleurons, nous rions, nous pensons — et nous passons.

Mais voilà : nous sommes nés, nous avons vécu, nous sommes passés sur cette terre où tout n'est fait que pour se défaire, où tout

n'arrive que pour partir — mais où tout aussi, avant de finir, a pourtant commencé...Je mourrai. Mais j'aurai vécu. Rien à faire: je mourrai.

Mais rien à faire: j'aurai vécu. (*Qu'ai-je* 120-121)

Replacer le *moi* dans le contexte de finitude qu'il essaye d'oublier est d'une grande importance. La *discordance* originaire qui oppose les aspirations infinies du *moi* à la finitude de sa constitution est supposée rendre compte de la discontinuité radicale entre l'ordre du réel et celui des valeurs. Ainsi, en découvrant qu'il est à la fois fini et autonome, limité dans son existence précaire et doté d'une illimitation du désir, le *moi* penseur devrait chercher à affronter les désaccords de la condition humaine en arborant une intelligence métaphysique capable de mettre « le sceau de l'éternel sur le temporel » (Granier, *Sagesse* 63). Mais en n'accordant créance qu'à la vie, la *mentalité ordinaire* s'accroche à un présent qui fascine le désir et lui fait oublier l'adversité. Vidés de leur substance, le passé et l'avenir se trouvent annexés au présent abstrait de l'affairement. La valorisation de soi-même et de ses efforts rendent le *moi* captif de la succession des gratifications, « avec l'espoir d'une répétition indéfinie » (*Intelligence* 75), et font du présent une parodie de l'éternel. Mais, que le présent garantisse au *moi* une omnipotence fantasmatique en lui accordant une affirmation immédiate de sa volonté, ne justifie en rien cette admiration idolâtre qui pervertit la temporalisation. La raison n'est pas secrète: c'est l'orgueil qui enferme l'homme « dans la tour immobile de l'éternel présent », indique d'Ormesson qui ne tarde pas à adopter un ton stoïcien invoquant Sextus Empiricus et son « présent qui n'a pas d'espace » (Ricœur, *Temps et Récit I* 24):

L'avenir attend devant nous d'être fauché par un présent mince et tranchant jusqu'à l'inexistence et d'être changé en passé. Enfoui sous les glaces et guetté par l'oubli, le passé, derrière nous, étend sans cesse son royaume...Et, au milieu...

Rien du tout. Il n'y a pas l'épaisseur d'un papier à cigarette entre le terrain abandonné par l'avenir et le terrain occupé par le passé. Pas un cheveu. Pas un souffle...

Le moment où je parle...

Personne n'a jamais pu planter le moindre drapeau sur le territoire du présent...l'homme est installé dans quelque chose qui n'a pas la moindre existence...Le monde est une réalité...Elle est en équilibre sur un abîme. *Chaque instant de notre vie est un paradoxe, un miracle, une leçon de métaphysique. Comment soutenir que le monde n'est fait que de matière quand il est, de part en part, traversé par le temps ?* Et que les hommes habitent à jamais la splendeur d'un palais dont la première définition est qu'il n'existe pas ?

Les hommes ne vivent que dans le présent. Et il n'ya pas de présent. Voilà l'image la plus simple à donner...de cette créature orgueilleuse... (*Douane 359-362*)

De ces remontrances se dégage un des principes-clés de la modernité : seule l'immanence du monde est digne de crédibilité ontologique. Nous arrivons enfin à percevoir le cadre conceptuel dans lequel la *pensée du monde* se situe afin de réfléchir sur les conditions de possibilité d'une inférence métaphysique. D'Ormesson semble

faire la même distinction que Granier entre le « *Plan du monde* et la *Dimension du transréel* » (Granier, *Combat* 104). Ces deux concepts nous permettent de comprendre le dilemme « engageant le Sens ultime de la destination humaine à l'échelle de l'individu et à l'échelle de l'histoire. » (106) La position immanentiste n'accepte aucune réalité hors du « plan du monde » et s'adosse à une anthropologie « naturaliste » (105) ayant la science pour modèle. Tout désir d'outrepassement œuvrant pour réaliser une vraie destination se voit taxer d'illusion frauduleuse. L'argument de la *projection* vient sauver la *mentalité ordinaire* du prétendu danger de la Transcendance: celle-ci ne peut-être que construction intellectuelle (abstraite) ou, tout au plus, image inconsciemment projetée de l'expérience concrète ou de désirs inhibés dans un au-delà imaginaire. La condition d'immanence porte donc le *moi* vers un refoulement de l'exigence métaphysique et réduit les « intentionnalités du transréel, et donc au premier chef les aspirations égotistes, à des programmations du comportement humain ou à des projets de la liberté humaine, en leur contestant toute espèce de fondement au-delà du monde. » (106) Évoquer la mort, comme obstacle insurmontable, devient ici une solution de continuité idéale. D'Ormesson ne nous cache pas que c'était bien une des raisons pour lesquelles il a choisi Ahashverus comme sujet de son livre *Histoire du Juif Errant* :

Autre chose encore me retenait auprès d'Ahashverus: les souffrances que lui causait son immortalité. Au bonheur d'être là répond le bonheur de partir... Avec don Juan et le docteur Faust, la fontaine d'immortalité est un des grands mythes de notre culture. Renversant le problème, Borges imaginait le Juif errant à la recherche impossible de

la fontaine de mortalité. La mort comme le travail, est une malédiction. Il y a quelque chose de pire que de travailler : c'est de ne pas travailler. Il y a quelque chose de pire que de mourir : c'est de ne pas mourir. J'ai tant aimé la vie que j'accepte la mort comme son accomplissement. Le charme de la vie. Sa grâce, son bonheur viennent de sa précarité...Merci pour le séjour et merci pour le retour. (*C'était Bien* 216-219)

« Le trépas vient tout guérir»! La Fontaine avait peut-être raison... Que l'eau vive de la mortalité vienne donc au secours de ces égarés!

III.1.B.b. Achoppements incontournables :

Cet enthousiasme risque, toutefois, de virer à l'aigre et d'amener le *sens* aux confins d'écueils inévitables: le suicide d'un côté et l'immanentisme spirituel de l'autre. Dans *La Gloire de l'Empire*, d'Ormesson fait du suicide le fléau qui frappe une civilisation florissante à cause d'une métaphysique corrompue. Cette pensée, supposée offrir quelque ressemblance avec l'idéalisme allemand ou le « christianisme le plus orthodoxe »(426), encourageait les jeunes à se détourner de la vie pour accéder à « la réalité spirituelle suprême.»(426) Et, au lieu de leur apprendre à vivre dans l'attente de la délivrance, elle conseillait l'évasion et le passage rapide du monde des apparences à la réalité dont la mort était le portail. C'était une vraie « apologie du suicide »(427):

Une folie meurtrière s'était emparée de l'Empire. Les esprits forts et les esprits faibles luttèrent entre eux à qui se jetterait d'abord dans la mort. Le suicide tentait les âmes pieuses, les courageux, les lâches, les

bons élèves et les imbéciles: c'était beaucoup. Chacun pouvait prévoir l'instant où l'Empire se dépeuplerait au profit de monde réel dont la mort ouvrait l'accès...Les Barbares n'étaient pas touchés par l'épidémie de suicides. Elle ne s'attaquait qu'à ceux dont la métaphysique et la civilisation avait atténué le goût de vivre...Juste Dion assure que la griserie de l'au-delà coûta autant de morts à l'Empire que la lutte contre les tyrans barbares. (427-428)

Également dangereuse est la tendance à l'anéantissement spirituel, cette posture philosophique extrême repérée dans le stoïcisme occidental et dans certaines doctrines asiatiques. Elle advient, d'après d'Ormesson, lorsque la *mentalité ordinaire* investie dans la recherche des plaisirs s'aperçoit que «... la mort était déjà là ! La mort n'était pas un accident qu'un peu de prudence ou de courage permettrait d'éviter. Elle était inévitable pour tous et pour chacun et elle se confondait avec la vie dont elle assombrissait les plaisirs. » (*Douane* 281) Cette prise de conscience devient dangereuse si elle est coupée d'un projet de vérité rattachant le *moi* à un Transcendant, à ce *Quelque-Autre* donnant à l'homme le mandat de la compréhension du *sens* dans le monde. Vue comme une négativité, la mort ne fait que nourrir le ressentiment contre la vie. Et, au nom de la lucidité, la survaleur de l'horizontalité et du néant, devient prédominante. Le *moi* est considéré comme le complice du mal-être qui vient perturber l'ordre universel de la nature. Aussi, pour la sagesse orientale surtout, le souci d'harmonisation de la conduite humaine avec l'ordre cosmique se double-t-il de l'impératif de s'affranchir du *moi* et accule-t-il l'individu à un anti-égotisme radical. Dans ses « Approches du Tantrisme », Marguerite Yourcenar —

dont l'œuvre, malgré une claire divergence, est comparable à celle de d'Ormesson à cause de sa dimension historique⁵— évoque, en l'exaltant⁶, l'arme secrète des Tibétains, à savoir le « poignard-à-tuer-le-Moi » (*Temps* 403). En finir avec le *moi* ouvre la voie du renoncement et signifie une libération des souffrances. Et c'est là que réside le secret derrière « le sourire du Bouddha ». Écoutons O l'expliquer à l'esprit A dans *La Douane de Mer* :

L'angoisse qui le pénétrait devant la misère, la souffrance, le temps qui passe et la mort lui devenait si pénible qu'il ressentit un besoin de fraîcheur et de grand air...C'est alors qu'il aperçut dans la rue un *moine errant* en train de prier. Le moine ne voyait rien, n'entendait rien, ne disait rien. Le spectacle de la rue, si animée, si vivante, lui était étranger. Il regardait en dedans. *Il vivait dans un autre monde qui niait le monde d'ici-bas*. Il rayonnait d'un bonheur qui ne devait rien au plaisir ni aux illusions de l'existence. Il était sorti de la vie et il était sorti du monde.

C'est ce jour-là que Gautama renonça à son rang, à son palais, à ses biens et se dépouilla de sa vie pour partir sur les chemins, pour prêcher la vraie doctrine et pour devenir le Bouddha— ou l'Éveillé...Et, en Asie et à travers le monde, il bouleversa l'existence de beaucoup de centaines de millions d'hommes qui se détournèrent du monde et de ses illusions pour rentrer en eux-mêmes et marcher sur les traces du maître de la loi.(281-282)

Imparable, c'est ainsi que nous pouvons décrire cette pensée. Nous la rencontrons ici et là, tout au long de l'histoire humaine. Des anciens aux modernes, il y a eu toujours des individus prêts à s'anéantir, noblement se convainqueraient-ils, pour fuir le fardeau d'une interprétation vraie. Le gain spirituel n'est atteint qu'au prix de graves meurtrissures. Le *moi*, le corps et la vie sont les ennemis à abattre afin d'accéder à la liberté. « Efface-t-on le *moi*, explique Granier, la Discordance s'estompe aussitôt, les antagonismes s'apaisent, plus rien ne trouble l'harmonie cosmique. Un esprit impersonnel, répandu en toutes choses, n'aurait qu'à choisir, s'il était en veine de spéculation, entre une variante du panthéisme ou un scepticisme quiétiste! » (*Intelligence* 20) Douleurs, frustrations et déceptions sont donc des éventualités intrinsèques de la condition humaine « parce qu'il y a au principe des choses, contrariété entre le libre désir, dans l'irisation de l'imaginaire, et le monde réel, dans le prosaïsme de la force. »(21) L'interrogation métaphysique est lancée lorsque le *moi*, malgré l'angoisse de l'absurde qui le menace d'une annulation totale, se détermine à faire réussir son projet égotiste et commence à se mouvoir en direction de la transcendance. La réalité est que l'homme est d'abord un *moi*, coulé dans un corps et placé dans un monde où il est chargé de cultiver le sens. D'Ormesson, qui s'intéresse à l'*errance* du *moi* sous ses deux formes, à savoir l'ambition du pouvoir et l'identification à des rôles sociaux, fait de l'immanentisme spirituel une des phases essentielles dans la formation de son empereur-philosophe Alexis dans *La Gloire de L'Empire*:

...deux doctrines marquent profondément notre voyageur sinisé: c'est le bouddhisme et c'est le Tao...les abîmes du néant, de la multiplicité

cosmique et de l'unité ontologique... Toutes ces visions neuves pour lui l'avaient empli d'émerveillement et l'avaient fait longuement rêver... Ils ne le convertissent pas, loin de là, mais ils l'invitent à méditer, à regarder le monde, à comprendre à la fois les systèmes les plus ambitieux, les constructions intellectuelles les plus improbables et le pauvre cœur des hommes. L'édification, le renoncement, la profondeur, la pitié, une certaine vision plus fondamentale et plus haute de la vie et des êtres, voilà les leçons que retire Alexis de son exil en Asie... ces années sur les chemins de l'Asie, ... ne l'ont pas mené au scepticisme et à l'éparpillement, mais à une conception du monde qui devait rester fondamentale pour lui et où la diversité s'achève en unité... Il surgira... intact de la fascination incomparable de l'anéantissement spirituel. Le bouddhisme ou le Tao ne lui feront jamais perdre le goût de l'action, de l'aventure vécue, du risque physique, du courage créateur... À quoi attribuer cependant ces qualités spécifiques dont fait preuve Alexis, si ce n'est à un caractère, à un tempérament, à un coefficient personnel qui s'attache aux situations où il se trouve, où il semble se perdre et qu'il surmonte pourtant dans le sens de ce qui, dans l'histoire constitue une destinée ? Le milieu, le moment, le hasard, la chance, les circonstances ? Bien entendu. Mais il les utilise et il les domine. Et il le transforme en destin. (*Gloire* 239-242)

Et paradoxalement, cette même pensée nourrit pour quelque temps les convoitises de Simon Laquedem, le juif errant dont l'immortalité devrait justifier la rapacité affichée. Le bouddhisme, comme immanentisme spirituel, est utilisé par lui dans le contexte d'une mercatique en vue de gagner du pouvoir et de la reconnaissance auprès de la *mentalité ordinaire*:

—...J'étais une sorte de pèlerin. Je venais de la Chine où parce que je parlais plusieurs langues, je passais pour un sage et pour un savant...Je m'appelais Hiuan-tsang en ce temps-là...Au-delà des Portes de fer et des dix mille montagnes, j'allais chercher les textes saints, des manuscrits en sanscrit, le Traité des dix-sept terres, les ouvrages du Grand et du Petit Véhicule, tout ce qui regarde les Six Vertus et les Trois Connaissances parmi les grands fleuves et les déserts pierreux du pays de l'Éléphant... Il faudra cinq bons siècles pour que *la doctrine du Bouddha*, qui tend à ôter aux désirs au lieu d'ajouter aux besoins, franchisse les mers et les montagnes et parvienne jusqu'à Chang an, la résidence de l'empereur, la capitale de la Chine...Il ya des portraits de moi un peu partout...un pot avec son couvercle, un chasse-mouches, mon bâton de pèlerin. Souvent un tigre m'accompagne. Parfois le roi des singes me protège des dangers. J'ai le crâne rasé, de longues moustaches, la robe des moines bouddhistes. Je vous assure que j'étais bouddhiste. Je vous assure que j'étais chinois. Aucune difficulté pour un juif à être bouddhiste et chinois: tous les hommes se ressemblent...Parce que j'avais le don des langues, parce que je

n'avais cessé d'échapper à la mort et à beaucoup de périls et que j'aimais à raconter ce que j'avais vu et entendu aux savants et aux sages...on m'appelait surtout, je le dis en toute modestie, le Maître de la loi...

Simon, discret, charmant, moins diabolique que jamais et pénétré de toute la douceur de la sagesse bouddhiste, rougissait de plaisir... (*Juif Errant* 387-391)

À l'instigation du faire-valoir égotiste, les deux hommes s'investissent dans la valeur choisie à des fins différentes. La mentalité libre du vrai philosophe l'incorpore dans un contexte plus vaste, celui d'une interprétation du monde correspondant à son projet de vérité. Tandis que l'opportuniste immortel exploite la *mentalité ordinaire* fixée sur le plaisir et profite de son utilitarisme moral qui ne voit dans le bouddhisme qu'une chance pour minimiser la souffrance (utilitarisme négatif). Deux exemples de conduite donc, mais la leçon reste la même: l'homme ne sort pas de son *moi*. Il ne sort pas de son corps. Sa mort surviendra quand il aura vécu. Et vivre, c'est une grande affaire où se mêlent désirs, souffrances, rêves, labeur, plaisirs, projets et surtout valeurs.

Il s'avère donc que la dimension du transréel ne vient pas se superposer à la vie mais, au contraire, elle lui est intrinsèque car le transréel, nous tenons à le rappeler, est le « pôle idéal autour duquel se laissent rassembler tous les corrélats investis de valeurs, et donc principalement toutes les valeurs, où se projettent, d'abord à l'occasion d'intuitions vagues et de nostalgies silencieuses, puis sous la forme d'images d'art et de concepts rigoureux, les aspirations du moi, face à une

réalité qui non seulement ne leur est pas favorable par nature, mais se révèle même souvent réfractaire, voire franchement hostile. » (Granier, *Combat* 71)

III.1.C. *Transvaluation* et thèse métaphysique:

Dans ce contexte, la quête métaphysique apparaît comme une « discipline égotiste » (Granier, *Intelligence*15), une production du *moi* désirant dépasser l'expérience naturelle, tout en s'étayant sur elle, vers le fondement absolu de ses aspirations égotistes. Pour la *pensée du monde*, elle est une nécessité qui « *coïncide avec le moi* » (15) et son égotité principielle, l'*oultrepassement*. Plan du monde et dimension du transréel ne sauraient pas être séparés. Les hommes ne devraient pas faire de choix entre les deux. Il faudrait plutôt aller du monde au transréel et de celui-ci au Transcendant si l'on cherche un vrai accomplissement des aspirations du *moi*.

Cette démarche réclame, toutefois, une thèse métaphysique qui tire sa légitimité d'une contestation de l'épuisement du sens à l'intérieur monde. Granier nous en donne une explication étoffée dans *Le Combat du Sens*: « Cette thèse fait du transréel la *dimension* (au double sens d'un aspect dynamique et d'un axe de signification), à l'intérieur de laquelle les aspirations du moi, depuis l'exigence morale jusqu'à l'espoir du salut, comme fin de la sagesse et de la religion, gagnent leur transcendance effective. Elle restaure la verticalité métaphysique du Sens, à l'encontre de l'aplatissement immanentiste. Une *transvaluation générale des valeurs* l'accompagne : tandis que, sur le Plan du monde, les valeurs-pilotes pour la praxis sont l'efficace et le rentable — selon les normes fixées par les convoitises et les prétentions du moi individuel et collectif — dans la dimension du transréel, ce seront l'effectif et l'opportun — comme accomplissement du moi intégral avec les

remaniements qui s'ensuivent dans la gamme des valeurs. J'appelle *transréalisme* l'ensemble de ces procédures *conceptuelles* et *valorielles* qui visent à *fonder métaphysiquement les exigences égotistes liées au transréel.* »(134)

Déplacées du transréel à l'immanence, les déterminations valorielles subissent une déviation — et parfois même une dévaluation — qui nécessite une intervention sérieuse. Il faut noter néanmoins que, pour la *pensée du monde*, le concept de *transvaluation* ne correspond pas à l'idée avancée par Nietzsche lorsqu'il prêchait l'Éternel Retour du Même enchaînant la volonté humaine à l'engrenage du cosmos dans le but d'emmurer la vie et d'empêcher toute sortie vers une espérance métaphysique. Il ne s'agit donc pas d'en finir avec les valeurs mais de les redécouvrir et les revigorer. Proposer une *transvaluation* ou révision radicale des valeurs dans le but de frayer un chemin à la transcendance risque pourtant de mettre le philosophe sous le feu de la *mentalité ordinaire* et de ces « hallucinés du monde », avocats de l'antimétaphysique, transportés par la foi dans l'entendement hégélien selon lequel la vraie transcendance résiderait dans l'infinité immanente de la conscience de soi.

III.1.D. Édification d'un *ethos* :

Comment donc procéder à cette restauration ? Et comment garantir le succès d'une telle entreprise ? Quelle voie prendre lorsqu'on désire ne plus suivre le « chemin tournant » (Reverdy, *Sources* 63) ?

Les mots de Reverdy s'imposent:« Tous les soirs je me promène avec un homme enchaîné à un mur, à une idée fixe. Nous allons de long en long contre le mur. Nous tournons, parfois, mais sans nous écarter jamais, dans une espèce de calme tourbillon qui arrête le mouvement des astres.»(*Risques* 191) Le maître de

l'image interprète bien l'idéologie moderne qui maçonne «le mur de la honte séparant la vie humaine de sa destination métaphysique, de manière à parquer le troupeau humain dans les réserves de l'Histoire » (Granier, *Intelligence* 84) Et dans *La Gloire de l'Empire*, d'Ormesson nous montre que, malgré la variété de styles, l'architecture conceptuelle d'une culture est capable d'implanter, à l'insu de la *mentalité ordinaire* docile, un engouement contagieux pour la déchéance et pour la dérive valorielle:

Une mode irrésistible des choses de l'esprit et des subtilités savantes se propagea alors de proche en proche, et derrière les grands noms de la métaphysique et de l'éthique se fauilèrent tout un lot de sophistes, de bateleurs métaphysiques, de prophètes plus ou moins inspirés, parfois d'imposteurs et d'illuminés, qui s'abattirent sur L'Empire *telle une nuée de sauterelles...* Peut-être le développement de la culture et de la civilisation entraîne-t-il nécessairement avec soi *une espèce d'écume où pataugent en même temps les médiocres et les exaltés ?* (425)

La mode est à l'égalitarisme niveleur revendiqué au nom d'une pensée dictatrice enrobée d'une culture perfide. Qu'il est assourdissant le bruit stridulé du Système! C'est parce que l'homme est foncièrement marcheur doté d'une appétence éternellement fiévreuse qu'il a fallu, pour le contenir, cette panacée immanentiste enrubannée des mensonges de propagandistes-sauterelles zélés. Et qui mieux est, propagandistes et philosophes de profession. Car ceux-ci, pavoisés des honneurs de la science et des meilleures intentions, assurent la domination universelle de la *mentalité*

ordinaire, au nom du bonheur des masses et sous les auspices du Pouvoir-spectacle rebaptisé Culture⁷. Empêtrés dans cette écume, les hommes drainés ne peuvent que suivre le « chemin tournant » -encore du Reverdy- réglant leur marche sur la cadence des pas égarés de ces « hallucinés du monde » convaincus qu'il n'existe point de vérité hors de leurs conjectures:

Quand le pas du marcheur sur le cadran qui compte

règle le mouvement et pousse l'horizon

Tous les cris sont passés tous les temps se rencontrent

Et moi je marche au ciel les yeux dans les rayons

Il ya du bruit pour rien et des noms dans ma tête

Des visages vivants

Tout ce qui s'est passé au monde

Et cette fête

Où j'ai perdu mon temps. (Reverdy, *Sources* 63)

Il est donc illusoire d'épandre des démonstrations d'ordre logique sur la *mentalité ordinaire* afin de la persuader de la réalité de son désir égotiste tronqué. Occupés dans leur marche efficace, les adeptes de l'idéologie régnante refusent d'écouter les gêneurs, ces penseurs spécialistes de la « vérité déplaisante » (Granier, *Intelligence* 76) dont le seul mérite aux yeux du grand public est tiré du malentendu enveloppant leur réputation. Sous l'effet de la *dérive valorielle*, le contenu ne vaut rien tandis que l'équivoque que suscite la pensée devient une forme de prestige. Les débats philosophiques ne sont plus que des shows montés pour le plaisir des spectateurs aux convoitises attisées. C'est que, « quand il cesse de se gaspiller dans

l'affairement, explique Granier, *le désir s'affiche comme curiosité insatiable, qui nivelle tout par la banalisation, la réduction du génial à l'anecdotique, la profanation du secret individuel*, dont dépendent pourtant grandeur et créativité. On veut échapper à l'ennui par la trépidation émotionnelle, la titillation voluptueuse de l'âme. « Civilisation des loisirs » : voilà le slogan avec lequel on organise aujourd'hui la programmation planétaire de la distraction de masse! Le divertissement pascalien a maintenant ses professionnels, ses technocrates, ses stars...»(76) D'Ormesson, comme Pascal, reconnaît une échappatoire à la mort dans cet embrasement du divertissement. Son Errant, Simon l'immortel aux mille visages est d'ailleurs bien placé pour le savoir:

— Je parle beaucoup de la mort, dit Simon. Mais de quoi parler d'autre ? Vous, parce qu'elle vous menace ; et moi, parce que j'y aspire. Il faut que la vie soit bien forte pour nous faire oublier, à vous que vous allez mourir, à moi que je ne mourrai pas...L'essentiel est de nous distraire, de nous faire penser à autre chose, de nous occuper l'esprit avant la fin du jour et l'extinction des feux. Divertissement, la guerre. Divertissement, l'argent. Divertissement, le voyage. Divertissement, la religion. Divertissement, la peinture, la musique, l'architecture. Et divertissement, le savoir. Toutes les histoires que je vous raconte ne sont que des variations sur le thème du divertissement, c'est-à-dire de la mort...Vous savez, bien sûr, qui est le maître du divertissement et l'origine et le modèle de tous les romanciers? Non ce n'est pas Stendhal, ni Dumas, ni Cervantès, ni Tolstoï. C'est la sultane

Schéhérazade: elle racontait des histoires pour détourner le destin et écarter l'idée de la mort...de la création au sein de la création et un peu plus de vie dans la vie. C'est ce que fait avec vous, qui avez peur de mourir, le pauvre Simon Fussgänger, qui meurt chaque jour de ne pas mourir. Des histoires ! des histoires ! Il nous faut des histoires pour oublier ce qui nous attend. (*Juif* 457-458)

Il semble que d'Ormesson, qui connaît bien la *mentalité ordinaire*, ait décidé de faire une proposition alléchante à ces frénétiques en leur promettant un amusement sans pareil. Raconteur d'histoires, c'est autour de cette qualification qu'il construit sa personnalité ou l'« *ethos prédiscursif* » (Maingueneau, *Discours Littéraire* 205) qui lui permettra d'acquérir l'adhésion du public. Le pétillant charmeur des plateaux de télévision passe pour un narcissiste hédoniste visant la célébrité et atteint d'une dépendance aux caméras. Rien d'alarmant donc: Jean d'O est partout ! Et il s'en tire bien ce chouchou des médias!

La vérité est que notre écrivain essaye inlassablement de gagner la confiance des lecteurs/spectateurs en leur donnant une image de soi capable de les convaincre du fait qu'il partage leurs horreurs et leurs passions les plus insolites. Que Maingueneau nous donne d'abord une définition de l'ethos: « L'ethos, affirme-t-il, est crucialement lié à l'acte d'énonciation, mais on ne peut ignorer que le public s'est construit aussi des représentations de l'ethos de l'énonciateur *avant* même qu'il ne parle. Il est donc nécessaire d'établir une distinction entre *ethos discursif* et *ethos prédiscursif* (ou préalable)...L'ethos d'un discours résulte d'une interaction entre divers facteurs: ethos prédiscursif, ethos discursif (ethos *montré*), mais aussi

fragments du texte où l'énonciateur évoque sa propre énonciation (*ethos dit*): directement (« c'est un ami qui vous parle »), ou indirectement, par exemple par le biais de métaphores ou d'allusions à d'autres scènes de parole... *L'ethos effectif*, celui que construit tel ou tel destinataire, résulte de l'interaction de ces diverses instances... » (205-206)

L'ethos joue de ce fait un rôle très important dans la société où « celui qui parle » doit absolument répondre à la question « d'où parlez-vous ? », formule mise à la mode au lendemain de Mai 68 malgré la propagande formaliste pour l'*anti-ethos* qui, paradoxalement, deviendra « l'ethos dit » des énonciations formalistes mêmes. D'Ormesson fait preuve de pondération et peut-être d'une « orgueilleuse modestie » (*Qu'ai-je* 131) dans sa réponse à la fameuse question:

d'où parlez-vous ?...

Je me garderai bien de me présenter — et je suis tout prêt à le déplorer— comme suffisamment organisé pour m'occuper exclusivement et religieusement du sort futur qui doit nous être éternel. Ni même, je le crains, pas mal d'étages plus bas, comme un esprit assez sérieux pour me prononcer sur l'état actuel des nations sur la terre. *Avec un peu de réticence, je me vois pourtant contraint à descendre des hauteurs escarpées de la métaphysique vers les molles collines de ce qu'il faut bien appeler une esquisse de sociologie historique.*(*Qu'ai-je* 125-126)

D'Ormesson ne se retient donc pas de divulguer ses intentions et sa « posture » ne change pas d'un bout à l'autre de son œuvre où il se porte garant de sa

promesse au niveau du discours (*ethos discursif*): désinvolture, humour, facilité, optimisme, tous sont des caractéristiques de ce talent littéraire. Il ne cesse de porter en avant cette exigence d'amour et de reconnaissance qu'il partage avec tout le monde (*ethos dit*). Écoutons-le en train de solliciter les lecteurs directement dans *C'était Bien* : « pourquoi écrivons-nous ?...Il n'est pas impossible que nous écrivions parce que nous ne sommes pas seuls et pour ne pas rester seuls. Pour créer des liens plus durables et plus forts. Pour monter un peu plus haut dans la pensée de quelques autres et dans leur estime. Vous voyez ce qui se cache derrière toutes ces grimaces: un obscur élan qui ressemble à l'amour.» (125-126) Et, indirectement, dans *Histoire du Juif Errant*, il réitère sa promesse de plaisir et de divertissement par la bouche de Simon tout en laissant pointer indiscrètement son petit secret:

La drôlerie de la vie et son immense détresse baignent dans un liquide primitif dont il faut, à chaque instant, essayer de se dégager : c'est *l'ennui*. Si je vous ennue, vous partez. Et j'ai besoin qu'on m'écoute. La seule consolation à mes courses sans fin, c'est de les raconter à quelqu'un. Je n'ai pas d'autre ambition que de vous contraindre à rester avec moi au pied de la Douane de Mer. C'est pourquoi je galope à perdre haleine...je saute les adjectifs, les descriptions de jardins, les supputations sur des sentiments dont personne ne sait rien et que vous connaissez mieux que personne, je file à un train d'enfer pour écœurer l'ennui et qu'il ne nous rattrape pas. Parce que j'ai eu mille et une vies, je passe de l'une à l'autre et je les jette en vrac devant vous qui n'en avez qu'une seule. *Et tout ce que je raconte serait la rigueur même si*

je n'étais pas obligé, pour essayer de vous retenir, de rester toujours un peu au-dessous d'une vérité invraisemblable et de courir la poste.(488-489)

C'est toujours la métaphysique qu'il pratique, mais il faut bien le cacher au lecteur qui en a horreur. D'Ormesson ne manque pas pourtant de heurter le goût et les habitudes de la *mentalité ordinaire* en admettant son abandon des descriptions et de « ces sentiments de fictions que les romanciers du dimanche prêtent à leurs personnages. » (*Douane* 210) Le public est, après tout, dans l'expectative d'une écriture profanatrice, fouillant dans l'intimité des vies et des passions. Il risque de languir à la lecture de ces « romans » qui n'obéissent pas aux règles du genre. Notre auteur ne cesse de relater la déception qu'éprouve une lectrice venue, « l'air un peu suspicieux », s'enquérir de l'absence de l'oncle Wladimir d'Ormesson dans *Au Plaisir de Dieu*, supposé être un roman autobiographique:

Elle semblait désorientée et sincèrement désolée. « Ah! madame, lui répondis-je, mon livre est plein de souvenirs, mais c'est d'abord un roman. L'art du roman consiste à inventer avec des souvenirs et beaucoup de personnages et d'événements sont inventés.

— Inventés ! me dit-elle. Oh ! monsieur !...*Et moi qui croyais que vous aviez tant de talent !* » (*Qu'ai-je* 146)

La *pensée du monde* semble repenser l'*attente*, cet horizon husserlien qu'emprunte Jauss pour en faire le centre de sa théorie de la réception et qui permet de définir le genre littéraire selon le mode de production du sens. L'horizon d'attente, adossé à une intersubjectivité phénoménologique, fait de la *doxa* (le sens commun) le

critère du sens et de son ordonnancement. La pensée se trouve donc dans une situation où elle devrait s'accommoder à la Caverne au lieu d'en sortir. Car la sortie de la Caverne requiert une contestation de l'« Image de pensée » (Deleuze *Différence* 169) et de ses présupposés ruineux fondés sur la « Récognition » (177) et la conformité. Car le reconnu, comme l'indique Deleuze, « c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet (les valeurs interviennent même essentiellement dans les distributions opérées par le bon sens). Si la récognition trouve sa finalité pratique dans les « valeurs établies », c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle, d'une inquiétante complaisance. » (177)

Une *transvaluation*, ou révision radicale des valeurs, ne pourra donc s'effectuer qu'en sollicitant dans la pensée des forces nouvelles, différentes de celles de la récognition, sans toutefois rompre complètement avec les goûts de la *mentalité ordinaire*. Différence et répétition devraient ainsi contribuer à la construction du discours transréel « où la raison pensante se fait *intelligence métaphysique* pour construire l'inférence du *transréel* au *Transcendant*. » (Granier, *Combat* 187)

D'Ormesson tient à expliquer le caractère inattendu de son écriture et fait de O, qui aide l'esprit A à écrire un rapport sur la terre, son porte-parole dans la *Douane de Mer*:

—...Il faut être très prudent quand il s'agit des hommes, toujours prêts à surprendre et à faire le contraire de ce qu'on est en droit d'attendre d'eux... Aussi t'ai-je très peu parlé, pour le rapport, de ces sentiments de fictions que les romanciers du dimanche prêtent à leurs personnages. Le monde est assez peuplé, assez flou, assez incohérent

pour qu'on n'en rajoute pas et qu'on n'entasse pas de l'incertitude sur de l'incertitude ni de la prolifération sur de la prolifération. *Je ne crois qu'à l'anecdote et à la métaphysique. C'est pourquoi notre rapport reposera sur l'histoire, qui se situe à mi-chemin du fait divers et de la philosophie.*

— Et Stendhal ? demanda A. Qu'est-ce qu'on en fait ?

— Mais on s'en fiche, lui dis-je. C'est comme Chateaubriand. On ne va pas fêter le réveillon sur leurs bretelles, sur leurs calèches, sur leurs manies, sur leurs amours. *Je ne les convoque dans le rapport que pour te distraire un peu...* Mais nous, ici, toi et moi, qui apprenons le monde, nous n'avons pas le temps, comme le font les savants, les biographes, les historiens, de les suivre pas à pas...*(Douane 210-211)*

La présence du divertissement ne devrait donc pas nous faire oublier la raison d'être de cette œuvre littéraire profuse : la réalisation de la destination égotiste de l'écrivain. Et aucune concession n'est tolérée !

III.1.E. Négociation d'un espace discursif :

D'Ormesson essaye constamment d'ajuster son attitude « adoptée » à son « attitude égotiste »— orientation imprimée à son désir par son *moi-singulier* selon son interprétation du sens de la vérité. Il travaille sans cesse à négocier une place pour son discours transréaliste à l'intérieur des discours constituants⁸, à savoir le philosophique et le littéraire. Nous nous sentons constamment sur les frontières entre un discours philosophique tendant « à absorber son énonciation dans son énoncé,...

son contenu doctrinal» (Maingueneau, *Discours Littéraire* 50) et un discours littéraire censé proposer un monde possible ancré dans un univers de sens inventé.

C'est au niveau du « dire » que se déploie l'ardeur de notre écrivain. D'une part, il garde les schèmes de la rigueur philosophique qui, d'après Cossutta, « réduit au minimum son cadre énonciatif ou l'exhibe au contraire, mais en le thématissant directement ou indirectement dans le plan conceptuel pour mieux le contrôler...»(*Deux Formes* 419) Et, d'autre part, c'est un talent artiste distingué qui lui permet de forcer les barrières entre l'imaginal et le conceptuel, poussant au loin les tentatives de penseurs comme Platon, Nietzsche ou Kierkegaard qui « acceptent de mettre leur identité de philosophe à l'épreuve du mimétique, du poétique, du romanesque »(420). On comprend bien, ajoute Cossutta, « en quoi ces œuvres ne sont pas « littéraires », mais également par où elles s'ajointent secrètement à leur propre fantôme fictionnel, à leur double narratif, romanesque ou dialogique, porte secrète par où la philosophie communique du dedans avec la littérature.» (420) Mais d'Ormesson est loin d'avancer en littérature en tant que philosophe cherchant à explorer une traduisibilité implicite de ses concepts. Il ne fait pas de doctrine-œuvre⁹ où l'abstrait, transposé au plan figuratif, émettrait un « fantôme fictionnel ». La « philosophicité » de son écriture est explicite et semble répondre, *partiellement*, à la proposition énoncée par Macherey dans *Que Pense La Littérature ?* : «C'est dans les formes littéraires et non en arrière de ce qu'elles paraissent dire, ou à un autre niveau, qu'il faut chercher une *philosophie littéraire, qui est la pensée que produit la littérature*, et non celle qui, plus ou moins à son insu, la produit.» (196) Nous disons « partiellement » parce que l'enthousiasme pour la littérature ne devrait pas nous faire oublier que pour que

l'écriture se produise, il faut qu'une intelligence tienne la plume. Nous comprenons la pertinence de l'argument de Macherey dans le contexte d'une philosophie spéculative croyant détenir le monopole de la Vérité et s'arrogeant une puissance régulatrice de tous les autres discours, notamment le littéraire. Or, nous avons vu comment la *pensée du monde*, ou la philosophie comme interprétation égotiste, rompt-elle avec les dispositifs méthodiques du subjectivisme solipsiste. C'est donc dans l'esprit d'une vraie « philosophie littéraire » que nous étudions l'œuvre de d'Ormesson chez qui *pensée du monde* et création littéraire se nourrissent l'une de l'autre à l'intérieur du même projet égotiste où elles participent de l'*outrepassement* nécessaire à l'accomplissement de sa destination. L'interprétation du monde est effectuée par un *moi-singulier* créatif muni d'un discernement valoriel lui permettant de se reconnaître dans une valeur supérieure qui préside à son tour à la formation de son intelligence. Et cette valeur, nous le savons déjà, est la *grandeur* chez celui qui voudrait devenir...Homère, Virgile ou Dante ? Il l'avoue dans *Qu'ai-je donc fait* :

D'un bout à l'autre de ma longue existence, ce qui m'aura fait rêver -lâchons le mot-, c'est le *grandécrivain*. Ah !ah ! Ce que j'aurais voulu -mais comment l'avouer ?-, c'était écrire l'*Iliade* ou l'*Odyssée*, à la rigueur l'*Énéide* ou *La Divine Comédie*...Approchez. Approchez. Je vais vous dire quelque chose à l'oreille: ce ne sont pas les ventes qui m'intéressent, c'est d'être un grand écrivain. Mieux : le grandécrivain. Mieux encore: *le dernier des grandsécrivains*. Enfin, j'aspire à l'être. En vain, bien entendu. Mais j'en prends la pose. Avec ironie, avec une charmante simplicité. Tout de même: la pose.

Il ya un hic, un lézard, un ennui grave, un pépin : je n'ai encore écrit ni l'*Iliade* ou l'*Odyssée* ni *Don Quichotte de la Manche*. Ni même *Gatsby le Magnifique*. Et il n'est pas exclu qu'il soit un peu tard pour écrire quoi que ce soit de cette farine. Du coup, *je retombe - d'assez haut- dans cette grande détresse qu'est la vie littéraire. Et je cours le risque de devenir ce désastre: un homme de lettres. À la garde!* (47-48)

L'exigence de grandeur oriente d'Ormesson dans ses négociations d'un espace nouveau pour son « dire ». Car, à ses yeux, la grandeur excède les limites de la figure héroïque ou charismatique qui a occupée la veine littéraire autant que la rhétorique scolaire. Est grand écrivain celui qui est, dans son petit coin, représentatif de l'humanité et qui, dans ses accomplissements, rend compte de la grandeur des Hommes — c'est-à-dire de leurs désirs, valeurs et praxis. Versé dans l'anthropologie égotiste, d'Ormesson soutient qu'un grand écrivain ne saurait ni privilégier la traduction d'une réalité unique ni obéir à un principe unique dans son écriture. Rien d'étonnant donc à le voir maintenir un rapport tendu avec la littérature lorsque celle-ci prétend à une hégémonie systématique au nom de la modernité.

Dans *Les Pas Perdus*, Breton s'en félicitait : « Je crois que la littérature tend à devenir *pour les modernes* une machine puissante qui remplace avantageusement les anciennes manières de penser.»(65) Mais pour le *vrai* philosophe, l'idée même d'un pouvoir qui rendrait la pensée prisonnière d'un seul plan d'expression, à savoir le régime fictionnel ou métaphorique, est inacceptable. « Plutôt taxi qu'homme de lettres » (61), annonce d'Ormesson qui a de l'aversion pour la « fictivisation » du

monde au goût de la *mentalité ordinaire*. La *déchéance mondaine* s'impose : les désirs individuels cristallisés (héritage romantique) collaborent avec le transcendantal qui sourd de l'immanence artistique pour ramener tout au plan du *réel fictif*. Breton a bien décrit cette tendance dans *Le Surréalisme et la Peinture* : « Tout ce que j'aime, tout ce que je pense et ressens, m'incline à une philosophie particulière de l'immanence d'après laquelle la surréalité serait contenue dans la réalité même, et ne lui serait ni supérieure ni extérieure. Et réciproquement, car le contenant serait aussi le contenu. (...) C'est dire si je repousse de toutes mes forces les tentatives qui, dans l'ordre de la peinture comme de l'écriture, pourraient avoir étroitement pour conséquence de soustraire la pensée de la vie, aussi bien que de placer la vie sous l'égide de la pensée.»(46) Mû par un désir de puissance, l'artiste s'efforce d'inventer ce qui accroîtrait le pouvoir d'expression de sa création sans s'apercevoir que cet épanouissement recèlerait une atrophie certaine. Libérer la littérature en la subjuguant à l'immanence y ouvre une brèche pour que pénètre « le soleil noir de l'imposture.» (*Qu'ai-je* 71) Le littéraire n'a plus à assumer le décalage entre sa vocation et la réalité ambiante. C'est dans cette dernière qu'il puise sa matière. Représentation, imagination et expression plient désormais sous le poids des vulgarités et de la banalisation. Ainsi, selon d'Ormesson, à la floraison printanière parfumée où figuraient les Homère, les Molière, les Balzac, les Proust et même les Robbe-Grillet, succèdent des mannequins, des footballeurs, des repris de justice et surtout des gens qui ne « lisent peut-être plus »(63), mais qui écrivent beaucoup — la rentrée littéraire en témoigne:

La médiocrité est poussée aux nues. Les navets sont célébrés comme des chefs-d'œuvre. Ce qui sera oublié dans trois ans est l'objet d'un tintamarre qui finit par rendre insignifiants pêle-mêle le meilleur et le pire. Les œuvres dignes d'estime ne manquent pas autour de nous. Elles sont emportées dans les flots de la nullité acclamée. La distinction entre ce qui est honorable et ce qui ne l'est pas, entre ce qui est durable et ce qui ne l'est pas se révèle de plus en plus ardue. Peut-être de plus en plus risquée. La mauvaise monnaie finit par déprécier la bonne. (71)

Une réalité amère pousse donc notre écrivain à réévaluer son appartenance à la race des « littérateurs » (66). En s'arrogeant en valeurs absolues, et avec les médias pour complice, esthétisme et divertissement essayent, comme toujours, de chasser les valeurs morales de la cité. Mais, cette fois-ci, ils le font au nom du public : « Ce qu'il ya de nouveau, affirme d'Ormesson, c'est le pouvoir des médias : il donne à l'imposture une dimension de masse et une justification démocratique. » (70) Dans *Art et Vérité*, Granier semble partager cette opinion : « De nos jours, où le tape-à-l'œil médiatique est omniprésent, les appels à l'art ne susciteraient qu'une variante vulgaire de l'esthétisme. L'esthétisme n'est d'ailleurs pas un phénomène superficiel et anecdotique, mais le signe prépondérant d'une crise dans le système des valeurs ou, pire encore, le symptôme d'une perversion valorielle fondamentale. » (210) Une *transvaluation* réussie devrait de ce fait donner à repenser la création artistique.

Si, d'Ormesson décide d'entamer une « dé-localisation » (Maingueneau, *Discours Littéraire* 53) de son œuvre en la détachant de ce fond d'imposture, c'est

qu'une « *paratopie* » ou « localité paradoxale »(52) est nécessaire pour créer la possibilité de « constituance véritable »(53) pour un discours appartenant à un univers de sens différent. Comme Socrate dans son agora, « lieu en excès de tout lieu » (53), d'Ormesson se trouve une place, au prix d'une négociation difficile, où instaurer et maintenir un discours qui appartient à la littérature sans vraiment appartenir à la vie littéraire contemporaine. De même, le désir de donner l'empreinte de son originalité à son œuvre le contraint à changer son admiration pour ses écrivains préférés en « tensions dynamisantes » (Granier, *Art* 211) capables de réaliser une fusion entre « l'intelligence du vrai » (212) et l'attention passionnée à l'image :

Quel a été mon dessein... ? Qu'ai-je donc essayé de faire avec plus ou moins de succès ? En tout cas autre chose... J'ai refusé de répéter, en moins bien, ce qui avait déjà été fait. Je n'ai pas souhaité m'inscrire, au deuxième ou troisième rang, dans la grande lignée, que je respecte, mais de loin, des romans psychologiques de la société française... Gide, Proust, Aragon, Saint-John Perse, Valéry étaient des divinités lointaines et inaccessibles qui, toutes, avaient entrepris autre chose. Elles me faisaient tourner la tête. « La marquise sortit à cinq heures » avait pris pour moi des allures d'obsession... Trois cent cinquante ans après Mme de La Fayette, plus d'un siècle ou un siècle et demi après Stendhal et Flaubert, après Dickens, après Tolstoï et Dostoïevski, il me paraissait presque impossible de faire ouvrir des portes et descendre l'escalier à de malheureux personnages guettés par l'ennui et par le ridicule. Je sais bien ce que j'aurais voulu écrire : *une*

histoire de l'homme depuis les origines, une histoire d'un passé qui se perdait dans les sables, une histoire de l'avenir depuis les temps les plus reculés. (74-75)

Comme le temps de la fascination devant la beauté de l'œuvre d'art est déjà passé, d'Ormesson décide de s'inscrire en faux contre une littérature juxtaposant représentation et affect sans se soucier de leur signification valorielle. Effets de réel, impressions sensibles et schématisation appauvrissant sont élus par acclamation. Quant aux valeurs, elles sont délaissées par cette imagination qui devait les rendre visibles à l'intelligence. Elles « deviennent des ombres qui hantent la mémoire culturelle, elles ont perdu leur aptitude native à mobiliser le désir. Le désir lui-même n'est capable de remplir sa destination : investir les significations valorielles, que si l'affectivité le dynamise, le rend enthousiaste, bref en fait un *Éros*, un *daïmon* messager. » (Granier, *Art* 96) Il faudrait donc essayer de rompre le cercle de l'obnubilation si l'on veut réussir le *retournement* ou l'affranchissement du *moi*. Ainsi, bien plus qu'une invention fictionnelle, l'œuvre romanesque de d'Ormesson semble mettre en examen les « cordes d'imagination » (Magnard 12) rattachant l'homme à sa destination et encourageant son éloignement de cette comédie sociale qui lui cache sa vérité. Et verveux comme d'habitude, notre écrivain nous invite à suivre « *une histoire de l'avenir depuis les temps les plus reculés.* » (*Qu'ai-je* 75)

III.2. Imagination métaphysique: du transréel à la *pensée probable*.

Éduqué à l'école de la *pensée du monde*, le regard métaphysique est capable de discerner la connivence moderne de l'imagination avec l'exploitation de l'ennui. Connivence dont résulte l'atrophie de l'imaginaire et son fourvoiement dans les méandres du divertissement. L'image ne parle plus à une rêverie rattachée à un ensemble de valeurs ou à des aspirations égotistes singulières. Elle relève d'un système de signes ; elle est plutôt « compétence actualisée », performance. Elle dépend d'une conation et d'un critère d'efficacité permettant à la *mentalité ordinaire* d'entretenir et d'actualiser ses particularismes. Bien que censée servir l'épanouissement du « conatus » chez l'homme-pour emprunter à Spinoza ce concept dénotant l'effort déployé pour persévérer dans son être- l'imagination peut aisément confondre « singularité véridique » et « particularité désirante. »(Fleury 25) La circulation du Sens se trouve réduite à un échange entre particularités imaginatives, sources « de jugements tout aussi particuliers, dépourvus d'universalité, dont la valeur est aussi folklorique qu'un bal musette. »(25) L'imagination devient l'expression directe du désir de persévérer dans un mode d'existence immédiat. Elle est atteinte du même désœuvrement moderne qui la cultive : « ...tant que l'imagination reste évasive, oisive, elle est simple *fantaisie*, et pas encore *imagination véritable*, explique Granier dans *Art et Vérité*. Que des schémas sociaux, imprégnés d'idéologie, viennent l'organiser, elle prend aisément la forme de l'*imagerie*, dont les médias font l'objet d'une consommation de masse et, bien entendu, le stimulant de la publicité. »(94) Aussi, d'Ormesson décide-t-il d'œuvrer autrement. Nourri de

Spinoza, la création littéraire devient, chez lui, un prétexte pour une rencontre *effective* de la singularité et de l'universel :

Raconter l'histoire des hommes, de leurs succès, de leurs échecs, de leurs espérances, toujours trompées et toujours renaissantes, depuis les origines...Étendre ces aventures jusqu'à l'invention du zéro, des chiffres, de l'écriture, jusqu'à la conquête du feu, jusqu'à l'irruption du langage dans le monde du muet. Passer d'un romanesque restreint à un romanesque généralisé. Ou, au moins, essayer. Faire de son mieux. Aller vers la haute mer, et peut-être faire naufrage. (*Qu'ai-je* 81)

III.2.A. L'imagination comme « compréhension imageante »:

Aller vers le général ne signifie pourtant pas une inclusion de l'abstrait dans le fictif ou une mise en image de concepts purs, mais la volonté de libérer l'imagination de l'emprise fantasmatique du psychisme décadent. L'objectif serait de rétablir la « compréhension imageante » (Granier, *Art* 119) du *moi* dans sa fonction originelle comme concept ordonnateur chargé de « l'inspection syncrétique et imageante » (119) (scanning) du monde. La *fantasmatisation* et la « fonction fabulatrice » qui en émane regagnent leur place à l'intérieur d'une opération couvrant tout le champ inconscient « jusqu'au discernement valoriel, avec l'idéal du moi et les interdits du surmoi, en passant par les défenses égotistes et les intuitions valorielles mises en œuvre par le moi ; sans oublier la communication avec autrui et la perception du monde extérieur. » (119) La *fantasmatisation* devrait donc être considérée comme un des vecteurs anthropologiques essentiels. Elle est chargée d'assigner à l'être humain sa qualité exceptionnelle de « fantasmeur » qui le distingue du reste de la biosphère.

Forgé par Granier dans *Le Combat du Sens*, « l'attribut « fantasmeur » vise... à accentuer l'éminence de l'humain, puisque avec le fantasme s'ouvre aussi la voie royale vers l'imaginaire et toutes les productions de l'art, donc l'accès de l'imagination à l'ordre de l'Esprit. »(57) En tant qu'intelligence imageante, l'imagination semble participer de l'entendement humain.

La *pensée du monde* reproche au rationalisme la dégénérescence de la « compréhension imageante » (Granier, *Art* 119). Dans un univers où l'ordre rationnel s'érige en principe démiurgique, l'imagination est taxée de « folle du logis » (expression faussement attribuée à Malebranche) et dénuée de tout pouvoir connaissant. Comme opposante à la raison, elle est considérée « maîtresse d'erreur et de fausseté » remplissant, d'après Pascal, « ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison ...elle les rend heureux à l'envie de la raison qui ne peut rendre ses amis que misérables... » (Pensée 82) En mettant en place un « jeu des possibles...grand comme le monde » (Alain 71), l'imagination prend sa revanche et enchaîne les passions à la roue d'une créativité attelée à l'éventuel. Dès ce moment, c'est la connivence de l'image avec les désirs qui dirige l'opinion. Et, pris dans les « spires du possible » (Fleury 30), tout devient ouvert à des métamorphoses indéfinies. L'imagination « trompe l'œil spirituel, en organisant par d'habiles subterfuges la fuite des règles cognitives. Elle détruit la singularité de la vérité, la réinstalle au sein de la communauté des dires, lui ôte toute royauté.»(31) Le rapport entre vrai et faux se trouve « démocratisé (rendu indifférent).» (31) Et, l'imagination qui devait insuffler au *moi* le désir qui fonde sa valorisation de soi se trouve la cause de son asthénie même.

III.2.A.a. Imagination valorisante :

Happés par une dérive du sens, le désir « d'être autre » et l'exigence de vérité qui ont toujours animé les hommes se trouvent aplatis et dilués dans une crise d'identité permanente. La volonté de transcendance se meut en hardiesse artistique immanente. Aussi, le *moi artiste* opère-t-il en situation de clivage dans le roman moderne, surtout dans le roman psychologique auquel se soustrait d'Ormesson. Placé dans une « atmosphère de persécution virtuelle » (Granier, *Art* 132), il se trouve obligé de se scinder en plusieurs personnages qui représenteraient non seulement les différentes convoitises nourries par son imagination mais aussi les projections de son public. La fixation à une satisfaction dépourvue d'une vraie gratification (valorisation) met « l'inspection synchrétique et imageante » (119) hors du jeu et provoque une panne au niveau de la pensée. Or, selon Bachelard, « L'imagination est nécessairement valorisante »(296). Elle est censée engager le *moi* dans une « estimation » (Granier, *Art* 128) inconsciente préalable au discernement valoriel conscient. Et, cette *estimation*, il nous semble qu'elle dépasse les limites du pancalisme qui insère « l'être imaginant dans un univers de beauté.» (Bachelard 296) Elle nous paraît plutôt comme une forme de connaissance intuitive car d'après Bergson dans *La Pensée et le Mouvant* : « ... l'intuition se place dans la mobilité, ou ce qui revient au même dans la durée. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse.»(193) D'Ormesson, qui met son talent au service d'une réactivation de la « compréhension imageante » (119), semble placer l'intuition au centre de *La Gloire de l'Empire* :

De l'aventure des hommes, j'ai présenté un résumé, une *topologie générale*, une sorte de *tableau composite* où apparaissent la plupart des configurations historiques — le chaos, le siège, la conquête, les villes rivales, l'ascension d'un empire, la culture et les Barbares, l'homme providentiel, la fascination des lointains, les rapports entre pouvoir militaire et pouvoir religieux, l'ivresse et la lassitude, l'inévitable et lent déclin... — et où le *lecteur endormi par ma prose est réveillé tout à coup par une situation familière ou un paysage qui lui rappelle quelque chose...* (*Qu'ai-je* 84)

Comme l'appréhension des valeurs exige un investissement du désir, le réveil du lecteur endormi devient l'équivalent d'un retour à une forme de sagesse qui surpasse celle de la raison. C'est la sagesse pratique du *soi vital*. Le lecteur la retrouve dans *La Gloire de l'Empire* grâce à l'amplitude de la configuration artistique qui permet d'employer une certaine « redondance...d'éléments prévisibles. » (Eco 128) En repérant le sens contenu dans les images familières, l'« *inspection synchrétique* » approvisionne l'entendement d'une nouvelle collection de conseils, d'avertissements et de connaissances nécessaires à son fonctionnement. La prose imagée, chez d'Ormesson, se veut ainsi porteuse d'un sens plus profond que celui promis par une simple imagerie romanesque. Bien que salué par les journaux de gauche comme une destruction de l'histoire et une ridiculisation de la culture, *La Gloire de l'Empire* remporte le Grand prix du roman de l'Académie Française qui y a bien vu le contraire. Ce roman ethnologique qui passe pour un canular de normalien, une fausse histoire d'une civilisation et d'un empereur, Alexis, qui n'ont jamais

existé, s'inspire pourtant d'une vérité historique hétéroclite où se mêlent Grecs, Latins, Arabes, Alexandre, Justinien, César, Tamerlan, Gibbons, Toynbee, etc. Son objectif est de réveiller l'homme à cette vérité que le divertissement avait ternie : le vrai sens de l'histoire des hommes est dans le passage, dans la marche. D'ailleurs, D'Ormesson ne l'a pas caché :

Alexis ! Ce n'est plus seulement l'ascète sur sa colonne, le chef de guerre à la tête des escadrons barbares dans le tonnerre de cent mille galops, le maître de l'univers sur le trône de la Ville, le conquérant de Rome et de la moitié de l'Asie, le saint de tous les refus et de l'extrême dénuement, *c'est encore tous les trésors nés de l'homme, la pierre où s'inscrivent ses efforts*. La cathédrale et le tombeau, toute l'espérance et tout le travail de l'histoire, c'est le laboureur et le soldat, le vainqueur et l'exilé, c'est la créature la plus humble dans l'angoisse et dans le remords, c'est la puissance et la gloire, et *c'est chacun de nous*. *L'histoire universelle ? (Gloire 628)*

III.2.A.b. Imagination noétique :

Nous pouvons donc parler d'une « *pensée imageante* » (Granier, *Art* 131) à l'œuvre dans la création littéraire chez notre écrivain : « Telle est, affirme Granier,...la source de la créativité artistique, et du génie, quand la créativité atteint les sommets. » (131) Et, c'est cette créativité qui, instruite par l'anthropologie égotiste, décide de profiter de l'illimitation essentielle du désir en l'exaltant à son plus haut diapason. À en croire d'Ormesson, il y aurait même un lien tissé de larmes entre lui et ses lecteurs : « Plusieurs me disaient qu'un enfant, une mère, un mari ou une femme,

un être aimé plus que tout tenait *La Douane de mer* ou *Au plaisir de Dieu* entre les mains à l'instant de mourir.» (*C'était bien* 127) Une exagération, sans doute, mais qui sert bien l'éthos de l'écrivain. Et nous ne pouvons pas lui dénier le sentiment de bonheur, voire de bien être, communiqué par ses écrits. De toute façon, un ravissement et une sorte de « sublimation intime absolue » (Bachelard 17) semblent provenir de l'exposition à une haute culture, socialement valorisée, mais en même temps légère et accessible à tout le monde.

Le lecteur de d'Ormesson est flatté d'une imagerie lénifiante lorsque tout d'un coup il est réveillé par une irruption du *transréel* qui secoue sa dépendance à l'amusement. Écrire l'aventure des hommes apparaît donc plus qu'une mise en œuvre d'une histoire intéressante. Le plaisir de la lecture y côtoie une réflexion profonde. Celle-ci mobilise les valeurs humaines en les incarnant dans des « indices de transréalité » (Granier, *Combat* 71) qui mettent en évidence « l'originalité radicale de la destination humaine » car, comme nous l'avons déjà vu, « les indices de transréalité sont les œuvres du juste, du saint, du héros, du génie, mais déjà également ce qui, dans la plus modeste des conduites humaines, en donne l'esquisse... Les indices de transréalité, comme œuvres exemplaires, sont des attestations de dignité ; les indices de transréalité, comme conduites privilégiées, sont des témoignages de gratitude. Toutes deux célèbrent l'*humanité en marche*.»(71-72)

L'intention de d'Ormesson est claire : construire un *regard en mouvement* arrimé à une imagination active capable de rehausser l'exception humaine au sein de la nature et d'activer son statut de « commutateur universel de sens. » (Granier, *Combat* 56) Notre écrivain semble pratiquer la « psychologie de l'air infini »

(Bachelard 17) dont parlait Bachelard dans *L'Air et les Songes* car, «dans le règne de l'imagination, l'air nous libère des rêveries substantielles, intimes, digestives. » (157) Une certaine complicité se laisse voir entre *connaissance imageante* et *pensée du monde*. L'imagination qui « confond interprétation et variation infinie du sens » (Fleury 173) accède au statut d'une *imagination noétique* donnant accès à une connaissance que la raison ne peut pas atteindre seule. Dans *Histoire du Juif Errant*, Simon nous en donne un éclaircissement :

...Vous savez bien que tout est vrai de ce que je vous raconte. Ce qui est invraisemblable, ce n'est pas moi : c'est le monde. Invraisemblable et vaguement comique...Ce n'est pas moi qui ai inventé tout ce que je vous raconte soir après soir, ces histoires d'amour et de mort, de pouvoir, de savoir, de destin et de foi dont on se demande d'où elles sortent et ce qu'elles signifient. Je ne sais pas qui les a inventées. Peut-être personne, peut-être tout le monde. Et si vous voulez me faire dire qu'elles n'ont ni queue ni tête et que l'histoire des hommes est une formidable imposture, un carnaval permanent, un mélange de génie et de mystification, de souffrance et de pitié, ce n'est pas moi qui soutiendrai le contraire. Ce qu'il y a de plus incroyable, c'est qu'il y ait de la *grandeur* pour surgir de tout cela. (487-488)

D'Ormesson privilégie donc « l'œil baladeur » (Granier, *Art* 126) capable, malgré une attention dispersée, de détecter la *grandeur* de la marche humaine. *L'inspection synchrétique et imageante* règle la vue du lecteur sur les « indices de transréalité » qui se détachent sur l'ensemble polyphonique afin d'aménager des

« *structures... sérielles*, qui ont le privilège exceptionnellement fécond, de réunir des termes incompatibles selon les règles de la perception consciente.»(126) Sous la disjonction apparente, le *scanning* permet de discerner un fond conjonctif et sériel— c'est-à-dire « en perpétuelle expansion.»(Boulez 297) Au lieu de se fixer sur des compositions abstraites isolées, l'imagination prend son essor, assume son rôle de « *compréhension imageante* » et réussit à saisir le sens à la fois dans son ouverture et dans le détail. Car, « le voyage dans les mondes lointains de l'imaginaire ne conduit bien un psychisme dynamique que s'il prend l'allure d'un voyage au pays de l'infini. Dans le règne de l'imagination, à toute immanence s'adjoint une transcendance. C'est la loi même de l'expression poétique de dépasser la pensée.» (Bachelard 12) Scruté minutieusement ou pris dans son ensemble, le sens demeure donc *paradoxal*...et c'est ainsi qu'il faut l'envisager :

Le monde est une marqueterie, un patchwork, une bouillie pour les chats, une auberge espagnole, un tissu de contradictions. Vous pouvez passer votre temps à en rire. Vous pouvez aussi l'admirer. Le plus sage est de faire les deux. C'est à quoi se sont résolus, après mûre réflexion, j'imagine, un Shakespeare et un Cervantès..., un Rabelais, un Claudel, un Ionesco, un Goya... (*Juif* 488)

III.2.A.c. Universalité et « inspection synchrétique »:

Les mots de d'Ormesson renferment une mise en garde contre la confusion de l'*universalité* connotée par la « marche » de l'humanité et l'*Universel*, cette pseudo-valeur créée par certaines doctrines issues des Lumières et haussée par elles au statut de Valeur Unique. L'autorité absolue qui implique l'unilatéralité du point de vue a

déjà été réfutée par la fondation de la philosophie comme interprétation égotiste. Mais, cette réitération est pourtant décisive car elle s'attaque directement au « *principe de contradiction* » instauré par Aristote et considéré comme le fondement de la logique. Nommé aussi « principe de non-contradiction », il n'a rien d'un critérium de vérité mais tout d'une construction intellectuelle extrinsèque qui vient dénier à l'*être* le droit à l'antinomie. Déclaré comme le principe de tous les axiomes et critère de toutes les démonstrations, il réduit la logique à « un impératif, destiné non à nous mener à la connaissance du vrai, mais à définir, à combiner un univers que nous avons le devoir de tenir pour vrai. » (Nietzsche, *Volonté I* 50) Comme l'esprit d'abstraction ne peut voir que son propre reflet, il impose au réel des axiomes qui ne lui sont pas adéquats dans « une tentative de *comprendre le monde réel d'après un schéma de l'Être que nous avons construit ; ou, plus précisément, de le construire tel que nous puissions le formuler, le prévoir* »(52) La *pensée du monde*, par contre, refuse la primauté du simple et l'idée d'un réel réductible à l'unité. Adossée à l'expérience, elle sollicite l'aide de l'imagination afin de garder à l'universalité « son caractère d'*exigence pluraliste...* (et) respecter la spécificité des mentalités et des cultures à travers le monde, au cours de l'histoire. » (Granier, *Art* 60) L'*inspection synchrétique et imageante* qui « maîtrise le jeu des contrastes et le couplage des contradictions »(128) permet l'*inclusion* là où la raison et son objectivité historique ne peuvent opérer que selon le principe d'*exclusion* : passions, désirs et esprit d'époque réintègrent le discours sur le monde. C'est que, comme le précise Simon dans *Histoire du Juif Errant*, « tout ce que nous disons et pensons, et jusqu'au reste dont nous disons que nous ne pouvons rien en dire, est au cœur de l'*histoire des*

hommes.»(427) L'universalité devient ainsi le lieu où se déploie l'antilogie sans que celle-ci ne conduise le moi au scepticisme:

L'histoire est un effort, un mouvement, un élan, une ascension—et toujours un échec... Vous pouvez la définir de cent façons différentes qui seront toujours exactes et toujours dérisoires. Vous pouvez soutenir qu'elle est une lutte qui n'a jamais de fin, une succession de batailles, un combat sans répit — et aussi qu'elle n'est qu'amour. Elle est une longue parole dont la signification se révèle peu à peu à ceux qui savent l'écouter— et elle n'est que silence. Elle est le succès même, la réalisation absolue, un triomphe sans égal— et elle est toujours un échec. L'histoire est universelle et elle l'est à tel point que tout ce qu'on en dit lui convient. Le blanc et le noir, le réel et l'imaginaire, l'optimisme et le pessimisme, un Dieu ou pas de Dieu, un début ou pas de début et une fin ou pas de fin, peu importe: tout lui va comme un gant et elle se prête à tout...Puisqu'on peut tout dire de l'histoire, on pourrait dire très bien que l'histoire n'est que désir. (429-430)

La « marche de l'homme » apparaît donc comme la finalité discrète dynamisant l'histoire et la faisant continuellement avancer. Elle contredit le concept de l'homme accompli et l'Idée de perfection humaine. Certes, le discernement valoriel réveille chez le *moi-singulier* une tendance spontanée à la perfection. Mais celle-ci se trouve immédiatement limitée par le « pouvoir-être » (Granier, *Combat* 62) du *moi* exposé à la *Discordance*. Et, si après ces années en marche, une accumulation

des savoirs améliore la vie des hommes, cela ne devrait pas indiquer l'éventualité d'un accomplissement collectif pour l'Humanité car, d'après d'Ormesson, l'idéalisme progressiste est « incapable pourtant de nous faire oublier que l'horizon recule à mesure qu'on avance. » (*Juif* 431)

III.2.B. Écrire la « marche de l'homme » :

Notre écrivain, qui rêve « surtout du *chemin* » (*Qu'ai-je* 108) et non d'une fin qui serait un équilibre inébranlable, essaye de donner une illustration de ce monde invraisemblablement vrai où le sens dépend de la marche de l'homme. Il essaye de déplier l'accordéon des civilisations et de dépasser la fixation occidentale au modèle athénien, à son corollaire le miracle grec, et surtout au siècle de Périclès où la grandeur de l'homme prend un nouveau sens lorsque l'artiste donne, pour la première fois, une forme humaine aux dieux¹⁰ : « ...tout éclot, tout se transforme, le talent coule à flots, les génies se bousculent, l'écriture grecque grimpe jusqu'au ciel, la langue d'Eschyle et de Platon devient la langue des dieux. »(49), écrit d'Ormesson. L'hellénisme, élevé par Hegel au statut d'une « religion de l'art », réussit ainsi à « représenter l'Idéal de l'esprit libre sous la seule forme qui lui convienne : la *forme humaine* », explique Granier (*Art* 196). Mais, le prix est exorbitant : l'*humain* est réduit à une Idée éternelle dans un monde changeant où les aliénations ne font que souligner l'endurance de l'Homme et contribuent à l'exaltation de l'Idée d'humanité. Et cette Idée, qui paraît coïncider avec le thème renaissant de « l'homme universel », se trouve confinée dans des modèles ou « types » de comportements idéaux sans vraiment reconnaître à chaque *moi* une volonté (estime de soi), des sentiments (affectivité) et un destin (projet égotiste) propre à lui. Le piédestal est tellement élevé

que l'Homme, perché sur les cimes de l'abstraction, oublie comment vivre dans le monde où il est chargé d'assurer la commutation du sens.

La volonté de rompre avec l'idéalisation de l'humain amène d'Ormesson à fouiller dans les quatre coins de l'Histoire à la recherche d'un remède au sens sclérosé. Nous reconnaissons l'influence de Caillois et de Sir Ronald Syme¹¹ (*Garçon* 265-274), de Najm Oud-din Bammate (142), de ses années à l'Unesco en tête du Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines (CIPSH) et de son travail comme directeur de la revue *Diogène*¹². Son expérience à l'intérieur de ce melting-pot où règnent la curiosité et l'étonnement qui ne connaissent ni nationalismes ni totalitarismes idéologiques, semble apporter une richesse séduisante à son discours. Il essaye d'explorer le temps oublié séparant l'Occident moderne de ses origines, d'ajouter des pages vraies à cet épitomé de l'Histoire épurée qui a longtemps régné sur la *mentalité ordinaire* au nom d'une chronologie placée, elle-même, sous le signe de la rupture progressive et rattachée à l'idée du nouveau. Pour les modernes, tout ce qui n'appartient pas à la modernité est primitif—ou au moins il devrait l'être pour accommoder la conjecture linéaire de l'historicisme. Et, le fanatisme pour l'Idée de l'achèvement de l'histoire fait oublier aux hommes que « le monde est, par nature, *transitoire*, et (que) tout ce qu'il abrite est voué à la destruction. » (Granier, *Art* 213) À l'hypothèse enchaînant la durée historique à la modernité institutionnelle, d'Ormesson réplique que l'« histoire des hommes » (*Juif* 429) a de tout temps connu des splendeurs et des écueils et que tout finit par... finir:

Bien d'autres époques et bien d'autres lieux ont vu fleurir des civilisations où il devait être délicieux et excitant de vivre. Au milieu,

comme toujours, de périls et de drames. À Bagdad, à la fin du VIII^e siècle et au début du IX^e siècle,...sous Haroun al-Rachid qui envoie une horloge à eau à l'empereur Charlemagne, quatre ou cinq cents ans avant le sac de la ville par les Mongols d'Hulagu, le petit-fils de Gengis Khan ...À Thèbes, à Tell el-Amarnah, à Karnak, à Louxor sous Aménophis IV devenu Akhenaton ou sous Ramsès II...en dépit des Hyksos, des Hittites, de la bataille de Qadesh ou des peuples de la mer. À Samarkand, en Transoxiane, dans le khorasan, dans le Kharezm, avant ou après les batailles de Qadissiyya et Nevahend où, surgis du désert, les Arabes l'emportent sur les Perses sassanides...Dans La mosquée de Cordoue au temps d'Averroès et de Maimonide, à Grenade, dans le palais de l'Alhambra, dans la cour des Lions ou des Myrtes, dans la salle des Deux-Sœurs, dans les jardins du Generalife, au temps des Abencérages. En Espagne, au Siècle d'or. En Chine, avec Lao-Tseu et Confucius, ou sous les Tang ou les Ming... (*Qu'ai-je* 49-51)

En nous montrant le trajet parcouru depuis les âges les plus reculés, d'Ormesson insiste sur le statut absolument original de l'homme qui, en vertu de la *délégation*, ne reçoit son être que sous la forme d'une œuvre à actualiser et d'une destination singulière à accomplir. Le *moi*, obéissant au désir d'outrepassement, déchiffre les promesses contenues dans le monde et les transforme en objets du « libre vouloir. » (Granier, *Combat* 65) Il en résulte une insatisfaction perpétuelle qui embrase l'« exigence de dépassement » (59) et pousse le *moi* à déployer un effort pour

s'accomplir. Comme « égotisme en acte » (64), chaque homme prend une voie différente faisant du monde un véritable fouillis. Néanmoins, la valeur harmonique de la marche elle-même brille au milieu de ce désordre pour faire de l'*itinéraire* le seul vrai monument universel :

On dirait que l'absence d'ordre est encore une forme d'ordre et que le manque de sens finit par prendre un sens, écrit d'Ormesson. Tout ne s'arrête jamais d'aller n'importe comment, tout part à chaque instant dans toutes les directions, personne ne comprend rien à ce qui est en train de se passer— et puis on regarde en arrière et *c'est le plus harmonieux de tous les monuments, et d'ailleurs le seul de tous les monuments, puisque c'est l'histoire des hommes. (Juif 429)*

Ce n'est pas l'Homme donc, mais la « marche de l'homme » qui justifie l'histoire incroyable de ce monde étrange et assure la circulation du sens. À regarder cette « cascade d'échecs » (*Douane* 111) et de changements sur lesquels règnent l'éphémère et l'accidentel, il paraît impossible d'y trouver un enchaînement logique. Mais ce déroulement effréné est bien un mouvement vers quelque chose, un itinéraire comme nous venons de le dire, sauf que le but est hors d'atteinte et c'est là que réside la vraie grandeur des hommes:

La grandeur des hommes...ne vient pas d'une vérité qui nous échappe à jamais. Elle vient de nos efforts vers cette vérité inconnue...Ce qui appartient aux hommes, ce n'est pas la vérité, c'est le chemin vers la vérité et l'effort pour y parvenir. On pourrait presque dire, puisque nous sommes dans le temps qui ronge et détruit tout, la vérité ne nous

concerne pas. Ce n'est pas notre affaire. Le propre des hommes, et leur *grandeur*, c'est la suite de leurs erreurs dans la recherche de la vérité.

(111-112)

III.2.C. « Intelligence imaginative » et création romanesque :

Une illustration romanesque de ce mouvement harmonieusement isentropique requiert une témérité et une créativité artistique qui participeraient de l'« art rigoureux » (171) dont parle Novalis dans *Henri d'Ofterdingen*. Il s'agit d'éviter de sombrer dans une « verbosité confuse » (169) qui manquerait de cohérence. La spontanéité créative cède la place à une « *intelligence imaginative* » (Granier, *Art* 135) où la pensée imageante collabore avec la raison spéculative afin de travailler les données provenant de l'*inspection synchrétique* avant de les refondre dans un système de relations nouvelles. Car, d'après Granier, l'*intelligence imaginative* est « cette forme de l'activité de l'esprit qui est l'*agent des interprétations* où le travail de la conscience de soi prolonge avec bonheur la pensée imageante et synchrétique du *moi* inconscient. C'est cette intelligence imaginative qui, lorsqu'elle s'applique à divers types de signifiants sensibles, élabore les œuvres d'art...C'est par les qualités de l'élaboration consciente, autant que par l'amplitude et la pertinence du scanning, que l'imagination doit de *s'élever à l'imaginaire, où l'irréel se fait authentiquement œuvre d'art* et se démarque de l'imagerie, produit de consommation pour l'opinion niveleuse.» (135-136)

III.2.C.a. L'œuvre comme « inducteur formel » :

La conquête de l'imaginaire, et de son corollaire l'irréel, commence donc par une élaboration rigoureuse à laquelle se livre l'intelligence imaginative. Et, c'est cette élaboration qui détermine le style de l'artiste et confère à l'œuvre sa valeur d'« indice de transréalité ». La *pensée du monde* se prolonge en philosophie de l'art lorsque d'Ormesson fait noter la réconciliation métaphysique rattachée à la supériorité de l'élaboration artistique. Dans *Histoire du Juif Errant*, les paroles de Simon au mosaïste de Ravenne montrent que l'art est capable de surmonter la *discordance* en offrant un instant d'harmonie où l'interrogation métaphysique semble trouver une réponse :

La vérité nous échappe. L'éternité nous fuit. C'est ton art qui les remplace et qui rend immortel. Il fixe le monde à jamais dans son éternité et dans sa vérité — dans ce qu'il peut atteindre de vérité et espérer d'éternité. Pour survivre et durer — c'est la revanche de la beauté sur la brutalité et la laideur de la vie —, il n'y a que le plus fragile: les sons, les formes, les couleurs et les mots. (*Juif* 373)

Une des facettes du sens ouvert, sériel et volatile obtient une épaisseur matérielle grâce à la créativité d'un *moi* dont la *marche* se concrétise dans un « inducteur formel » (Granier, Art 158), à savoir un produit artistique sensible. La présence effective de l'œuvre témoigne donc d'une interprétation égotiste *transposée* en construction esthétique pour former une « totalité harmonieuse » (153). L'œuvre d'art contient ainsi une trace de l'infini qui semble l'auréoler. La disposition du *moi-artiste* à comprendre le monde auquel il est exposé se trouve à un degré très élevé

qu'il lui est possible d'en donner un équivalent esthétique où se manifeste la vérité provenant de l'interprétation que le *moi-singulier* fait du monde. Aussi, d'Ormesson, fidèle à la *pensée du monde*, souligne-t-il l'apport de la « compréhension imageante » chez le mosaïste de Ravenne: « Il avait du génie. Et il tirait ce génie de sa foi simple et naïve où les poissons et les arbres, les agneaux, les oiseaux, la beauté des êtres et de la nature chantaient la gloire de Dieu. » (*Juif* 371) Mais c'est surtout devant le portrait de Saint Augustin par Vittore Carpaccio que notre écrivain s'adonne à une vraie réflexion sur l'art par l'intermédiaire de Simon, qui connaissait bien le Père de l'Église:

— C'est lui, dit Simon Fussgänger. C'est lui et ce n'est pas lui. Il ne ressemblait en rien à l'image que vous avez devant vous et je peux vous assurer que le décor n'est pas celui de l'époque. Ni la robe, ni la chaise, ni la table, ni la barbe, ni la bibliothèque ne sont celles d'Augustin.

— Et d'où viennent-elles, demanda Marie, si elles ne viennent pas d'Augustin ?

— De Carpaccio, bien sûr. Ou du moins de son temps. Il est aussi impossible de sortir de son temps que de sortir de son corps. *Nous sommes prisonniers de beaucoup de choses, mais d'abord de ce temps où notre liberté se déploie, ou croit se déployer.* Le génie de Carpaccio ne consiste pas à ressusciter un passé que personne ne ressuscite. Il consiste à *témoigner* pour l'avenir sur son propre présent. Vous avez devant vous le cabinet de travail d'un humaniste de la Renaissance. Un

homme du XVI^e siècle qui dépeint un homme du IV^e siècle ne peut le représenter que dans les termes du XVI^e siècle...Naturellement, la mémoire et l'imagination sont appelées à la rescousse et elles font de leur mieux : ce sont toujours la mémoire et l'imagination d'un homme de son époque. Il y a souvent chez Carpaccio une espèce de lumière et d'immobilité orientales. Elles ont pu faire croire que le peintre avait visité Constantinople et la Terre sainte...Venise, Constantinople, les Flandres, Jérusalem peuvent bien agir sur lui. *Ce qui lui est interdit, comme à vous, comme à nous tous, c'est de remonter le temps et de ressusciter saint Augustin tel qu'il était vraiment. L'espace est la forme de la puissance des hommes, le temps est la forme de leur impuissance.* (211-212)

La nature de la vérité en art s'avère donc paradoxale car elle dépend, selon Granier, de « l'ordonnement de...trois concepts » qui constituent la *transposition* : « la pertinence, l'instauration et la construction. »(Art 157) Guidé par son intelligence imaginative, le *moi* procède à une élaboration des matériaux offerts par l'*inspection synchrétique et imageante*. L'image qui en découle est pertinente au *sens* interprété sans être en rapport d'adéquation (*adaequatio*) avec lui : « L'essence de l'art est de montrer- ou, plus énergiquement, de rendre manifeste- comment le sens ad-vient à la réalité dans le monde. Cet advenir est l'instauration du sens, laquelle définit justement la beauté. »(162) Nous pouvons donc comprendre le beau comme actualisation, par le truchement d'une création artistique singulière, du désir de cohérence et de perfection. La beauté émane de l'œuvre d'art à cause de l'articulation, chez le *moi-*

artiste, de la *disposition* et de l'*exposition* dans une visée compréhensive qui se soustrait à la discordance (ne serait-ce que pour le moment de la création). Rien d'étonnant donc à conclure que le plaisir esthétique est capable d'évoquer une certaine transcendance, même si la Vérité absolue rattachée au Temps, ce « mystère métaphysique » (*Qu'ai-je* 304), reste énigmatique pour tout le monde y inclus le génie créateur. La délectation du *moi-appréciateur* (le *moi* du spectateur ou du lecteur) devant l'œuvre d'art paraît découler de son exposition au *référentiel-valeur* qui n'est rien d'autre que la Valeur dans sa forme absolue, « pur corrélat du désir qui... comble l'exigence fondamentale du moi. » (Granier, *Art* 163) Et c'est exactement ce que notre écrivain désire achever.

III.2.C.b. Le «référentiel-valeur » et l'élaboration artistique :

En parlant de la place de la vérité dans l'art, d'Ormesson semble renégocier l'espace de son « dire » romanesque à l'intérieur du discours littéraire. Penser l'élaboration artistique, et le *référentiel-valeur* qu'elle incarne, éclaire le processus de la mise en intrigue et l'élève au-dessus du simple choix fictionnel. Car une œuvre d'art se distingue du « romanesque restreint » (*Qu'ai-je* 81) par un pouvoir d'expression qui la met au-dessus de toute autre praxis humaine: « ... tandis que lors de la fabrication des inducteurs valoriels à caractère utilitaire ou même simplement fonctionnel, la valeur se borne à « transparaître » à travers les inducteurs eux-mêmes, la *manifestation esthétique*, en revanche, porte l'inducteur au rang d'une œuvre qui, si elle est réussie, participe à l'imaginaire et, de la sorte, fait advenir la beauté. Du même coup, *ce n'est plus une valeur particulière qui émerge, mais bien le référentiel-valeur*. Cet échange de l'inducteur valoriel banal contre un inducteur formel auréolé

de *beauté* est justement le résultat de la construction artistique ; en vertu de la transfiguration, celle-ci dote l'œuvre d'une *nécessité* rigoureuse, par l'intégration harmonieuse des éléments et, par là, fait que *le référentiel-valeur fusionne littéralement avec l'inducteur formel* ; alors que, dans la fabrication, la valeur vient « hanter » l'inducteur sans jamais se confondre avec lui et conserve sa stricte particularité dans l'ordre valoriel. » (Granier, *Art* 166) L'œuvre d'art paraît donc comme un rempart contre l'annulation moderne des valeurs.

C'est ainsi qu'après ce détour par la philosophie de l'art, nous retrouvons la création littéraire chez d'Ormesson à la jonction de l'interprétation philosophique et de la configuration artistique. C'est le *référentiel-valeur* qu'il essaye d'écrire et pour ce faire, il mobilise le pouvoir médiateur de l'« acte poétique » capable d'extraire « d'une simple succession une configuration » (Ricoeur, *Temps et Récit I* 102). La beauté de l'œuvre d'art apparaît comme le produit d'un « *moi opérateur* » (Granier, *Art* 166) et le résultat d'une « construction où la praxis humaine témoigne de sa « maîtrise poétique » (selon la *poïesis* grecque) »(162) *L'Histoire du Juif Errant* nous offre une illustration de cette intelligence imaginative à l'œuvre :

Je cherchais comme un fil rouge qui puisse courir à travers les siècles.
Un objet, peut-être, qui passerait de main en main, une bague, une pierre, un talisman ? Mais Non ! Voyons ! Un homme ! Et c'était
l'Histoire du Juif Errant. (Qu'ai-je 84-85)

Chez d'Ormesson, le travail créatif s'applique à actualiser le *référentiel-valeur* tout en assurant l'adhésion égotiste du lecteur. Et, l'intelligence imaginative excelle à varier les promesses de plaisirs esthétiques afin de garantir la délectation du *moi-*

appréciateur. Le beau, soumis à l'agréable chez la mentalité ordinaire, se trouve libéré et associé à un travail de « compréhension imageante » (Granier, *Art* 119) et de participation herméneutique. L'écrivain tisse avec un fil qui ressemble à tout le monde et qui est capable d'attirer la sympathie (ou l'antipathie) des lecteurs. Il leur promet quelqu'un comme eux, porté par les mêmes désirs, mais apte à témoigner de la « marche du temps » (*Juif* 285) et de la discordance dans toute leur extension. Et bien que l'emprunt au mythe judéo-chrétien soit explicite, l'*Histoire du Juif Errant* se veut un livre consacré à un « mythe brisé » (Ricœur, *Temps et Récit II* 45) subordonné complètement au temps des hommes, à une historisation qui fait éclater sa structure originale. Le Juif errant échappe à son mythe pour représenter la « marche de l'homme »... de tous les hommes:

...il voyait la fiction et la réalité entretisser leurs fils d'or, échanger leurs richesses, se muer l'une en l'autre. Il voyait sa légende...nourrir à la fois d'immenses visions de l'univers, toutes pénétrées du Zohar, de la Kabbale, de Moïse de Léon, de, de la tradition juive, et toute la propagande de l'antisémitisme ordinaire...il se voyait tour à tour en esclave poursuivi par la malédiction divine et en homme libre qui a brisé ses chaînes et qui marche vers le progrès. Il se voyait au centre d'anecdotes innombrables, de voyages sans fin, de tragédies bourgeoises, de comédies historiques, et au cœur même de la mémoire, de l'histoire, de l'énigme du temps. Il était la science et la religion, la société et l'individu, une fable à faire peur aux enfants et la vérité universelle. (*Juif* 565)

III.2.C.c. Ouverture et « embrayage paratopique »:

Tout comme Ulysse, «l'homme aux mille tours » dans l'*Odyssee* d'Homère, Simon l'errant prend le récit en charge pour « construire un territoire paratopique à travers son errance même.» (Maingueneau, *Discours Littéraire* 103) D'Ormesson insiste à se trouver une « position » sur la frontière du monde littéraire « à la jointure d'un territoire et de forces qui échappent à toute topique sociale.»(96) Il semble donc créer ce que Maingueneau appelle « embrayage paratopique » (95) en aménageant « des éléments variés qui participent à la fois du monde représenté par l'œuvre et de la situation à travers laquelle s'institue l'auteur qui construit ce monde.» (95-96) D'ailleurs, Simon le confirme :

Tout ce que je vous raconte, vous l'avez deviné, est radicalement différent de ces imaginations vagues que vous trouvez dans les livres, au théâtre, au cinéma et surtout de ces torrents d'ineptie dont vous avez la nausée et que vous appelez des romans. *Je suis toujours hasardeux et toujours nécessaire parce que je suis l'histoire et la marche du temps.* Je m'appelle Laquedem, Fussgänger, Ahasvérus, Cartaphilus, Luis de Torres, Omar Ibn Battûta, Hiuan-Tsang, Démétrios ou Ragan le Savant : les hommes sont des poèmes récités par le destin. Je suis surtout anonyme et toujours collectif. Parce que, avant d'être un homme, un voyageur, un maudit, un héros de roman — quelle horreur ! —, je suis d'abord un *mythe*. Vous comprenez ? *Je traîne dans tous vos souvenir, vos fantasmes, vos peurs, vos espérances. Je suis tout ce que vous avez fait, et aussi et surtout que*

vous ne ferez jamais. Malheureux comme Œdipe, aussi célèbre que le docteur Faust, plus séduisant — allons ! avouez-le ! — que ce bellâtre de don Juan, j'incarne un peu d'histoire dans tout ce qu'elle a d'unique, d'accidentel et pourtant d'inévitable. (*Juif* 521-522)

En se déclarant « *mythe* », Simon souligne son universalité. Production de l'imagination, il ne « désigne pas une réalité de fait, historiquement définissable. » (Gusdorf, *Mythe* 42) À cause de son immortalité, le personnage du juif errant est une interprétation de l'identité humaine qui vise à en authentifier les fondements et à en agrandir les « coefficients... constitutifs »(41). Il en résulte une vérité à l'échelle humaine qui ne nie pas le nécessaire. Au contraire, elle le fait jouer : la nécessité de la *marche* est mise en relief par la suspension d'une autre nécessité, celle de mourir. Aucune délivrance n'est accordée à l' « inutile » qui porte le fardeau de se faufiler parmi les foules mouvantes jusqu'à la fin du monde. Comme tous les hommes, le hasard hante son chemin et occasionne une intrusion de l'improbable dans le probable faisant de son histoire une « œuvre ouverte » postulant la libre intervention de la « compréhension imageante » (Granier, *Art* 119). Le pragmatisme moderne et sa communication limpide cèdent la place à une créativité exploitant les ressources de l'improbable et de l'ambigu pour manifester l' « auto-réflexivité » de l'œuvre. Dans son *Œuvre Ouverte*, Umberto Eco souligne l'importance de l'ambiguïté dans toute construction artistique : « ...plus la structure devient improbable, ambiguë, imprévisible, désordonnée, plus l'information augmente : par information il faut entendre possibilité d'informer, et virtualité d'ordres seulement possibles. »(128) En lisant l'*Histoire du Juif Errant*, le moi-appréciateur se trouve donc doté d'un pouvoir

herméneutique devant cette myriade de modèles d'action humaine. S'y reconnaître ou s'en dégoûter devient le choix à faire parce que Simon n'y est que trop humain:

— Sous le soleil, sous la pluie, dans la paix, dans la guerre, dans le souvenir et dans l'oubli, sous une apparence de gaieté ou dans le désespoir, j'ai marché...J'ai porté la bonne parole, j'ai soigné, j'ai tué, j'ai mesuré, j'ai vendu. Quelle importance ? J'ai marché...Par la guerre, par l'argent, par la religion, par le savoir, par l'art, par la passion, j'ai essayé de fournir, avant la fin de l'histoire, un semblant d'aliments à mon éternité. (*Juif* 520)

La mobilité nécessaire du Juif errant le transporte partout et efface les frontières géographiques, ethniques, religieuses et philosophiques. Il s'adjoit à la puissance qui l'emporte à chaque moment de l'histoire. Il a marché avec les Romains, les Vikings, les Wisigoths, les Arabes et les armées de Napoléon. Juif, il est devenu bouddhiste, Arabe et Italien. Il a rencontré des hommes exceptionnels dans sa marche parce qu'il ne marche que « ...sur la Terre. Rien que sur la Terre. Et sur la Terre, il ya ...des hommes et des femmes parmi eux qui ont fait des choses stupéfiantes.» (493) Il a assisté à de grandes découvertes qui ont bouleversé les esprits et permis aux hommes de dominer l'univers: En Inde, avant qu'il ne soit transmis aux Arabes qui le changent en cercle et l'appellent zéro, « le point qui exprimait l'absence, le néant, le vide et qui faisait passer en même temps du rang des unités à celui des dizaines, ... »(494) Et chez les Arabes, les mystères des nombres d'Al-Birûni qui lui expliquait des « choses » que l'humanité ne connaissait pas encore : «... que la Terre était ronde, que le Soleil et les astres permettaient de

calculer les distances et les angles, que la suite des nombres était illimitée, que des lois aussi strictes et aussi irréversibles que toutes les lois divines régnaient sur les rapports qui constituent l'univers.»(494) Il a connu des Saints et des maudits, des artistes et des philosophes. Néron, De Vinci, Charlemagne, Tintoret, Gengis Khan, Saint Augustin, Christophe Colomb, Charles Martel, l'émir Abd Al-Rahmân... « Et oui, s'écrie-t-il...*Le monde inépuisable est aussi fait de tout cela.*» (489)

III.2.D. Valeurs et intelligence mythique :

Derrière cette coulée d'information, l'intelligence imaginative chez d'Ormesson paraît s'appuyer sur une conscience mythique active qui collabore avec « l'inspection syncrétique » et fonctionne comme « le principe de conservation » (Gusdorf, *Mythe* 43) du sens dans le « lieu humain » (43) — le monde. Car la « marche de l'homme » est obligée de suivre un rythme précis qui ne se dévoile dans son intégrité qu'à une *intelligence mythique* capable de comprendre l'affirmation du Même dans la répétition. D'ailleurs, Simon s'en avise vers la fin de l'*Histoire du Juif Errant* : « La répétition perpétuelle de combinaisons qui ne changent guère teinte mes expériences d'un peu de lassitude et d'ennui. » (*Juif* 510)

D'Ormesson excelle à construire des « chiffres d'humanité » (Gusdorf, *Mythe* 43) — des mythes — qui sous-tendent son interprétation du paysage humain dans son ensemble. Il nous propose, à travers son écriture, une « saisie mythique du réel » (289), où se déploie un « mode de présence au monde »(290) qui renverserait le déracinement moderne sans toutefois prêcher un retour au primitif. Le mythe, comme le souligne Gusdorf, « ne désigne pas ici un mode d'irréalité, une prétention imaginaire ou fabuleuse » (290), mais « une prise en charge métaphysique de la

réalité humaine par l'homme,...une adhésion originaire non pas réductrice, mais compréhensive, qui aligne la personne sur les nécessités concrètes constitutives de sa condition. »(302)

À l'acosmisme du sujet transcendantal, d'Ormesson substitue un monde de valeurs, c'est-à-dire « un séjour dont les orientations et configuration s'organisent en fonction de la présence d'individus concrets »(42), ancré dans une réalité cosmologique. Il insiste à nous montrer que l'espace où se déploie l'activité humaine n'est pas l'espace « quantifié »(279) de la géométrie mais l'espace « qualitatif » composé, d'après Gusdorf, « de lieux, d'emplacements hétérogènes et dont chacun se définit par son attirance positive ou négative, par les valeurs qui le qualifient ou disqualifient...En fait, le monde concret s'offre à nous comme un ensemble d'horizons dont chacun a sa vertu particulière ; la géographie humaine est une *géographie cordiale*, où chaque orientation définit une ligne de vie. »(279) Aussi, Venise occupe-t-elle une place importante dans l'œuvre de d'Ormesson surtout dans son *Histoire du Juif Errant* et dans *La Douane de Mer* où elle ajoute à la dimension mythique de l'histoire. En tant que lieu de passage, elle incarne, mieux que tout autre lieu, l'intersection des chemins:

...Simon aperçut la Douane de mer, couronnée d'un globe terrestre où tourne une girouette qui représente la Fortune. Tirés de leur sommeil par la beauté et l'émotion, les souvenirs des autres, et les siens, lui revenaient en foule à l'esprit. Siècle après siècle, le spectacle de ces églises, de ces palais, de ces tours, de ces coupoles avait nourri les rêves des voyageurs, des amants, des fêtards, des mystiques. L'Orient

et l'Occident se rencontraient ici. Un des centres de l'univers devait se trouver quelque part dans le triangle enchanté que formaient les deux lions derrière la place Saint-Marc, le campanile de San Giorgio et la pointe de la Salute. *Il n'y avait pas d'endroit au monde plus chargé de passé et de sens.* La lumière était si pure, l'air était si léger que les pierres de Venise semblaient danser sur l'eau. Un mystère, presque une douleur naissaient de cet éblouissement. Tant de splendeur, distribuée avec tant de profusion et d'apparente négligence, enthousiasmait et décourageait en même temps. (*Juif* 28)

La charge affective augmente lorsque Venise occasionne, par son charme précaire, le défilé des rêves des hommes qui, aussi fragiles que la Sérénissime, s'obstinent dans leur marche. Entre le ciel et la terre, au-dessus de Venise, L'âme de l'écrivain O raconte les hommes à l'esprit A venu d'Urql. Et Simon relate son histoire, celle qui se mêle à la marche des hommes, à deux jeunes gens au pied de la Douane de mer qui ne cesse de lui rappeler ces « Venises de sable » (468) où l'on racontait les aventures merveilleuses des *Mille et une Nuits*. La grandeur de Venise réfléchit celle des hommes, et son incertitude, la leur. Les deux relèvent du miracle. Ils auraient pu disparaître depuis longtemps. Mais ils sont toujours là et ils persistent...

D'Ormesson adore mettre en place des lieux paratopiques capables de situer son récit à l'écart du monde ordinaire. De *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre à *La Montagne Magique* de Thomas Mann, les lieux marginaux ont toujours servi la cause de l'embrayage paratopique mais, il ne s'agit pas ici d'un no man's land

littéraire déjouant les discours institutionnels. Sur la frontière entre modernité et tradition, notre écrivain agence ces espaces vitaux où le temps humain retrouve sa mémoire et le sens, sa vigueur. Des espaces qui résistent à l'homogénéisation et à l'interchangeabilité ; des milieux naturels qui se distinguent du « *nouveau milieu* de la technique» (Gusdorf, *Mythe* 280).

C'est dans *Au Plaisir de Dieu*, que d'Ormesson discourt sur le déplacement de l'homme moderne. Un déplacement et une perte de valeur guette le *moi* dans ce monde intellectuellement reconfiguré pour refléter l'équivalence des lieux chez l'esprit d'abstraction. Et, afin de montrer que l'espace où se déroule la marche de l'humanité n'est pas fait uniquement de vérités scientifiques ou abstraites, il nous invite à découvrir « l'univers transrationnel qui cautionne l'équilibre ... d'une pensée en son humanité. »(38) Il ouvre ainsi la voie à une « intelligibilité d'ordre supérieur où se manifesteraient les valeurs, qui seules peuvent justifier l'existence.»(44)

Au Plaisir de Dieu est un château de mots où d'Ormesson, inspiré par la perte de la demeure ancestrale Saint-Fargeau, *écrit* Plessis-Lez-Vaudreuil. Il invente avec des souvenirs pour nous ramener au « terroir des traditions »(46) et remédier à la *perte de lieu* aliénant l'homme par rapport au monde et à Dieu. Mais, faire revivre les ombres et les rêves ancestraux ne vise pas seulement créer une saga familiale divertissante, il s'agit surtout de donner au lecteur les outils de redécouvrir ses mœurs ancestrales, de les « interroger, écouter à travers eux le rappel à l'ordre de l'humanité oubliée.» (46) La sagesse artiste avance masquée afin d'appriivoiser le lecteur car, selon Granier, « si elle se présente dans la forme d'une *pensée par images symboliques*, avec un *rituel* et un ensemble de *pratiques sociales* bien codifiées, la

vérité est communicable à tous, même aux moindres. La vérité se glisse alors, en quelque sorte, par les brèches qu'elle ouvre dans les murailles de la mentalité ordinaire » (*Intelligence* 113):

Si j'ai rapporté ici ces souvenirs sur les miens, c'est d'abord pour parler encore d'eux et pour qu'ils ne meurent pas tout entiers. Mais c'est aussi pour vous parler de vous et pour que vous vous souveniez, à votre tour, de vous-même et des vôtres...Je ne vois pas dans le passé un modèle pour l'avenir...Mais je ne vois pas non plus dans le passé cette abomination des abominations qu'il faut accabler et oublier pour construire à sa place les cités du bonheur. (*Au Plaisir* 591-592)

L'imagination comme « compréhension imageante » (Granier, *Art* 119) permet de faire sortir la pensée du désert des valeurs pour l'attacher au paysage spirituel de la mémoire communautaire. Ainsi, le recours à la fonction mythique devient, comme le remarque Gusdorf, « une ressource, l'intention d'un retour au terroir élémentaire des significations humaines, oubliées ou niées du fait d'une confiance excessive dans la manipulation de l'ordre des choses selon les procédures de la rationalité technique. » (Gusdorf, *Mythe* 44-45) En mobilisant la fonction mythique, d'Ormesson réussit à créer un foyer incandescent de sens où l'homme vit la cosmologie au lieu de la penser. La lecture de l'univers se fait selon le chiffre des valeurs qui émanent du monde vécu et de l'héritage de sens qui y circule. Car, l'espace vital est, comme nous l'explique Gusdorf, « le lieu de nos racinements, l'ensemble de nos prises de terre. La maison, le village, le terroir, la ville et les autres villes, la patrie et les autres patries, chaque paysage offre le sens dont il est chargé, la

densité des souvenirs qu'il évoque, la sève aussi d'harmonies transcendantes à toute réflexion... »(279) Autour de la pièce d'eau ou la table de pierre à Plessis-Lez-Vaudreuil, il s'arrange donc un monde mythique riche de signification et de force vitale :

Il y avait beaucoup de douceur autour de la table de pierre. Elle n'avait pas seulement, pour chacun de nous, le parfum et l'odeur de sa propre jeunesse. Elle était aussi l'enfance, l'adolescence, la jeunesse des plus âgés d'entre nous, de nos vieillards, de nos morts. Vous avez déjà compris que la mort ne mettait jamais, chez nous, des barrières bien solides. Un mariage stupide ou de mauvaises opinions vous retranchaient plus sûrement de la communauté familiale que le mince ruisseau de la mort : nous passions notre temps à l'enjamber allégrement sur les passerelles du souvenir, de la tradition, du culte des ancêtres, de la continuité... Les morts vivent tant qu'un seul vivant les porte encore en lui. Nous portions en nous nos morts. Nos morts étaient immortels, ne le saviez-vous pas ? Ils étaient assis en rond autour de la table de pierre et nous avions toujours un peu peur de les voir se lever, dans leurs pourpoints ou leurs justaucorps, et s'en aller pour protester, avec une solennité, évidemment assez rare, contre l'entrée des Remy-Michault dans le cercle enchanté. Nous avions déjà envers les grèves beaucoup de méfiance et d'hostilité. Mais il n'y aurait rien eu de plus cruel pour nous qu'une grève des ancêtres et de la tradition. (92-93)

III.2.D.a. Le sacré comme réserve de valeurs :

Le monde mythique tissé autour du lieu ancestral reflète un sacré, une « réserve de signification » (Gusdorf, *Mythe* 93), qui échappe à l'ordre de la raison pour affirmer à l'univers une « intention valorisante » (93). Grâce au sacré, le monde n'est pas seulement cette « expansion objective » où il est confiné par le point de vue moderne : « Par-delà toutes les conquêtes de la science, la réserve en valeur se trouve maintenue, et le sens du sacré... perpétue l'ambition d'une satisfaction plénière de toutes les valeurs humaines. »(93) D'Ormesson arrive à saisir la *coïncidentia oppositorum*, la réconciliation des contradictoires, qui caractérise le sacré lui conférant sa charge numineuse à la fois attirante et repoussante, et son pouvoir à la fois fascinant et répulsif. Dans ce « champ de forces »(95) tendues, exultation et solennité s'unissent pour symboliser une transcendance qui pèse sur les personnages du roman. L'influence de Roger Caillois se fait clairement sentir lorsque l'espace sacré apparaît comme fermé, isolé du reste du monde et même en conflit avec lui : « Il convient donc que des cloisons étanches assurent un isolement parfait du sacré et du profane : tout contact est fatal à l'un comme à l'autre. » (Caillois 26) Le profane représenté par les Remy-Michault vient contaminer la pureté du cosmos et annoncer sa fin, même si les rites d'entrée et de sortie sont respectés : « ...les Remy-Michault nous passaient la vitesse, le bruit, l'agitation, le progrès comme autant de maladies contagieuses et bourgeoises. Le passé était moins vivant. Nous nous surprions parfois à discuter de l'avenir. » (*Au Plaisir* 94) En épousant l'oncle Paul, la tante Gabrielle — fille de l'industriel et homme d'affaires Albert Remy-Michault — représente l'arrivée de la modernité à l'intérieur du château et bien qu'elle se serve de

sa fortune pour le restaurer, elle ne peut qu'annoncer son effritement prochain. Sa double vie « de dame d'œuvres et d'agitatrice intellectuelle » (614) entre Plessis-Lez-Vaudreuil et Paris, entre la tradition et l'avant-garde, est une peinture de la relation entre le sacré et le profane :

Que les choses changent vite ! La tradition résonnait encore de notre lutte contre les Remy-Michault que la tante Gabrielle était déjà, plus que personne, l'incarnation de la famille...En changeant d'entourage, la tante Gabrielle changeait de caractère, de préoccupation, de personnalité. Elle noyait l'avant-garde ...dans la kermesse paroissiale, dans tous les parfums du passé. Elle retrouvait nos ancêtres, exécutés par les siens. Elle oubliait les siens...Tous nos mort ressuscitaient en elle, dont le sang avait contribué, jadis, à les pousser vers l'échafaud. Le sens de la famille et de la tradition lui revenait avec l'été. Elle perdait le souvenir de tout ce qui ne portait pas notre nom. Elle oubliait les grandes fêtes de la rue Varenne, dada, le surréalisme, l'art nègre, les premières étincelantes et les musiciens de génie. Elle poussait le talent jusqu'à paraître en manquer. Et, en vérité, elle en manquait. Elle redevenait sotte comme nous et elle parlait des voisins et du temps qu'il faisait. Elle ne retrouverait l'esprit qu'avec les premières gelées, à la chute des feuilles, à la rentrée des écoles, des théâtres, des salons. Alors, elle reprendrait son rôle de Notre-Dame de l'avant-garde. L'esprit qui la visitait, c'était l'esprit des autres. Elle livrait avec candeur son terrible secret. C'était le secret de chacun : aucun de nous

n'est jamais rien d'autre que ce que le monde autour de lui a décidé qu'il est. (97-117)

D'Ormesson rend une image vraie de l'équilibre fragile qui résulte de la réduction du sacré à une simple schématisation liturgique où « l'ancrage transcendant de l'existence » (Gusdorf, *Mythe* 97) se trouve attaché à la fidélité avec laquelle les rôles sont joués. La vie se trouve résolue dans cette célébration communautaire unanime au cours de laquelle le cosmos est sauvé. Mais le danger que recèle la tentation de s'en tenir à la superficie du sacré est grave car elle signifie une dilapidation de la réserve de valeurs humaines et une perte de sens. Devant le pouvoir du nivellement, tous les sacrés se valent. La modernité en témoigne qui, voulant émuler cette atmosphère sacrée, crée la fête de la musique. Aussi, la perte de Plessis-lez-Vaudreuil n'est-elle immense qu'aux yeux de celui qui comprend la provision de valeurs qu'il symbolisait :

Plessis-lez-Vaudreuil, avec sa table de pierre, m'apparaît dans le souvenir comme un havre, comme une île, comme un rocher de délices qu'auraient battu les flots, non de la mer, mais du temps. La vie dans le monde moderne était venue à bout, peu à peu, de la cohérence de la famille. Le métier, l'argent, l'amour, l'aventure nous avaient éparpillés à travers l'univers. Nous nous retrouvions tous, l'été, à Plessis-lez-Vaudreuil. Nous arrivions de Londres, de Paris, bientôt de New York ou de Tahiti. Les vieilles grilles du parc se refermaient sur nous. Nous entrions dans l'été comme dans une saison sans rivages, sans début et sans fin. Nous nous réfugions, coupés du monde, au sein de la famille.

Nous quittions le temps qui passe et nous nous installions dans le temps qui dure. (117-118)

D'Ormesson nous révèle la valeur réelle du sacré. C'est dans l'interruption de l'affairement que réside le secret de cette ambiance protectrice. Toutefois, il ne s'agit pas d'une parenthèse chronologique sur le calendrier dressé, pour les hommes, par des hommes qui choisissent d'y refléter leurs appartenances spirituelles, leurs convictions mythologiques ou l'ordre de leurs travaux agricoles. D'ailleurs notre écrivain consacre de nombreuses pages dans ses livres pour faire l'historique des calendriers, des remaniements qu'ils ont subis, des valeurs qu'ils sont supposés représenter et des jours fériés qui servent de liaison avec le sacré afin de sanctifier la réalité— « désignation d'un « lot divin » dans la grisaille des jours»(*Douane*481), précise-t-il:

...le temps est tout. Aussi les hommes s'efforcent-ils de maîtriser le temps et de l'appivoiser. Pour lutter contre l'avalanche de tout ce qui naît de la vie en direction de la mort et pour le canaliser, ils ont inventé quelque chose qui est au cœur de leur existence et qu'à force de banalité ils ne remarquent même plus : c'est le calendrier...Car qui domine le temps domine aussi le monde...Tout ce que les hommes ont fait, d'autres hommes peuvent le changer, ou au moins l'oublier. C'est ce qu'ils n'ont pas fait —la mort, les saisons, les océans, la neige, les passions aussi, et les rêves— qui dure le plus long temps et s'impose sans recours. (480-490)

III.2.D.b. L'écriture de la durée :

Si le sacré semble échapper à toute emprise chronométrique, c'est que le réseau de sens qu'il nous offre dépasse les fermetures annuelles. La connexion avec le sacré produit un arrêt très mouvementé parce qu'il restitue cette « *harmonie unique de l'homme avec l'intégralité du réel* » (Gusdorf, *Mythe* 97). Et cet arrêt est invisible, incommensurable et irréductible. On le croit immobile bien qu'il ne cesse de se régénérer car il habite le temps qui dure, *le temps qui se confond avec la Création*.

Il convient ici de préciser que, malgré son allure bergsonienne, cette pensée se distingue foncièrement de celle du grand philosophe. Il est vrai qu'elle refuse la fascination de l'éternité qui fige le temps dans une absence (un néant) et contribue à sevrer la philosophie d'une vraie pensée sur la durée. Mais celle-ci n'y est pas créatrice au sens voulu par Bergson, celui d'une imprévisibilité plastique, d'une « création de soi par soi » où l'avenir du *moi* est façonné par des actes dictés par une conscience de soi continue dans le temps, comme il l'explique dans *La Pensée et le Mouvant*: « ...c'est le sentiment que nous avons d'être créateurs de nos intentions, de nos décisions, de nos actes, et par là de nos habitudes, de notre caractère, de nous-mêmes. Artisans de notre vie, artistes même quand nous le voulons, nous travaillons continuellement à pétrir, avec la matière qui nous est fournie par le passé et par le présent, par l'hérédité et par les circonstances, une figure unique, neuve, originale, imprévisible comme la forme donnée par le sculpteur à la terre glaise.» (104) La durée pure de Bergson rejette donc la spatialisation du temps pour se confondre aux données immédiates de la conscience. Il s'agit d'un temps intérieur qui n'est que l'éruption et la succession continues d'états de conscience qualitativement

hétérogènes. Or la durée dont parle d'Ormesson est autre. Elle est branchée sur le secret de l'avenir et l'énigme du monde :

Impossible de montrer plus clairement qu'en les plongeant dans le temps que l'existence du tout et des hommes est d'abord métaphysique. On ne sait pas qui est derrière cette *démonstration éclatante*...Ce qui semble douteux, c'est que le temps soit notre invention personnelle, à vous et à moi, et aussi que puisse être mise sur le compte du hasard son architecture implacable et subtile. Ce qui est sûr, c'est que le temps suffit à conférer au tout, dont il est l'étoffe et le cœur, une dimension métaphysique...La science domine tout ce qui est dans le temps. Rien ne lui échappe — sauf le temps. Le temps garde en lui et protège le mystère des origines... Il nous livre tout ce qui se déroule grâce à lui et en lui. Mais son être et son sens, il nous les refuse avec constance...Toujours le contenu et jamais le contenant. Le mécanisme du passage de l'avenir au présent et du présent au passé — les trois hypostases du temps, comme on dit — nous échappe complètement. Il est aussi mystérieux que l'éternité, que l'infini ou que l'être...Nous ne sommes même pas capables de décider si le temps est en nous ou si nous sommes en lui...Ce qui nous est le plus proche, aussi proche que notre corps, que nos mains, que nos yeux, aussi proche que notre volonté et que nos sentiments, nous est radicalement étranger. Aussi étranger que l'éternité dont nous ne

pouvons rien savoir parce que nous appartenons à ce temps dont nous ne savons rien non plus. (*Presque Rien* 61-63)

Char avait raison de déclarer : « nous sommes dans l'inconcevable, mais avec des repères éblouissants. »(10) D'Ormesson, qui ne cesse de fouiller le livre du temps humain, en convient et s'embarque dans une contemplation de la durée jalonnée de sens. Armé de ces outils magiques et très humains, la mémoire (souvenir) et l'imagination (anticipation), il écrit la durée en écrivant la marche de l'homme. Il essaye de présenter une *compréhension mythique du temps* appuyée sur le lien entre la conscience temporelle et l'aventure humaine. Le Grand Temps du mythe sert d'orientation absolue pour le Juif errant qui ne cesse d'y marcher. Il a « la valeur d'un ordre, au sens indivisiblement régulateur et impératif du terme » (Gusdorf, *Mythe* 120) et il paraît conserver, et sauvegarder la grandeur humaine en permettant à l'aventure de continuer « en dépit des démentis de l'expérience. »(121) Ce même sentiment de perpétuation et de stabilité est associé à Plessis-lez-Vaudreuil où les parcelles de temps humain (historique) sont suspendues dans la durée que représente ce foyer. Il y a toujours cette présence sacrée qui se dérobe aux yeux de la philosophie et de la science mais qui fait ressortir le sens de la destination humaine lorsque « l'*inspection synchrétique et imageante* » (Granier, *Art* 119) permet à l'imagination de devenir compréhension. D'Ormesson semble suivre dans sa création littéraire l'exemple de Saint Augustin, dans *Les Confessions*, lorsqu'il résout l'aporie de la mesure du temps en décrivant la récitation par cœur du *canticus*: « Ce qui se produit pour le chant tout entier se produit pour chacune de ses parties et pour chacune de ses syllabes ; cela se produit pour une action plus ample (*in actione longiore*), dont ce chant n'est peut-être

qu'une petite partie ; cela se produit pour la vie entière de l'homme, dont les parties sont toutes les actions(*actiones*) de l'homme ; cela se produit pour la série entière des siècles vécues par les enfants des hommes, dont les parties sont toutes les vies des hommes »(*XI, XXVIII 38*)

III.2.E. L'énigme et la question de l'*Ultime* :

Mais qu'en est-il de la valeur du temps ? N'est-il pas lui-même un repère de quelque chose de plus grand ? Bien qu'elle soit considérée par Ricœur comme le fondement de « tout l'empire narratif » (*Temps et Récit I 41*), la solution apportée par Saint Augustin à l'énigme de la spéculation sur le temps n'offre pas d'éclaircissement au sentiment de mystère qu'éveille la peinture mythique de la durée: « On ne sait pas qui est derrière cette démonstration éclatante— ni même s'il y a *quelqu'un*. Peut-être n'y a-t-il personne ? Peut-être est-ce une conspiration du temps, du néant et de l'être? » (*Presque Rien 61*), s'interroge d'Ormesson dans *Presque Rien sur Presque tout*. Et volant au dessus de la Douane de mer, O et A ne peuvent qu'y voir une mystérieuse transcendance dont la sublimité refuse la conceptualisation :

—...Le monde où tu es tombé est une énigme qui ne sera jamais résolue à l'intérieur de ce monde. Même ceux qui soutiennent avec obstination qu'il n'y a pas de secret et que tout est simple comme bonjour auront du mal à t'expliquer d'où vient le temps et où il va...

— Mais alors, me dit-il, nous voilà au rouet. Nous revenons toujours au même point et nous tournons en rond : l'énigme, c'est la nécessité.

— Impossible, lui-répondis-je, de mieux poser le problème...De quelque manière que tu prennes le monde et la vie, il y a du louche là-

dessous. Il y a quelque chose qui cloche. Le monde va trop mal pour ce qu'il a de bien. Et il va trop bien pour ce qu'il a de mal...Si tu me demandes pourquoi je fais partie de ces hommes qui font partie de ce monde, je ne pourrai rien te dire. C'est comme ça. C'est un secret. C'est une énigme sans solution...Aucun homme avant de mourir, n'est venu à bout de l'énigme de sa propre existence. Il y a de bonnes chances, ou plutôt un risque, que le monde disparaisse sans que l'énigme ait livré sa clé...*Je ne montre pas le chemin qui fait sortir du labyrinthe. Je soutiens seulement qu'il y a un labyrinthe et qu'il y a une énigme...La clé du monde est cachée. Il faut bien essayer de la retrouver.* (Douane 528-530)

Tout semble pointer dans la direction du « *Quelque-Autre* » et du concept de *délégation* que nous avons rencontrés au cours du chapitre dernier : « l'homme tient du *Quelque-Autre* sa constitution d'être, par conséquent à la fois son existence et la totalité de ses aptitudes » (Granier, *Combat* 20). Nous nous rappelons de même les concepts de *disposition-exposition* propres à l'*être* d'après lesquels l'homme est connaissant parce qu'il *est* et parce que dans l'*être*, il ya des possibilités de connaissance. L'énigme s'impose, persistante, avec la méditation sur le temps qui devient une preuve sur la présence d'un Référent appelant l'enquête comme dans un roman policier ou un « whodunit » passionnant : « Nous ne sommes ni notre cause ni notre but, déclare d'Ormesson. La cause est ailleurs, et le but est ailleurs...autre chose que les hommes et ailleurs que le monde. » (Douane 533)

L'investigation suggère l'implication des valeurs, en tant que « significations offertes au travail d'une interprétation » (Granier, *Praxis* 208) en quête du responsable de « cette démonstration éclatante » (*Presque Rien* 61), qui est le temps : « Car ce qui éveille le sentiment d'un mystère, c'est seulement l'inscription des significations valorielles sur la trajectoire d'un désir qui se projette vers le *référentiel-valeur* et les subordonne ainsi à la bouleversante attraction d'une *nostalgie vide*. » (Granier, *Praxis* 208) La tendance à l'interrogation métaphysique a toujours existé chez le *moi* qui, animé par un désir de perfection mais incapable de se trouver un fondement absolu, préfère croire à une inanité universelle. Éliminer le problème métaphysique facilite la praxis et ouvre le chemin vers l'efficacité. Mais, la perfection de l'agencement universel donne à repenser la singularité de l'homme qui est peut-être plus qu'une « étoile éphémère dans les ténèbres éternelles » (Granier, *Intelligence* 101) et plus qu'un « héros du sens dans un monde privé de sens. » (103) Et même chez les Grecs, il y avait, au dessus des dieux et des hommes, donc au-delà du monde manifesté, la Moïra dont ils devaient subir l'arbitraire. D'Ormesson accuse les hommes d'un oubli délibéré de l'énigme :

Les hommes se plaignent volontiers de l'état de leur corps, du manque d'argent, de leurs échecs en amour, du train des affaires et de la politique : tout cela, de tout temps, a toujours mal tourné et créé beaucoup de souci. Ils s'inquiètent très peu de l'énigme du monde et de leur propre existence. Tout se passe comme s'il s'agissait d'abord de camoufler l'énigme sous une avalanche de préoccupations. On n'a pas le temps de penser à l'énigme parce qu'il faut arroser le jardin. Il

faut mettre les lettres à la poste, il faut voir le médecin, l'avocat, le banquier, il faut allumer le feu, il faut passer au garage, il faut partir faire la guerre, il faut aller prendre le train. L'urgent n'en finit pas de l'emporter sur l'essentiel. *L'énigme s'éloigne jusqu'à s'évanouir. Elle est expulsée par le besoin et par le divertissement...* Les hommes vivent dans un monde dont ils n'ont pas la clé. C'est ce qui leur permet d'être libres. Ou d'imaginer qu'ils le sont. Ils cherchent la clé du monde comme les enfants, jadis, cherchaient les œufs de Pâques sous les chaises de la cuisine, dans le foin de l'étable ou derrière les chênes de la forêt. C'est une quête du Graal qui n'aboutit jamais et qui nous vaut des concertos, des natures mortes, des amorphes et des tapisseries, des danses de mort dans les cimetières, des traités de métaphysique et des systèmes de l'univers. (*Douane 531-532*)

La vie des hommes apparaît donc comme une évasion manquée et un escamotage raté de la question ultime — la question de l'Ultime. D'Ormesson semble chercher à rendre les lecteurs sensibles aux réalités intérieures cachées ou oubliées afin de les encourager à avancer doucement sur le chemin de la vérité métaphysique. Mais, fonder l'existence de l'Ultime risque de mettre la *pensée du monde* comme interprétation égotiste dans une situation conflictuelle puisque « entre le désir égotiste et l'absolu métaphysique qui est son destin, s'ouvre un gouffre apparemment infranchissable. Et pourtant, c'est à le franchir que doit travailler la pensée métaphysique, assez hardie pour *prendre le pari de l'absolu.* » (Granier, *Intelligence* 117)

III.2.E.a. Le pari de l'absolu et la *pensée probable* :

C'est donc au philosophe de trouver une « voie médiane », une *res bina*, qui lui permettrait de construire une inférence métaphysique capable de poser le Transcendant comme garant du désir du *moi*, sans s'éloigner du plan du monde où l'expérience égotiste est enracinée. Car, selon Granier, « l'interprétation en régime intégraliste cherche inlassablement dans *le réel* les indices capables de médiatiser le désir égotiste et la vérité métaphysique. »(109) Toutefois, en tant que fondement des valeurs dans lesquelles l'humanité reconnaît sa destination ultime, le Transcendant devrait être au-delà de toute activité spéculative « insuffisante » (109) essayant d' « attribuer à l'Infini le mode d'existence du fini »(167). Dieu ne devrait pas être ramené à la mesure du concept. Aussi, d'Ormesson précise-t-il :

Je trouve aux preuves rationnelles de l'existence de Dieu un certain charme esthétique - ah ! l'argument ontologique...-, mais je ne fais suffisamment confiance à cette forme de pensée pour les trouver convaincantes. (*Garçon* 152-153)

Afin de «prendre le pari de l'absolu » (Granier, *Intelligence* 117), d'Ormesson se tourne vers l'énigme pour ancrer une *pensée probable* cherchant à méditer sur ce fondement inaltérable qui tient la clé du monde. C'est en arborant « une position de doute » (151), loin de toute certitude intellectuelle, qu'il effectue un « saut » égotiste qui se distingue pourtant de celui de Pascal. Le pari chez d'Ormesson n'a rien à voir avec une espérance théologique et ne se fonde aucunement sur un contexte existentiel dépourvu de sens comme celui des joueurs chez Pascal. Il se rapproche plutôt de la position sceptique du philosophe arabe Al-Ghazâli qui

« professe à Bagdad, au XI^e siècle, un esprit critique très proche du scepticisme, quelque chose qui sonne déjà comme le doute de Descartes.» (*Douane* 394). Le pari proposé par Al- Ghazâli dans *Le Critère de l'action (Mîzân al-'Amal)* examine la non-croyance de certains individus qui nient la présence de Dieu ou d'un au-delà de la pensée et estiment que rien qu'un néant désespérant attend l'homme après la mort. Un des arguments du pari serait de regarder cette présupposition comme « vraisemblable, ou invraisemblable, selon une probabilité majeure.» (Badawi 18) L'exemple de la raison, qui de toute façon pousse l'homme à cultiver la science et à travailler pour l'incertain, vient soutenir cet argument chez Al-Ghazâli : l'effort, certain et imminent, déployé pour arriver à une découverte scientifique devient dérisoire devant le succès final, aussi possible qu'impossible, qui est censé procurer satisfaction et réjouissance au sujet pour le reste de sa vie qui pourrait se terminer le lendemain de la découverte ou durer très longtemps. Autant donc faire pour ce qui est incertain que pour le certain de peur que l'impossible ne devienne tout d'un coup possible. La pensée de d'Ormesson ne s'éloigne pas beaucoup de celle du penseur musulman et il convient ici de laisser longuement parler le texte :

Il n'a jamais été honorable d'achever les gens et on nous rebat les oreilles depuis près de cent ans avec le décès de Dieu. S'il est mort ou non, s'il a jamais existé et s'il existe encore, j'avoue très simplement n'en avoir aucune idée. Je m'étonne toujours beaucoup de voir les gens se distinguer avec outrecuidance en croyants et en athées...Je vous demande bien pardon: j'ai toujours été assez indécis. Je ne sais absolument pas s'il y a un bon Dieu ou s'il n'y en a pas. Et je me

demande même un peu sur quoi peut bien se fonder tel ou tel moraliste pour affirmer que oui, bien sûr, il y en a un, il le sait, ou tel ou tel savant pour décider qu'il y n'en a pas, comme ce brave astronaute qui n'est pas tombé dessus au cours de ses navigations sidérales... Pour l'athée le plus convaincu, Dieu n'a-t-il aucune chance sous aucune forme ? Peut-on prouver qu'il n'existe pas ? On peut bien sûr s'en passer. Bon. Il est peut-être inutile. Et si on n'a pas le goût des économies ? Et si c'était un maniaque du cache-cache ? Et si c'était un timide, et d'une exquise discrétion ? L'argument ontologique avait de la force, mais enfin, accordons-le, saint Anselme aujourd'hui ne suffit plus à nous persuader. Mais quel argument ontologique à l'envers et qui puisse emporter enfin l'adhésion unanime de tous les citoyens majeurs a donc produit l'athéisme ? On me dit que rien ne prouve l'existence de Dieu. J'en suis tout à fait convaincu. Mais est-ce que quelque chose prouve- mais j'entends : prouve - qu'il n'existe pas ? Et s'il se dissimulait ? Et qu'il fasse : « Coucou ! me voilà ! » dans ces moments cruels des fins des vies et de la fin de l'histoire, si quelque jour, par extraordinaire, il y en avait vraiment une ? Je vais vous dire ce que je suis à l'égard de Dieu, parce qu'au point où nous sommes je n'en suis plus à un ridicule près : je suis...un sceptique et un agnostique. Seulement, quand Dieu existait, n'en rien savoir était prendre parti contre lui. Aujourd'hui où il est mort, n'en rien savoir, c'est lui laisser une chance. Comme dans toutes les révolutions, les

sceptiques et les libéraux sont les derniers amis du bon Dieu après avoir été parmi ses premiers adversaires. Je laisse sa chance au bon Dieu. Ça va ! Ça va ! Qu'il ne m'en remercie même pas. Il m'en saura peut-être gré, un soir lointain, si jamais il se cachait quelque part. Je lui laisse sa chance avec des inquiétudes et des incertitudes qui ne sont peut-être pas en fin de compte, tout à fait sympathiques. C'est pour qu'il me laisse un jour la mienne, si, par hasard et contre toute attente, un Dieu blagueur, taquin et secret nous faisait la surprise d'exister. (*Au revoir* 245-247).

La pensée reste donc fidèle au projet égotiste et semble l'étendre au-delà des limites de la vie tout en se protégeant contre les égarements idéalistes. Le *moi* demeure occupé par le maintien de soi. Le désir d'*outrépassement* le pousse à une interprétation plus ou moins cohérente et convaincante d'un phénomène réel — la mort — et de la probabilité d'un créateur transcendant qui détiendrait le secret de l'univers. La vérité *probable* qu'atteint le *moi* ne doit pas être considérée comme une « connaissance inachevée, en attente d'une certitude » (Granier, *Intelligence* 111) car la probabilité est « inscrite dans l'essence même de la vérité métaphysique... (et) *protège le moment de la décision égotiste.* » (111) Réserver « la part du possible » (Garçon 152) tout en mélangeant « l'incrédulité au respect » (152) semble être le but de notre écrivain : « Il s'agit de laisser une place au sacré, à l'ineffable, à ce qui nous dépasse et que nous ne comprenons pas » (152), dit-il.

III.2.E.b. L'ineffable et les indices existentiels :

La connaissance en métaphysique n'a rien donc d'un savoir absolu et se montre inéluctablement lacunaire, plurielle et ouverte. Elle se trouve de ce fait compatible avec la création artistique chez d'Ormesson. Le travail de « *l'inspection synchrétique et imageante* » (Granier, *Art* 119) est sollicité lorsque l'interrogation métaphysique est transposée au « niveau littéraire, romanesque » (*Garçon* 153):

Il m'est arrivé de me dépeindre comme un lampiste de l'histoire, un agent secret de Dieu. Rien de plus enchanteur que d'observer les mille facettes de la création, *les lignes voulues par Dieu qui se déploient et se croisent dans l'espace et le temps, qui sont la trame de l'histoire et la vie personnelle des êtres*. Et cette contemplation, et la description qui s'ensuit- *Dieu, sa vie, son œuvre*- me remplissent d'allégresse. Vous vous souvenez de Barrès, Un jardin sur l'Oronte : « Au bourdonnement d'une mouche qui vole, le soufi éperdu prend sa tête entre ses mains. L'ineffable concert ne se tait jamais dans le monde... » (153)

Écrire l'« ineffable concert » devient possible avec la décision de recourir aux « indices existentiels » — ces repères éblouissants — qui complètent les “indices de transréalité” et leur fournit la base de l'inférence qui, reliant le transréel au Transcendant, fixe le procès même de la *métaphysique*.» (Granier, *Intelligence* 58) C'est dans le « grand roman de l'univers » (*Qu'ai-je* 84) que d'Ormesson puise ces « indices » capables de fonder l'existence du Créateur sur des faits. Car sans en faire un objet de perception, l'homme est capable de connaître Dieu qui ne cesse de se

manifester à travers la création comme l'énonce Granier dans *L'Intelligence Métaphysique* : «...même l'absolu doit pouvoir se ménager une présence de fait s'il veut se communiquer à nous, être finis, puisque nous n'appréhendons l'existence qu'à travers des données de fait dans le monde, et qu'on ne doit pas avoir besoin de jongleries dialectiques pour que s'établisse une *entente* entre le fini et l'infini...Dieu, pour remplir les conditions de l'inférence métaphysique, doit par son existence exercer une maîtrise *réelle* sur le monde, et donc *contrôler la matérialité* inhérente à la réalité sensible.»(167-168) Sans rêver d'imputer un devoir de manifestation à Dieu, d'Ormesson s'accorde avec Granier sur cette interprétation :

Pourquoi y a-t-il quelque chose au lieu de rien ? Il n'est pas permis d'expliquer ce mystère. Nous — vous et moi — qui appartenons à l'espace et au temps, nous n'avons pas le droit de nous échapper de l'espace et du temps. Du néant éternel et de l'être infini, nous ne pouvons rien savoir. Nous ne pouvons qu'imaginer leur statut ineffable. C'est pourquoi ces pages portent le nom de *roman*. Dieu sera ici, en plus grand, quelque chose comme l'Arlésienne qui n'apparaît jamais, comme le seigneur du *Château* de Kafka qui ne cesse de se dérober aux yeux de l'Arpenteur, comme la femme de chambre de la baronne Putbus que le narrateur de la *Recherche* ne parvient pas à rencontrer. Je parlerai de lui, dont il n'est permis de rien dire, comme de l'oncle d'une Amérique au-delà de l'espace et du temps. Dont on est sans nouvelles et dont on attend tout. Et qu'il veuille bien pardonner à son neveu éperdu. (*Presque rien* 15)

III.2.F. Le Transcendant comme *Dieu* :

S'il est impossible de décrire Dieu ou d'en former une idée, à quoi devrait s'attendre le lecteur de *Dieu, sa Vie, son Œuvre*?¹³ D'Ormesson nous promet une autobiographie du lecteur lui-même puisque Dieu « couvre » et « justifie » tout dans le monde et dans la vie. En décrivant le marche des hommes et leur praxis, il ne fait que décrire « *les lignes voulues par Dieu qui se déploient et se croisent dans l'espace et le temps, qui sont la trame de l'histoire et la vie personnelle des êtres* » (Garçon 153) Les exergues choisis pour *Dieu, sa Vie, son Œuvre* commandent la lecture- comme dirait Philippe Lejeune- et nous informent des intentions de l'écrivain. La citation tirée du *Livre de Sable* de Borges qui occupe, entre autres, la « frange du texte » (Lejeune 45) trouve son écho à l'intérieur: « Ce qui importe, c'est d'avoir senti que notre plan, dont nous avons souri plus d'une fois, existait réellement et secrètement et que c'était l'univers tout entier et nous-mêmes. » (Borges, *Livre de sable* 98) Écrire la Création-Œuvre de Dieu, ouvre la voie à un dialogue avec Borges que d'Ormesson qualifie bien de « conteur métaphysique » (*Odeur* 174). Mais, c'est la volonté borgésienne inlassable de cerner le monde avec des mots qui fait diverger son interprétation de celle de d'Ormesson surtout lorsqu'il s'agit de la transcendance même de Dieu. Borges est toujours à la recherche de la « formule unique qui résumer(ait) tout l'univers. » (176) Il essaye de « découvrir une clé qui ouvrirait toutes les serrures » (172) et de maintenir le « fourmillement infini des causes et des effets qu'on appelle le destin. » (172) Dans « Le jeu d'échecs », Borges, suivant l'exemple de Marcion de Sinope, présente deux dieux l'un occupé à penser l'autre, à savoir le

démiurge -dieu créateur ayant engendré le monde de la matière - en train de penser un autre dieu plus proche des hommes :

Dieu meut le joueur et le joueur, la pièce

Quel Dieu, derrière Dieu, commence cette trame

De poussière et de temps, de rêves et de larmes ? (*L'Auteur* 116)

Et, c'est cette *regressio ad infinitum* et la mise en doute de la transcendance absolue de Dieu qui poussent d'Ormesson à écrire une histoire en réponse à Borges qu'il a d'ailleurs connu à l'Unesco par l'intermédiaire de Caillois:

Une histoire célèbre met en scène un sage indien que la méditation et l'ascèse avaient rendu très puissant : il portait tout un monde dans sa tête et dans son cœur...Et tant qu'il les pensait, ils ne pouvaient pas mourir. Mais dès qu'il cessait de les nourrir de la force de sa pensée et de son amour, ils s'écroulaient dans le néant. Le sage méditait au milieu de la forêt et le monde dans sa tête était actif et prospère. Soudain, il tressaillit en entendant un bruit et, l'espace d'un éclair, il cessa de penser à ceux qui, sans le savoir, ne vivaient que par lui. *Des pans entiers de son monde disparurent à jamais...* Contrarié de voir son monde se restreindre par sa faute, le sage se ressaisit et concentra sa pensée sur ce qu'il restait de créatures...Et son monde, à nouveau, se porta assez bien. Lorsque, à nouveau, tout à coup, des craquements se firent entendre autour de lui et une grande lueur brilla dans le soir qui tombait. Le sage comprit aussitôt qu'il y avait le feu à la forêt...Une grande confusion se mettait dans sa tête, en même temps

que la crainte et le désarroi. D'affreux malheurs se jetaient sur son monde...Alors le sage jeta par-dessus bord tout ce qui n'était pas essentiel. Des cultivateurs, des marchands, des prêtres, des artistes...Il ne garda dans sa tête et dans son cœur que quatre créatures qu'il chérissait plus que les autres : un grand chef de guerre, un peintre digne des maîtres anciens..., un poète...et une jeune femme d'une merveilleuse beauté...Ces quatre-là, il s'accrochait à eux avec violence et passion et il les comblait de sa pensée et de son amour avec une sorte d'avidité inversée qui donnait au lieu de prendre...Tout cela, hélas ! allait être brisé par les flammes : elles entouraient le sage d'un cercle de feu et de mort de plus en plus étroit...Soudain, il se passa une chose inouïe : les flammes s'écartèrent. Elles épargnèrent le sage et ses rêves... C'est ainsi que le sage comprit qu'il était rêvé lui-même par un autre sage plus grand que lui et que, aussi longtemps que le grand sage inconnu penserait encore à lui avec assez de force et d'amour, il ne pourrait pas périr. (*Dieu 502-504*)

L' « *Histoire de la courtisane, du grand capitaine, du peintre, du poète et du sage dans la forêt* » est une illustration de la pensée inférant, du transréel, un Transcendant Absolu. Elle semble résumer la démarche métaphysique de la pensée car « construire la métaphysique, c'est élaborer l'inférence grâce à laquelle on peut légitimer l'affirmation du Transcendant qui correspond à l'exigence égotiste ; autrement dit, justifier la promotion du transréel, comme sens fondamental du désir égotiste, en thèse de Transcendance, dont l'idée de Dieu occupe le centre.» (Granier,

Intelligence 165) La méditation du sage, malgré son importance et sa puissance, est incapable d'assurer la vie des hommes ni de garantir le sens de leur marche humaine. D'Ormesson nous montre que le Transcendant exigé par le *moi* est véritablement *Dieu* car un transcendant non divin ne pourrait pas avoir les attributs nécessaires à l'accomplissement de l'exigence égotiste. Comme Jean Granier, dans *L'Intelligence Métaphysique*, il discerne quatre corrélations qui devraient exister entre le moi et le Transcendant pour que ce dernier soit digne du statut de *Dieu* :

« *Première corrélation : Le Transcendant doit fonder le statut égotiste, c'est-à-dire garantir l'individualité humaine exprimée souverainement par le Je. Cette condition est capitale ; elle seule protège l'homme contre la dissolution dans le tourbillon de l'univers* » (Granier, *Intelligence* 142) Contrairement au sage, le Transcendant divin légitime l'identité du *moi*, le sens de son individuation égotiste et sa praxis. Le *moi* n'est pas une simple créature à mépriser. L'homme se distingue de l'animal et n'appartient pas à un troupeau humain.

« *Deuxième corrélation : Le Transcendant doit pouvoir surmonter la Discordance entre le désir du moi et le monde. Il doit apporter le « salut » .Il est alors le principe de la discrimination entre le vrai et le faux, le bien et le mal, l'Être et le non-être. Mais seul Dieu possède ce privilège. »*(143) Indifférent à ces antagonismes, le sage était neutre ; il n'était pas à l'origine des interdits et il ne représentait ni la Justice ni la Rédemption.

« *Troisième corrélation : puisque le moi ne peut s'assurer de la valeur qui le justifie dans son être-égotiste sans recourir au témoignage d'autrui, sous la double forme de l'exigence de reconnaissance et de la demande d'amour, le moi, ne trouvant*

auprès des autres hommes qu'un témoignage hasardeux et plus ou moins trompeur, a besoin de s'appuyer sur un Transcendant absolu ; *celui-ci est nécessairement Dieu, car seul Dieu est un absolu capable d'amour et de discernement, donc en mesure de répondre à l'invocation du moi.* »(145-146) Le sage, incapable de suffisamment aimer toutes ses créatures pour les sauver, choisit d'épargner les quatre qu'il chérissait plus que les autres.

« Enfin, *quatrième corrélation* : non seulement Dieu régit l'Être, de sorte qu'il peut dissocier l'Être et le non-être, mais surtout *il est bien un Transcendant séparé du monde*. Ce qui signifie, comme le réclame l'exigence égotiste, qu'il est exempt des imperfections propres à tout fondement immanent posé en origine du monde (tels le vouloir-vivre de Schopenhauer, la volonté de puissance nietzschéenne, ou encore, dans une certaine mesure, l'élan vital de Bergson). Ces imperfections tiennent à ce que le fondement immanent, par essence, est de même étoffe que le monde, et donc ne saurait remédier, de façon radicale, à la Discordance entre le monde et le désir égotiste. »(146) D'Ormesson insiste sur cet aspect dès le titre de son histoire où il choisit un homme, le sage, et le place dans la forêt.

Ayant fait cette illustration, il convoque Borges et Marcion pour en donner une récapitulation:

Malgré Marcion et Borges et malgré tous ceux qui imaginent un autre Dieu, plus lointain que le premier, caché dans l'ombre de Dieu et occupé à le contempler et peut-être à le rêver comme Dieu contemple et rêve les hommes, il n'est ni permis, ni utile, ni possible de remonter au-delà de Dieu. Dieu est la fin de tout parce qu'il est le début de tout.

À la différence de l'espace et du temps et des galaxies qui renvoient l'une à l'autre et des limites de l'univers qui reculent indéfiniment, il est le mur qu'on ne franchit pas. Nous jouons aux échecs sous le regard de Dieu : mais il n'y a personne d'autre pour regarder ce Dieu en train de nous regarder. Nous sommes ses marionnettes, ses ombres, ses pantins et nous sommes un peu de son rêve : il n'y a personne pour le rêver. Il y a bien encore quelqu'un pour le penser, lui et son monde, lui et ses rêves, lui et sa pensée infinie : mais c'est lui-même. Dieu indéfiniment et Dieu infiniment ne se pense jamais que lui-même. Il est la totalité et s'il y avait un autre univers et s'il y avait un autre Dieu, ils seraient encore lui. Il est le catalogue de tous les catalogues et de tous les autres catalogues, il est à lui-même son propre catalogue. Dire de Dieu qu'il est infini, c'est dire qu'il est l'alphabet de tout ce qui peut être dit, qu'il en est l'alpha et l'oméga et qu'il n'y a pas d'autre répertoire de signes ni de pensée pour exprimer son nom divin et tout ce qu'il désigne dans l'éternité et dans le temps. Il n'y a rien de plus simple que Dieu. C'est le reste qui est compliqué. (*Dieu* 504-505)

D'Ormesson ne cherche pourtant pas à faire des démonstrations d'ordre logique ou théologique. La « *biographie stochastique de l'infini* »(50) qu'il se propose de faire dans *Dieu, sa Vie, son Œuvre* relève de la *pensée probable* et se distingue de la théologie dans la mesure où elle mobilise une inférence et ne suppose aucun acquis. Et en tant qu'œuvre d'art, elle rompt avec les préjugés idéologiques de la mentalité sacerdotale. Elle essaye de combler en vain l'abîme d'infini qui existe entre

Dieu et sa créature. Elle se trouve reléguée dans le lacunaire et l'aléatoire. Malgré son ambition, elle ne fait que surgir quelques fantômes de l'œuvre de Dieu. Elle est loin d'être exhaustive bien que d'Ormesson la veuille « biographie critique » (*Dieu* 51) :

Mais ne vous y trompez pas : la biographie de Dieu n'est pas un livre comme les autres. Les autres vous ont donnés tout écrits et tout faits. Leurs personnages ont un visage, un père et une mère, un lieu de naissance, une condition, un métier,...des habitudes, une carrière et une fin. Le héros de ce livre n'a rien de tout cela. Il n'a rien de tout cela parce qu'il a tout en même temps. Il est tout en même temps. Les plus folles aventures, tous les dons, l'accumulation des richesses, la multiplication des existences ne feraient que l'appauvrir. Il a l'éternité, c'est tout. L'infini. L'univers et l'histoire- et encore beaucoup plus. Il est - et il est seul à être...Pour vous distraire. Pour vous instruire. Ce livre-ci est tout autre chose. C'est vous qui l'écrivez. Et c'est vous qui le vivez.

Il n'y aurait rien de surprenant à vous voir surgir vous-même, tout à coup, avec vos songes et vos souvenirs, avec vos vies et vos espérances dans les pages de ce livre. On y trouve bien des barbares, des fous, des hommes d'État, des tonneliers, des aubergistes, des conventionnels, des clowns, des bossus, des prostituées, des généraux en chef, des chômeurs — et un nègre. (52)

III.2.G. Médiation et « témoignages transcendants » :

Tout au long de son œuvre, d'Ormesson parsème ses pages d'exemples d'hommes qui, parce qu'ils appartiennent à l'histoire, servent d'indices existentiels témoignant de la présence d'un Créateur. Mais il existe des « personnages historiques » (Douane 283) qui, plus que les autres, changent le monde en délivrant des « messages de transcendance », de véritables « signes » capables d'intégrer et de réfléchir leur propre référent. « Un témoignage transcendantal (ou *message de Transcendance*) est, explique Granier, un *signe* qui, à la communication d'un signifié (dans l'ordre du sens, corrélatif du vrai), adjoint, par enveloppement immédiat, une *thèse existentielle* en vertu de quoi le référent du signe est crédité de l'existence effective. C'est en cela que le témoignage transcendantal assume le rôle d'un « *indice existentiel* », et, à ce titre, peut dissiper le doute existentiel qui, nous l'avons vu, est régulièrement le premier coup d'arrêt à l'inférence métaphysique...» (*Intelligence* 169) La valeur de ces messages métaphysiques accroît avec la présence d'une évidence d'existence pour celui qui les transmet. O et A en discute au-dessus de Venise :

—...Jésus...est un personnage historique. Et Mahomet. Et Bouddha.
Mais avant d'être, l'un ou l'autre, des personnages historiques, ils sont d'abord des hommes qui sont entrés dans le temps et qui ont vécu sur cette Terre.

— Et comment sait-on que le Bouddha a vraiment vécu sur votre Terre ?

— Nous avons des centaines, des milliers, des millions de témoignages...Le Bouddha et Jésus, c'est par le témoignage de ceux qui ont vécu et marché et souffert avec eux que nous connaissons leur existence...On a pu hésiter sur l'existence réelle de Romulus ou de Zoroastre— qu'on appelle aussi Zarathoustra. Mais personne ne doute aujourd'hui de l'existence de Jésus ni de celle du Bouddha...Après tout, ils proposent l'un et l'autre aux hommes en train de souffrir quelque chose qui ressemble à un salut. (283-284)

D'Ormesson souligne donc chez ces « personnages historiques » une intention de communiquer un sens qui n'appartient pas au monde où ils vivent, mais qui renvoie à un au-delà dont ils sont les médiateurs. Ils témoignent à leur tour de l'existence d'un Référent absolu dont ils sont les délégués. Ils semblent répondre au critère mis en place par Granier dans *L'Intelligence Métaphysique* : « si l'on réussit à établir que *les signes sont donnés par ces agents humains qui se déclarent eux-mêmes médiateurs du Transcendant*, on aura affaire à des « messages », et les signes prendront la densité métaphysique de témoignages transcendants. »(170)

En faisant coïncider ces témoignages transcendants avec des communautés croyantes effectives, l'inférence métaphysique reçoit les moyens de réfuter les arguments issus du doute existentiel. D'Ormesson ne cesse d'évoquer les communautés chrétiennes, juives, musulmanes et bouddhistes et de comparer leurs manifestations de foi car, « la communauté croyante, par le témoignage de sa foi, le culte qu'elle célèbre, les rites qu'elle observe, la culture qu'elle dispense, le rayonnement qu'elle exerce, la tradition qu'elle perpétue, est comme la

phénoménalité de la présence divine.»(Granier, *Intelligence*170-171) Mais c'est en transposant ces croyances au niveau du romanesque et en les incorporant dans un cadre fictif que l'image de la Transcendance est rehaussée. Le Juif errant lui-même représente —bien que négativement— deux communautés, la juive et la chrétienne avant de devenir « maître de la loi » bouddhiste et témoigner de l'ombre du Bouddha :

Le Maître de la loi pénétra dans la grotte et s'avança dans l'obscurité. Il heurta bientôt un mur. Aussitôt, ...il recula, se tourna vers l'est et, animé d'une foi profonde, il fit cent salutations. Mais il ne vit rien du tout. Il se reprocha ses fautes, ses erreurs, ses omissions, pleura en poussant de grands cris, s'abandonna à la douleur et, du cœur le plus sincère, se prosternant après chaque strophe, il récita avec dévotion le Srîmâlâ-devi-Simhanâda sûttra et les gâthâ du Bouddha. Après une centaine de prosternations, il vit apparaître sur le mur oriental une lueur, large comme un pot, qui s'éteignit aussitôt. Pénétré de joie et de douleur, il recommença ses prières et ses salutations, et, de nouveau, il aperçut une lumière, de la largeur cette fois d'un bassin qui brilla et s'évanouit en un éclair. Alors, dans un transport d'enthousiasme et d'amour, il jura de ne point quitter la grotte avant d'avoir vu l'ombre de l'Honorable du siècle. (434-435)

L'imagination semble doter l'inférence métaphysique d'un pouvoir enchanteur lui permettant de revivifier le souvenir de la possibilité de communication avec le Transcendant. Pour d'Ormesson, le mysticisme n'est donc pas un moyen

d'« expérimenter » Dieu comme disait Bergson dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*: «...il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu. Nous ne voyons pas, d'ailleurs, comment la philosophie l'aborderait autrement. D'une manière générale, nous estimons qu'un objet qui existe est un objet qui est perçu ou qui pourrait l'être. Il est donc donné dans une expérience, réelle ou possible.»(255) Pour notre écrivain, le mysticisme est plutôt le signe que *Dieu* écoute la prière. Les mystiques en ont témoigné de tout temps. La Kabbale juive, dans l'« histoire des quatre rabbins », offre une illustration du fil par lequel l'homme tient à la grâce de *Dieu* :

L'histoire de l'univers est une histoire de petits bonheurs et de grandes catastrophes ... Heureusement, dans un village obscur, au sein d'une de ces communautés juives..., à l'ombre des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens, des Grecs, des Perses, des Chinois...vivait, entre ses chofar et ses mezzusah, un rabbin très savant et très sage. Il savait ce qu'il fallait faire pour désarmer la Providence et fléchir le Très-Haut. Il fallait se rendre à l'aube dans la forêt sacrée, allumer un feu selon les rites immémoriaux et réciter une prière qu'il connaissait depuis toujours. Il se rendit dans la forêt, il alluma le feu selon les rites, il récita la prière. Et la catastrophe épargna l'humanité...

Il y a quelques mois à peine, par la faute des hommes eux-mêmes, emportés par l'orgueil, une catastrophe sans nom... est sur le

point de fondre sur nous et de faire sauter la planète...Heureusement, veille encore sur les souffrances des hommes et sur les affreux dangers qui ne cessent de les menacer un sage et savant rabbin...Il sait très bien ce qu'il faut faire pour écarter les périls...Malheureusement, la forêt a disparu depuis des siècles, personne ne connaît plus les traditions du feu et, comble de misère, le rabbin, qui vieillit, a oublié la prière. Mais il connaît l'histoire. Et l'histoire, à elle toute seule, suffit à sauver le monde. (*Rapport* 292-295)

III.2.H. Émerveillement et « monde imaginal » :

Décrire l'expérience mystique devient l'expression de l'*émerveillement* devant « ce rêve de Dieu qu'est l'univers. »(50-51) Tout comme l'étonnement pour la *pensée du monde*, l'*émerveillement* est une « disposition métaphysique » (Granier, *Intelligence* 195) qui « permet de contourner les obstacles rationnels, en nous révélant une *expérience* où la pensée trouve de quoi construire une série de *relais transcendants*...À la différence de la raison, qui s'obligerait à un *saltus mortalis* dès qu'elle voudrait inférer *Dieu* à partir du monde, la pensée, parce qu'elle travaille avec des *indices transcendants* et avec le souci de suggérer plus que de démontrer, est en mesure de profiter vraiment des ressources que lui offre l'expérience de l'*émerveillement*. » (195-196) Aussi écrire l'*émerveillement* requiert-il une stratégie discursive inédite qui forcerait les limites de la l'imagination. Seule une incursion dans le « *monde imaginal* »- pour emprunter à Corbin sa traduction du « 'alam al-mithâl » de Sohraverdi- pourrait en communiquer l'intensité. D'Ormesson, désirent porter l'imagination à son degré d'incandescence qui « brûle sans consumer et

illumine sans aveugler » (Fleury 43), puise des visions dans l'imaginaire des platoniciens de Perse, notamment Sohraverdi et son maître Avicenne. Un Orient spirituel (*Ishrâq*) semble occuper une place considérable dans *Le Rapport Gabriel*, où l'« archange empourpré », comme le nomme Sohraverdi, joue son rôle d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il rend visite à l'auteur pour lui demander son aide afin de préparer un rapport sur les hommes en risque d'anéantissement. Gabriel s'efforçait de leur épargner la colère du Tout-Puissant parce qu'il est l'« ange de l'humanité ». Dans « L'alogique du mythe », Durand explique que « ...dans les hiérarchies angéliques, telles que les configure par exemple Avicenne, il y a un archange encore plus « intermédiaire » que les autres, si l'on peut dire, c'est Gabriel (Jabril), L'« ange de l'humanité », situé dans la zone sublunaire de la hiérarchie astro-céleste, ange à la fois de la Révélation divine en ce bas monde (inspirant les prophètes et incarnant en Jésus la « parole » de dieu) et ange de toute connaissance... »(16) Aussi, le départ de l'Ange remplit-il d'Ormesson d'un sentiment de vide :

J'en voulais à Gabriel de descendre sur moi et de venir me troubler dans mon silence et mes souvenirs évanouis. Je lui en voulais maintenant d'être parti...Mes jours avec Gabriel, je les avais vécus comme un rêve. Je vécus comme un rêve ma solitude retrouvée...Le monde me semblait très vide. (382-382)

C'est toujours un ange qui amène Simon Laquedem de *La création du monde*, cet homme moins qu'ordinaire, à la rencontre de Dieu. L'auteur insiste sur la trivialité de ce choix qu'il fait dire au Seigneur : « Simon, tu es un homme parmi les hommes. Et, comme tu le sais, n'importe lequel...J'ai parlé à Abraham, j'ai parlé à Moïse, j'ai

parlé à Mahomet. Et je te parle à toi qui n'es pas digne de délayer leurs sandales » (*Création* 141). L'histoire elle-même offre une grande similarité avec les contes philosophiques ou récits visionnaires d'Avicenne notamment *Hayy Ibn Yaqzan* et *Le récit de l'oiseau*. Ces récits ont pour thème un voyage spirituel de l'Occident de la matière à l'Orient de la philosophie mystique en compagnie de l'ange/guide. L'âme, étrangère dans ce monde, se met sur la voie du Retour, traversant la géographie cosmique, vers la Présence pure de la tradition gnostique. Dans *La Création du Monde*, il s'agit d'une « hiérophistoire » (Fleury 686) conforme à la tradition ismaélienne où l'âme s'envole vers son orient spirituel. Simon Laquedem semble fuir l'« oiseau de passage » (*Création* 112) qu'est la vie, pour s'enfuir dans le monde onirique où il traverse divers états spirituels, entre torture et béatitude, culminant dans la rencontre du Seigneur :

Je me jetais à terre, le front dans la poussière du songe, je me prosternais devant son ombre d'où jaillissait la lumière et devant son absence et je m'écriais en silence :

- Mon Seigneur et mon Dieu !

-Relève-toi, Simon, me disait-il. Je suis ton Seigneur et ton Dieu.

Je me réveillai dans la nuit obscure d'un bonheur indicible. (71)

D'Ormesson amène les lecteurs occidentaux, représentés dans *La Création du Monde* par un groupe d'intellectuels partisans de l'immanence, au monde de l'« événement de l'âme » (Fleury 684) — le « monde imaginal » — qui témoigne de la relation entre l'imagination créatrice et le « non-lieu » spirituel. Aucune vérité religieuse n'est avancée mais tout participe d'un « discours du Transcendant. »

(Granier, *Intelligence* 222) Et, *Dieu* apparaît comme l'ultime corrélat de l'outrepassement égotiste.

Comme l'éclosion de la vérité en métaphysique relève d'une *pensée probable*, elle demeure complexe et vivante. Grâce aux indices existentiels, aux témoignages transcendants et aux expériences mystiques, l'intelligence métaphysique réussit à construire des médiations entre le *moi*, le transréel et son ultime fondement, le Transcendant. Nous ne pouvons que nous rappeler la citation, tirée du *Coran*, que d'Ormesson place en exergue à *Dieu, sa Vie, son Œuvre* : « Dieu dit : Souvenez-vous de moi ; je me souviendrai de vous. » Le souvenir reste pour l'homme la meilleure arme contre l'oubli qui usurpe sa grandeur et le coupe de sa destination. Nous terminons donc par ces mots tirés de l'*Histoire du Juif Errant* :

Quand vous fermez un livre que vous avez aimé, la vie reprend ses droits et Fabrice del Dongo, ou Nane, ou Ulysse, ou Odette de Crécy s'évanouissent dans le passé... Je suis tout le monde. Je suis celui qui marche et qui ne s'arrête jamais... La seule bonne chose à faire de mon ombre,...ce sera d'oublier ma personne qui est sans importance et de *vous souvenir de ce monde qui est aussi le vôtre* et que j'ai tant traversé. Puisque je dois partir et que je vais disparaître, je vous remets à lui. Il n'y a pas de fable ni de légende plus attachante que la vie. *Le plus beau des récits, c'est celui que raconte le monde en se déroulant dans l'histoire*. Il vous vaudra plus de surprises, plus d'effroi, plus de bonheurs aussi que je ne vous en ai jamais donnés. (616-617)

Notes du troisième chapitre

¹ Notons que la relation entre rhétorique et philosophie n'a pas toujours suivi le modèle platonicien. Dans *La Métaphore Vive*, Paul Ricœur explique: « Plutôt donc que de dénoncer la *doxa*—l'opinion—comme inférieure à l'*épistêmê*— à la science, la philosophie peut se proposer d'élaborer une théorie du vraisemblable qui armerait la rhétorique contre ses propres abus, en la dissociant de la sophistique et de l'éristique. Le grand mérite d'Aristote a été d'élaborer ce lien entre le concept rhétorique de persuasion et le concept logique du vraisemblable, et de construire sur ce rapport l'édifice entier d'une rhétorique philosophique.» (17)

² Selon Aristote, il y aurait dix catégories : substance, quantité, qualité, relation, lieu, temps, situation, avoir, agir, pâtir (ou subir). Plus tard, Kant réorganise les catégories en quatre grandes classes: modalité, quantité, qualité et relation.

³ C'est à Émile Durkheim que nous devons la notion de collectif et plus particulièrement le concept de « conscience collective » essentiel à la modernité sociologique. En étudiant les diverses formes de solidarité produites par la division du travail, il arrive à identifier la modernité au processus de différenciation sociale. L'intégration de la société différenciée (moderne) suppose une forme nouvelle d'interdépendance entre les individus. La « solidarité organique » qui la caractérise rompt avec la « solidarité mécanique » de la société indifférenciée (traditionnelle) où règnent des croyances communes inflexibles. Comme la société différenciée se constitue de personnalités individuelles autonomes agissant dans des sphères d'actions librement choisies, « il faut donc que la conscience collective laisse découverte une partie de la conscience individuelle.» (Durkheim 101) Le « *on* » de la

société moderne dépend de ce « système d'organes différents dont chacun a un rôle spécial, et qui sont formés eux-mêmes de particules différenciées. »(157)

⁴ Chez Nietzsche, le « pragmatisme vital » est étroitement lié à son idée d'interprétation qui, en rattachant la Vérité à la *volonté de puissance*, réduit la vérité à la valeur sensible et fait de l'intérêt le moteur de toute connaissance.

⁵ Dans *Le Figaro Magazine* du 19 décembre 1987, d'Ormesson qui a tout fait pour élire Yourcenar à l'Académie Française, écrit « Yourcenar ou l'altitude » où il offre une description de son usage de l'histoire : « Deux chefs-d'œuvre dominant le massif de son œuvre : les Mémoires d'Hadrien et l'Œuvre au noir. Dans l'un et l'autre de ces ouvrages, l'histoire tient la première place. Non pas une histoire romancée, encombrée de draperies et de coups de théâtre. Mais une lente aventure intérieure dans l'aventure collective. Les héros de ses livres sont à l'image de l'auteur : ils sont tendus vers quelque chose qui est bien au-delà de ce bonheur qu'elle ne cultivait pas. Ce qui vient à l'esprit quand on parle de Yourcenar, c'est la grandeur et la hauteur. Marguerite Yourcenar ou l'altitude. » (*Odeur* 185-186)

⁶ Dans *Portrait d'une Voix*, Yourcenar admet même avoir pensé, avant d'y renoncer (heureusement), à se faire offrir un « poignard-à-tuer-le-Moi » symbolique au lieu de l'épée à son élection à l'Académie française.

⁷ Cf. Fumaroli, Marc. *L'État culturel. Essai sur une Religion Moderne*. Paris : De Fallois, 1991.

⁸ La notion de « discours constituants » a été introduite en 1995 par Maingueneau et Cossutta dans un article intitulé « l'analyse des discours constituants ». Il s'agit des discours qui, non seulement, partagent les mêmes

conditions d'émergence et de fonctionnement tout en offrant une similarité au niveau des situations de communication et un recours à certains invariants énonciatifs mais surtout, des discours « en charge de...l'*archéion* d'une collectivité. » (Maingueneau, *Discours littéraire* 47). D'après Maingueneau et Cossutta, « Les discours constitutants mettent en œuvre une même fonction dans la production symbolique d'une société, une fonction que nous pourrions dire d'*archéion*. Ce terme grec, étymon du latin *archivum*, présente une polysémie intéressante pour notre perspective : « Lié à l'archè, "source", "principe", et à partir de là "commandement", "pouvoir", l'*archéion*, c'est le siège de l'autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, mais aussi les archives publiques ». L'*archéion* associe ainsi intimement le travail de fondation dans et par le discours, la détermination d'un lieu associé à un *corps d'énonciateurs consacrés* et une élaboration de la *mémoire*. Dans l'état actuel de notre réflexion sont constitutants essentiellement les discours religieux, scientifique, philosophique, littéraire, juridique. Le discours politique nous semble opérer sur un plan différent, construisant des configurations mouvantes à la confluence des discours constitutants, sur lesquels il s'appuie, et les multiples strates de topoi d'une collectivité. Ces discours constitutants donnent sens aux actes de la collectivité, ils sont les garants des multiples genres de discours. » (112-113)

⁹ Dans son article « Discours philosophique, discours littéraire : Le même et l'autre ? », Cossutta explique que, dans tout texte écrit, « ...le philosophe est l'auteur de son œuvre, au sens plus moderne de producteur et créateur. Il met en scène le jeu de sa propre pensée et peut moduler le rapport qu'il entretient avec elle, comme si la

forme du contenu était faite d'idéalités philosophiques stables et relativement indépendantes de leurs contextualisations discursives.»(13)

¹⁰ Cf. Romilly, Jacqueline de. *La Grandeur de l'Homme au siècle de Périclès*. Paris : De Fallois, 2010.

¹¹ Dans *Le Rapport Gabriel*, d'Ormesson s'acquitte de sa dette envers Caillois et Syme : « À l'ombre de Syme et de Caillois, qui, se dédaignant l'un de l'autre, ne se parlaient jamais, et du tonneau de *Diogène*, je finis par combler, vaille que vaille, quelques-unes des lacunes de ce que Raymond Aron devait appeler plus tard mon « ignorance encyclopédique ». Je voyais les civilisations défiler sous mes yeux. Je me familiarisais avec les méthodes de la préhistoire ou de l'archéologie classique. La linguistique, la littérature comparée, l'histoire des religions, l'orientalisme...me faisaient tourner la tête jusqu'au vertige et nourrissaient une imagination à mi-chemin de la rêverie et de la métaphysique...*La Gloire de L'Empire* a été écrit tout entier à la lueur, pour moi vacillante et pourtant enchanteresse, de la lanterne de *Diogène*. » (240-241)

¹² L'influence de Jean d'Ormesson sur le CIPSH et sur *Diogène* était considérable selon le témoignage de Jean Bingen publié dans la revue *Diogène* en 2005 : « Il faudrait ... décrire le rôle de Jean d'Ormesson à l'intérieur du CIPSH et comme directeur de *Diogène*. La revue qu'il a si longtemps menée à bout de bras avec quelques collaborateurs, a évolué. L'addition de visions hétérogènes d'un problème de fond préconisée par Caillois a fait place à des formules plus souples et des contenus plus variés. *Autour d'un thème ou sans thème du tout, des informations objectives et originales seront assumées par les voix les mieux autorisées, mais en*

étant destinées aux lecteurs qui pratiquent d'autres domaines en sciences humaines ou simplement à ceux qui sont sensibles à toute démarche du savoir. Sous sa direction, une prospection rédactionnelle que seule la richesse de sa formation et de son expérience pouvait réaliser, explique la densité de près de 200 sommaires et la qualité des signatures qu'un demi-siècle de Diogène a mobilisées. Marquée par lui, la tradition de la revue s'est poursuivie après son départ. Pour le CIPSH, que dire du pasteur courtois ... qui menait de sa houlette son comité ou ses assemblées générales en excursion aux quatre coins du monde en récompense du travail qu'il organisait impérialement à l'ombre d'un président délivré de tout souci. Du travail où toutes les présentations de dossier et les conclusions nous étaient dites avec une précision de pensée et une élégance de parole, quelquefois avec quelque ironie ou même un brin de sophistique, qui nous ravissaient... le CIPSH était un beau morceau de Jean d'Ormesson. » (4-5)

¹³ La quatrième de couverture de *Dieu, Sa Vie, Son Œuvre* offre un mode d'emploi significatif: « Il ya beaucoup de façons de lire ce livre. Il peut paraître, successivement et au choix, comme un aperçu de la carrière de Chateaubriand, comme une étude sur Hortense Allart, comme une contribution à la vie et à l'œuvre de Julien Pontarlier. Comme un roman d'aventures, comme un roman policier, comme un roman d'espionnage. Comme une sorte de poème en prose sur les problèmes les plus généraux. Comme une histoire d'amour. Comme une quête des origines, comme une introduction à l'eschatologie. Comme plusieurs autres ouvrages encore et, en fait, comme presque tous, ou plutôt comme tous, que la seule idée de Dieu suffit d'ailleurs largement à couvrir et à justifier. A plusieurs égards et à

l'extrême rigueur, comme une autobiographie, non seulement de l'auteur, ce qui est assez courant, mais, chose plus rare, du lecteur. »

Conclusion

Nous touchons au terme de notre étude. Qu'il nous soit permis de faire le bilan des résultats auxquels nous avons abouti. Nous avons commencé par ce que d'Ormesson place au centre de la vie : le Sens. Car, toute réflexion portant sur la vie semble, inéluctablement, conduire au problème du sens. La requête de sens appelle une spéculation sur la « destination humaine » mais s'achoppe toujours sur l'hypothèque de la *connaissance*. Et, prise en charge par la philosophie moderne, l'investigation du sens aboutit au nihilisme. Des questions s'imposent : Peut-on vraiment cerner et isoler le sens afin d'en faire une représentation abstraite, pure et indépendante des facteurs contextuels et notamment du facteur humain ? Et que faire si tous les essais philosophiques échouent ? Peut-on déclarer l'absence totale de sens lorsque tout nous pousse à nous interroger sur la signification de notre existence ? Le sens s'avère donc problématique d'autant plus que « savoir véritablement, c'est savoir par les causes. » (*Qu'ai-je* 271) Et, c'est là le cœur du problème selon d'Ormesson :

Après tant de tours et de détours...par l'évidence et par la stupeur, après tant d'incertitudes et de contradictions, nous voilà au cœur du problème.

Le cœur du problème, c'est de savoir—ou plutôt de deviner, d'imaginer, de jouer à pile ou face, de décider presque à l'aveugle—si toute vie est absurde ou si le monde a un sens. (*Chose* 258)

En se penchant sur le problème du sens, Jean d'Ormesson conclut la nécessité du retour de l'homme à sa place dans le discours philosophique, c'est-à-dire comme

origine de l'interrogation. Car, selon une perspective rompant avec le nihilisme moderne, la pensée devrait mener à la construction d'une intelligence métaphysique dont le discours s'éloigne de l'activité théorico-spéculative pour devenir celui d'une *singularité vivante* disant son expérience du monde. La pensée philosophique de d'Ormesson se dessine lentement au fil des pages. Il ne fait pas de démonstrations scientifiques et il avoue son aversion pour la dialectique. Sa pensée se concrétise plutôt à travers une *écriture passionnée* du monde.

Voilà pourquoi nous avons décidé de la baptiser « *pensée du monde* » et de procéder à en développer l'image qui fait son apparence graduellement à travers les lignes. Il y avait beaucoup de lignes à lire et à interpréter car notre écrivain possède une grande facilité de parole qui lui permet de remplir des pages et des pages sans peine. Et, il ne cesse de se répéter. Dire toujours la même chose n'est pas traditionnellement signe de génie. Mais, l'écriture de d'Ormesson a un certain charme qui semble inviter le lecteur à se promener parmi les odeurs et les saveurs de son jardin de pensées. C'est son *moi* qui règne sur l'ensemble de la création artistique et nous oblige de regarder de près pour découvrir une nouvelle position philosophique. Ce n'est plus le sujet transcendantal qui parle du haut de sa tour spéculative, mais le *moi* étayé sur son expérience dans le monde, et mieux encore, ce *moi* possède un corps, des désirs et un projet égotiste.

D'Ormesson va à l'encontre de l'hellénisme philosophique qui a tant régenté la pensée occidentale même quand celle-ci décidait de s'en écarter. Bergson l'avait bien souligné : « Je suis bien éloigné de croire que les philosophes grecs nous ont légué la vérité définitive. J'ai même consacré les cent dernières pages de *L'Évolution*

Créatrice à montrer que les principales difficultés théoriques contre lesquelles nous nous débattons aujourd'hui, tiennent à ce que philosophes et savants reviennent encore souvent, sans bien s'en rendre compte, au point de vue des Grecs. Mais, précisément parce que notre esprit est encore imprégné d'hellénisme, nous ne pouvons pas nous dispenser d'étudier la philosophie hellénique. Cela est déjà nécessaire quand on se contente de philosopher à la manière des Grecs. Mais c'est bien plus nécessaire encore quand on veut philosopher autrement.» (*Mélanges* 757) Et, c'est autrement que d'Ormesson décide de penser et de discourir.

Fonder la philosophie comme interprétation égotiste l'oblige de se démarquer de la tradition philosophique. Nous l'avons suivi dans sa création de nouvelles frontières — qui sont loin d'être des cloisons étanches — entre sa pensée et l'héritage occidental dont elle devait recueillir la succession. Il nous a amené aux aurores de la tentation raisonneuse en occident, aux sources mêmes avec les présocratiques, pour descendre le long du fleuve, acceptant tous les méandres qu'il propose dans sa course, jusqu'au nihilisme moderne afin de déclarer que l'être ne devrait plus occuper le centre de la philosophie. La métaphysique s'était faussement employée à penser une ontologie qui l'a conduite à son achèvement. En arborant une tenue scientifique, elle cherchait à arracher au monde le secret, le lien, caché et profond qui l'anime de sens. Elle a fini par accepter « pourtant volontiers l'idée que des règles si strictes sortent du néant et finissent dans le néant, que la vie de ces hommes capables de comprendre l'ordre des choses s'achève par une mort absurde et que cet univers, si sévèrement structuré en chacune de ses composantes, n'ait pas le moindre sens dans sa totalité»(261), remarque d'Ormesson dans *C'est une Chose Étrange à la Fin que le*

Monde. Toutefois, cette acceptation ne signale que l'arrêt de la raison objectivante et de sa logique obsédée par l'abstrait. La « pensée du monde » décide de recouvrer la ligne de continuité cachée qui, au-delà des ruptures, assure la permanence de la philosophie comme essai de compréhension du sens effectué par un *moi* philosophe. Car c'est le *moi*, son œuvre et son histoire, qu'une observation attentive de l'« Odyssée de l'esprit » permet de révéler.

Fonder la philosophie comme interprétation égotiste suggérait une correspondance entre la pensée de d'Ormesson et celle du philosophe Jean Granier. Ce dernier propose dans son *Discours du Monde* de fonder la philosophie comme *Intégralisme* où le *moi* avec ses désirs et ses valeurs essaye d'interpréter non seulement le monde mais aussi son au-delà. Étudier deux nouvelles pensées corrélatives, différentes mais très semblables, l'une relevant de la « philosophie littéraire » et l'autre de la philosophie tout court, nous a introduit dans un monde nouveau où une terminologie inédite est utilisée. Nous avons rencontré trois moments de pensées : *thésis*, *discernement* et *élucidation*. Nous nous sommes familiarisés avec les caractères primordiaux de l'être, à savoir la *Disposition* et ses modalités : *origine*, *écart*, *inhérence-survol* et *rassemblement*. Nous avons appris que l'*exposition* est le principe de contrariété et de finitude qui contraint l'homme à faire l'épreuve de la *discordance*. L'anthropologie égotiste nous a instruits sur les trois égotités principales : *centrement*, *outrépassement* et *scission égotiste*. Ces principes constitutifs du *moi* nous ont éclairé le rôle joué par les valeurs et par le discernement valoriel dans le projet égotiste. Les déterminations conceptualisées de Granier nous

ont donc aidés à comprendre la pensée qui suscite l'écriture chez d'Ormesson, la maintient et l'oriente.

Transposée au romanesque, la « *pensée du monde* » devient vie et dialogue constant avec le lecteur — loin de la « fictivisation » chère à la *mentalité ordinaire* que notre écrivain cherche à apprivoiser en adoptant un *ethos* discursif ambigu et mystificateur. Nous avons essayé de mettre en relief un discours littéraire en continuelle négociation d'identité. Entre philosophie et littérature, il se place sous le signe de la différence afin d'aménager l'espace d'une vraie fidélité à la destination humaine. Nous avons pu suivre le mouvement de la création artistique dans sa reconfiguration de l'imagination. Celle-ci n'est plus considérée comme la faculté de former des images irréelles. Elle regagne son statut de « *compréhension imageante* » (Granier, *Art* 119) au sein de l'entendement humain. Grâce à l'« *inspection synchrétique* »(119), elle permet de comprendre que le sens de la vie réside dans la « marche de l'homme ». La *grandeur* ne peut être trouvée ailleurs. Elle est dans la praxis humaine qui se déploie dans un monde disposé à la recevoir. Pour d'Ormesson, le monde est plus qu'un cadre pour l'activité humaine, il est une « démonstration éclatante » (*Presque Rien* 61) dont le summum est le Temps, cette énigme impénétrable. Écrire la vraie durée devient son rêve qui donne le ton à sa singularité scripturaire et le distingue à la fois de Saint Augustin et de Bergson. Avec la pensée du temps s'ouvrent les portes de la métaphysique qui se montre comme « une attitude, une conduite, un *style*. » (Granier, *Intelligence* 230) La pensée métaphysicienne quitte la spéculation des doctes et se reconnaît dans une praxis du *moi* qui n'est rien d'autre qu'une « vie à sa plus grande intensité d'intelligence »(230)

cautionnée par le garant absolu de toute exigence égotiste : le Transcendant duquel l'homme tient « à la fois son existence et la totalité de ses aptitudes. » (Granier, *Combat* 20) Et ce Transcendant ne tarde pas à accéder au statut de Dieu grâce aux négociations de l'écrivain qui en parle avec effusion.

Nous remarquons toutefois que d'Ormesson s'arrête là où Granier continue pour offrir dans sa philosophie une concordance entre l'interprétation du monde et la religion révélée, notamment le Christianisme. D'Ormesson ne cherche aucune analogie ou « *indice de concordance* » (Granier *Intelligence* 177) entre l'ordre philosophique et l'ordre religieux. Il préfère vivre l'*émerveillement* devant « ce rêve de Dieu qu'est l'univers. » (*Dieu* 50-51) et reste fidèle à l'interprétation égotiste du monde où la philosophie s'éloigne de la tyrannie des systèmes : « ...elle demeure en instance de *reprise*, en suscitant des pensées toujours nouvelles ; il faut l'interroger comme on interroge une *conscience vivante*. » (Granier, *Discours* 135) Aussi, d'Ormesson ne cesse-t-il pas de ramener l'interrogation philosophique à ses sources et de déclarer son *émerveillement* :

C'est une Chose Étrange à la Fin que le Monde(2010)

Glossaire des principaux concepts intégralistes

Centrement : Première égotité principielle selon laquelle le *moi* se montre comme un foyer d'interprétation. Le centrement n'implique aucune idée de fermeture sur soi-même en raison de la capacité du *moi* à s'outrepasser pour devenir « centre absolu en expansion vers l'infini. » (Granier, *Combat* 56)

Contentement : Manifestation affective de la satisfaction ressentie par le *moi* lorsqu'il est reconnu dans sa valeur.

Délégation : Concept selon lequel le *moi* n'est pas *causa sui*. Il ne produit pas sa vie et son être lui est légué. Il tient la totalité de ses aptitudes de l'Intégral dont il devient le mandataire.

Discernement : Deuxième moment dans la *pensée du monde*. Il succède à la *thésis* dans la fondation de la philosophie et indique l'effort par lequel la pensée « découvre...l'ensemble des caractères primordiaux de l'être qui dessine l'horizon du sens à l'intérieur duquel *le monde* devient accessible à l'intelligence, à l'imagination et à l'affectivité de l'homme. » (Granier, *Discours* 85)

Discernement valoriel : L'effort déployé par le *moi* pour comprendre et choisir les valeurs dans lesquelles il désire se reconnaître.

Discordance : Résultat du conflit entre l'illimitation des désirs égotistes et la contrariété dont le *moi* fait l'expérience dans le monde : « la réalité inflige au moi, irrémédiablement, douleurs, déceptions et frustrations, parce qu'il ya, au principe des choses, contrariété entre le libre désir, dans l'irisation de l'imaginaire, et le monde réel, dans le prosaïsme de la force. » (Granier, *Intelligence* 21) C'est l'exposition du moi à la discordance qui le provoque à l'interrogation métaphysique.

Disposition : Caractère primordial de l'être selon lequel notre rapport au monde est celui d'une compréhension immédiate. L'être est disposé à être saisi comme sens par les hommes : « Tiens ! il ya un monde... que nous sommes capables de penser... Et nous sommes en mesure d'en parler. » (D'Ormesson, *Qu'ai-je* 270)

Égotisme : Concept indiquant la présence du *moi* dans le discours philosophique dans la mesure où celui-ci est interprétation imprégnée de l'expérience, des désirs et des projets du philosophe lui-même. Il marque la rupture de la philosophie avec l'illusion du savoir objectif.

Égotité principielle : Élément/principe constitutif du moi. Il existe trois égotités principielles : centrement, outrepassement et scission égotiste.

Étayage : Principe selon lequel le sens ne devient accessible pour l'homme qu'à travers la matière : « Toute existence, ou bien s'identifie à la réalité matérielle, ou bien est étayée sur elle, ou bien encore la gouverne. Ce qui signifie que, pour exister,

un être doit toujours, de quelque manière, manifester cette existence à la faveur de la matérialité.» (Granier, *Intelligence* 121)

Être : Codage permettant l'interprétation/compréhension du sens. L'*être* se distingue du sens et ne se confond pas avec lui. La disposition de l'*être* conditionne la diffusion universelle des multiples facettes du sens et les rend disponibles à la pensée. L'être n'est donc plus l'objet du discours philosophique mais ce qui permet le passage du sens dans la pensée qui en fait un discours. Il est le corrélat de la pensée.

Exposition : Caractère de l'*être* selon lequel l'homme est exposé au sens par l'intermédiaire d'un psychisme étroitement lié à la *corporéité*. Il en résulte une sensibilité au sens dont la compréhension se fait sur le mode de l'*affection*.

Faire-valoir égotiste : Élément capital de l'anthropologie égotiste. Il reflète la manière dont le *moi* retrouve sa légitimité et une justification de son existence. Les modalités du faire-valoir égotiste sont l'assurance de soi, la préoccupation de soi et le souci de soi. Uniquement la dernière engage l'homme dans une quête du sens de sa destination.

Grande décision : Décision qui engage le sens ultime de la destination humaine et tranche l'alternative entre immanentisme et transréalisme.

Indices de concordance : Analogies entre les ordres philosophiques et religieux au sujet du monde et de la destination humaine.

Indices existentiels: Signes manifestes qui indiquent avec probabilité. Ils créent les conditions nécessaires à une inférence vers le transréel. Exemple : La beauté de la nature (paysage, rivière, oiseau, etc.) invite la pensée à réfléchir sur le sens du phénomène tout en incitant l'imagination créatrice à la mise en œuvre de ce sens.

Inducteur formel : La réalité physique de l'œuvre d'art considérée comme interprétation et invitation à l'exploration du *sens*.

Inducteurs valoriels : Médiateurs à travers lesquels les valeurs transparaissent et se manifestent dans le monde. L'inducteur incarne la valeur sans jamais s'identifier à elle. La valeur est « réalisée » à travers de multiples inducteurs : nature, objets, œuvres, conduites, etc.

Inférence : Démarche de la raison pensante capable de remonter des phénomènes aux idées qui les fondent au moyen du transréel.

Inférence métaphysique : Extension de l'interprétation philosophique à une « pensée probable » posant la légitimité d'un Transcendant sans quitter le champ de l'expérience.

Inhérence-survol : Position de l'*être* dans sa relation avec le *tout* ou avec les hommes à cause du phénomène de surimpression-prédominance. Bien que le tout et l'homme dépendent de l'*être* et n'existent que par lui, ce dernier les surplombe et se tient au-dessus de tout rapport avec eux.

Intégral : Le corrélat le plus simple et le plus ample de la pensée orientée par le mot « être ». L'intégral est mis en évidence par la *thésis* comme « référentiel absolu » de la raison pensante.

Intellect fonctionnel : Modalité de l'intelligence concernant la technicité et l'attitude pragmatique. L'inflation de l'intellect fonctionnel, caractéristique de la « mentalité ordinaire », est due à l'aliénation du désir égotiste par un moi-individuel soucieux d'efficacité afin de satisfaire ses aspirations pragmatiques. La science est le domaine qui élève l'intellect fonctionnel au statut de « raison objectivante ».

Intelligence métaphysique : Modalité de l'intelligence concernant la « raison pensante » lorsque celle-ci est ordonnée au discernement valoriel.

Interprétation : Unité originaire de connaissance nécessitant une estimation de valeur sans laquelle appréhender un événement devient impossible. Comme compréhension valorielle, l'interprétation philosophique se trouve indissociable de l'égotisme.

Je-singulier : Principe de subjectivité branché sur le transréel et pourvoyant tout être humain d'une unique singularité interagissant avec le monde. Le je-singulier impose ses choix valoriels au moi-individuel dans le cadre du projet de « faire-valoir égotiste » qui oriente le destin du moi.

Moi-individuel : Principe de particularité rassemblant les aptitudes et les capacités inhérentes au *moi*. Étroitement lié à la corporéité, le moi-individuel est exposé à la contingence et à la facticité. Harcelé par le je-singulier, il se trouve dans l'exigence de délaissier certaines de ses caractéristiques afin de se conformer à l'« accord-avec-soi » qui lui est imposé.

Originaire : Caractère primordial de l'*être* marquant son intériorité fondamentale sur la *thésis*. Il est l'origine du sens et de la pensée qui l'appréhende.

Outrepassement : Deuxième égotité principielle et complément du centrement. L'outrepassement crée une ouverture infinie sur l'Intégral faisant du moi un « centre dynamique en expansion constante. » (Granier, *Combat* 29)

Pensée probable : Interprétation philosophique mobilisant une inférence métaphysique afin de construire une vérité probable autour d'un Transcendant — Dieu.

Praxis : Activité en vue d'un résultat. La praxis est une dimension fondamentale de l'anthropologie égotiste. Elle se rattache au fait que l'homme est un être essentiellement *producteur* de sa vie.

Raison objectivante : Modalité de l'intelligence privilégiant l'abstraction débarrassée des préoccupations individuelles. La raison objectivante règne surtout sur le domaine de la science.

Raison pensante : Modalité de l'intelligence concernant l'activité d'interprétation dans laquelle le *moi* s'engage. Son but serait d'accomplir un projet de vérité basé sur le Sens et sur les valeurs.

Rassemblement : Caractère primordial de l'être. Tout ce qui *est* s'insère dans l'unité rassemblante de l'être. Le « rassemblement » n'implique pas une totalisation.

Récurrence : Caractère de l'*être*. L'*être* est « l'originaire absolu, auquel toute genèse renvoie nécessairement » (Granier, *Combat* 34)

Référentiel absolu: Corrélat de la *thésis*. Par son amplitude et sa simplicité radicales, il signifie tout ce qui *est*.

Référentiel-valeur : La Valeur dans sa forme absolue qui attise le désir du *moi*. « Le référentiel-valeur désigne la valeur comme telle, l'être de la valeur. » (Granier, *Praxis* 207)

Scission égotiste : Troisième égotité principielle. Concept signalant le paradoxe du *moi* dont l'unité fait voir une dualité constitutive intérieure. Le *moi* se décompose en je-singulier et en moi-individuel.

Témoignages transcendants : Indices existentiels servant de témoignages de la présence d'un Transcendant. Par exemple, prophètes et communautés croyantes dont l'existence réelle a été confirmée par des témoins qui ont vécu au même moment historique. Ces indices deviennent « signes » lorsqu'ils transmettent le message du Transcendant : « *les signes sont donnés par des agents humains qui se déclarent eux-mêmes médiateurs du Transcendant*, on aura affaire à des « messages », et les signes prendront la densité métaphysique de *témoignages transcendants* » (Granier, *Intelligence* 170)

Thésis : C'est le premier moment de la pensée où elle apparaît comme compréhension immédiate du référentiel. La pensée est encore pure, loin de toute détermination. Elle est simple penser d'un corrélat qui se manifeste dans le discours par le biais du mot « être ».

Transcendant : Un au-delà du monde manifesté. Il est le « dépassement simultané des existants intramondains et du champ universel où ils se manifestent, interagissent et se transforment. » (Granier, *Intelligence* 20)

Transréel : Concept rassemblant tous les outrepassements du *moi* : imaginaire, valeurs, exigence éthique, projet de vérité etc. Il est le support de la pensée probable et de son inférence métaphysique concernant l'existence d'un garant ultime des désirs du *moi*.

Transréalisme : Position philosophique accordant à l'homme un « fondement » au-delà de toute « origine » strictement naturelle. Pour établir ce fondement métaphysique, la pensée transréaliste mobilise les valeurs et dévoile la « dimension de transréalité » qui complète le « plan du monde » au sein de l'*Intégral*.

Ultime : Dernière limite de la connaissance du point de vue épistémologique.

Valeur : Désir de distinction qui anime le *moi* au point de se traduire en projet de vie. Elle devient la *fin* qui apparaît comme « le mobile affectif et-ou comme le motif rationnel dont la volonté se réclame dans la praxis humaine. » (Granier, *Combat* 93)

Bibliographie

Œuvres de d'Ormesson :

Anthologie :

Et toi mon cœur pourquoi bats-tu. Paris : Robert Laffont, 2003.

Biographie :

Mon Dernier Rêve Sera Pour Vous. Biographie sentimentale de Chateaubriand.
Paris : Jean-Claude Lattès.1982.

Chroniques :

Jean qui Grogne et Jean qui Rit. Paris : Jean-Claude Lattès, 1984.

Odeur du Temps. Paris : Éditions Héloïse d'Ormesson, 2007.

Saveur du Temps. Paris : Éditions Héloïse d'Ormesson, 2009.

Discours :

Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Jean d'Ormesson. Paris : Institut de France, 1974.
L'Académie française. Web. Le 28 octobre 2011.

En collaboration :

Mazarin. Paris : Hachette, 1959

Dans L'Esprit Des Hommes. 25e Anniversaire de L'UNESCO. Paris : Presses
Universitaires de France, 1972.

Entretiens :

Garçon de Quoi Écrire. Entretiens avec François Sureau. Paris : Gallimard, 1989.

Tant que Vous Penserez à Moi. Entretiens avec Emmanuel Berl. Paris : Grasset,
1992.

Essais :

Le Vagabond Qui Passe Sous une Ombrelle Trouée. Paris : Gallimard, 1978.

Une Autre Histoire de la Littérature française I. Paris : Éditions du Nil, 1997.

Une Autre Histoire de la Littérature française II. Paris : Éditions du Nil, 1998.

C'était Bien. Paris : Gallimard. 2002.

Qu'ai-je Donc Fait. Paris : Robert Laffont, 2008.

Iconographie commentée :

Album de Chateaubriand. Paris : Gallimard, 1988.

Préface :

Bammate, Najm oud-Dine. *L'Islam et l'Occident. Dialogues.* Préface de Jean d'Ormesson. Vernon : Destremau/Unesco, 2000.

Recueil :

La Vie ne Suffit pas. Paris : Bouquins, 2007.

Romans :

L'amour est Un Plaisir. Paris : Julliard, 1956.

Du Côté de Chez Jean. Paris : Julliard, 1959.

Un Amour Pour Rien. Paris : Julliard, 1960.

Au Revoir et Merci. Paris : Julliard, 1966.

Les Illusions de la Mer. Paris : Julliard, 1968.

La Gloire de L'Empire. Paris : Gallimard, 1971.

Au Plaisir de Dieu. Paris : Gallimard, 1974.

Dieu, Sa Vie, Son Œuvre. Paris : Gallimard, 1981.

Le Vent du Soir. Paris : Jean-Claude Lattès. 1985.

Tous Les Hommes En Sont Fous. Paris : Jean-Claude Lattès. 1986.

Le Bonheur à San Miniato. Paris : Jean-Claude Lattès. 1987.

Histoire du Juif Errant. Paris : Gallimard, 1991.

La Douane de Mer. Paris : Gallimard, 1994.

Presque Rien sur Presque Tout. Paris : Gallimard, 1996.

Casimir Mène la Grande Vie. Paris : Gallimard, 1997.

Le Rapport Gabriel. Paris : Gallimard, 1999.

Voyez Comme On Danse. Paris : Robert Laffont, 2001.

Une Fête en Larmes. Paris : Robert Laffont, 2005.

La Création du Monde. Paris : Robert Laffont, 2006.

C'est Une Chose Étrange à la Fin que le Monde. Paris : Robert Laffont, 2010.

L'Enfant qui Attendait un Train. Paris : Héloïse d'Ormesson, 2009.

La Conversation. Paris : Héloïse d'Ormesson, 2011.

Ouvrages sur d'Ormesson :

Bingen, Jean. « Jean d'Ormesson et le Conseil international de la philosophie et des sciences humaines ». *Diogène* 211. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.5-8.

Dufay, Philippe. *Jean d'Ormesson*. Paris : Éditions Bartillat, 1997.

Maulnier, Thierry. *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Jean d'Ormesson*. Paris : Institut de France, 1974. L'Académie française. Web. Le 28 octobre 2011.

Ouvrages généraux :

Alain. *Sentiments, Passions et Signes*. Paris : Gallimard, 1958.

Al-Ghazali. *Le critère de l'action*. Traduction de H.Hachem. Paris: Maisonneuve, 1945.

Aron, Raymond. *Les Désillusions du Progrès, essai sur la dialectique de la modernité*. Paris : Calmann- Lévy, 1969.

Attali, Jacques. *Karl Marx ou l'Esprit du Monde*. Paris : Fayard, 2005.

Augustin, Saint. *Œuvres de Saint Augustin. Les Confessions livres VIII-XIII*. Paris : Études augustiniennes, 1992.

Badawi, A. «Influences islamiques sur la littérature française à l'époque classique ». *Studia Islamica* 45. Paris: Maisonneuve & Larose, 1977. 5-25.

Barbaras, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris : Vrin, 2008.

Benoist, Jocelyn. « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de Métaphysique et de Morale* 30. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.21-35.

Bergson, Henri. *L'Évolution Créatrice*. Paris : Félix Alcan, 1908.

------. *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris : Presses Universitaires de France, 1958.

------.*Mélanges*. Textes publiés et annotés par André Robinet. Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

------. *La Pensée et le Mouvant* (1934). Paris : Presses Universitaires de France, 1985.

Blanchot, Maurice. « La pensée et l'exigence de discontinuité » *L'entretien Infini*. Paris : Gallimard, 1969.

------. *L'Attente l'Oubli*(1962).L'Imaginaire. Paris : Gallimard, 2000.

Borges, Jorge Luis. *L'Auteur et Autres Textes*. Paris : Gallimard, 1965.

------.*Le livre de sable*. Paris : Gallimard, 1978.

Boulez, Pierre. *Relevés d'Apprenti*. Paris : Seuil, 1966.

Bouton, Christophe. *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel: De Francfort à Iéna*. Paris : Vrin, 2000.

Bréhier, Emile. « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec » *Etudes de Philosophie Antique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1955.

Breton, André. *Les Pas Perdus* (1924). Paris : Gallimard, 1990.

-----*Le Surréalisme et la Peinture* (1928). Paris : Gallimard, 1965.

Bresson, Vincent. *Condition Humaine et Transréalité. Fonder la Philosophie Selon Jean Granier*. Thèse de doctorat sous la direction de Nannine Charbonnel. Université Marc-Bloch, Strasbourg-II, 2008.

Buican, Denis. *La Révolution de l'Évolution, L'Évolution de l'Évolutionnisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

Caillois, Roger. *L'Homme et le Sacré*. Paris : Gallimard, 1950.

Canguilhem, Georges. *La Connaissance de la Vie*. Paris : Vrin, 1965.

Cauquelin, Anne. *L'art du Lieu commun. Du bon usage de la Doxa*. Paris : Seuil, 1999.

Cavaillès, Jean. *Sur la Logique et la Théorie de la Science*(1947).Paris : Vrin, 1997.

Char, René. *Recherche de la base et du sommet*(1955). Paris : Gallimard, 1971.

Charbonnel, Nanine. *La Tâche Aveugle I: Les Aventures de la Métaphores*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.

-----*La Tâche Aveugle II: L'Important, c'est d'être Propre*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.

- . « Rhétorique et (post)modernité ou l'absence de tout bouquet »
Écrits en l'honneur de Olivier Reboul. Paris : P.U.F., 1992.
- . *La Tâche Aveugle III : Philosophie du Modèle*. Strasbourg :
Presses Universitaires de Strasbourg, 1993.
- . « Lieux communs et métaphores : pour une théorie de leurs
rapports » *Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés*. Paris : Kimé, 1993.
- . « Métaphore et philosophie moderne » *La Métaphore entre
Philosophie et Rhétorique*. Paris : PUF, 1999.
- . *Comment on Paie ses Dettes Quand On a du Génie.
Philosophie de Rousseau I*. Aréopage : Lons-le –Saunier, 2006.
- . *À sa Place. Déposition du Christianisme. Philosophie de
Rousseau II*. Aréopage : Lons-le –Saunier, 2006.
- . *Logiques du Naturel. Philosophie de Rousseau III*. Aréopage :
Lons-le –Saunier, 2006.
- . *Comme un Seul Homme. Corps politique et corps mystique I*.
Aréopage : Lons-le –Saunier, 2010.
- . *Comme un Seul Homme. Corps politique et corps mystique II*.
Aréopage : Lons-le –Saunier, 2010.
- Chateaubriand, François René. *Essais sur les Révolutions. Génie du Christianisme*.
Texte établi, présenté et annoté par Maurice Regard. Paris : Gallimard, 1978.
- Chevalley, Catherine. « La physique quantique et les Grecs » *Nos Grecs et leurs
Modernes. Les Stratégies Contemporaines d'Appropriation de l'Antiquité*.
Paris : Seuil, 1992.
- Corbin, Henri. *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Paris :
Buchet / Chastel, 1981.
- . *Avicenne et Le Récit Visionnaire*. Paris : Verdier, 1999.

Cossutta, Frédéric. « Discours littéraire, discours philosophique: deux formes d'auto-constitution? », *L'Analyse du Discours dans les Etudes Littéraires*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2004.

------. « Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre? », *Rue Descartes* 50. Paris : Presses Universitaires de France, 2005. 6-20.

Deleuze, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris : Presses Universitaires de France, 1968.

----- ; Guattari, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit, 1991.

Derrida, Jacques. *L'Écriture et La Différence*. Paris : Seuil, 1967.

Descombes, Vincent. *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris : Minuit, 1979

Diderot, Denis. « Rêve de d'Alembert » *Œuvres complètes de Diderot* 2. Paris : Garnier Frères, 1875.

Durand, Gilbert. « L'alogique du mythe ». *Cahiers internationaux de symbolisme* 77-79. Mons-Hainaut : CIEPHUM, 1994. 7-24.

Durkheim, Émile. *De la Division du travail Social* (1893). Paris : Presses Universitaires de France, 1986.

Eco, Umberto. *L'Œuvre Ouverte*. Paris : Seuil, 1965.

El Sérafi, Inès Saad. « Les voies de l'anecdotier » *Poétique* 15. Paris : Seuil, 2009. 215-230.

Feuerbach, Ludwig. « Philosophie de l'Avenir » *Manifestes Philosophiques*. Traduction Louis Althusser. Paris : Presses Universitaires de France, 1973

Fleury, Cynthia. *Métaphysique de l'Imagination*. Paris : Éditions d'Écart, 2000.

- Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses*. Paris : Gallimard, 1966.
- . *L'ordre du Discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- Freud, Sigmund. *Trois Essais sur la Théorie de la Sexualité*. Paris : Gallimard, 1962.
- Fumaroli, Marc. *L'État culturel. Essai sur une Religion Moderne*. Paris : De Fallois, 1991.
- Gauchet, Marcel. *Le Désenchantement du Monde. Une Histoire Politique de la Religion*. Paris : Gallimard, 1985.
- . *La Révolution des Droits de l'Homme*. Paris : Gallimard, 1989.
- Gilson, Étienne. *L'Être et l'Essence*. Paris : Vrin, 1994.
- Gouhier, Henri. *La Philosophie et son Histoire*. Paris : Vrin, 1948.
- . *La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin, 1961.
- . *Les Méditations Métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau (1970)*. Paris : Vrin, 1984.
- Granier, Jean. *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.
- . *Le Discours du Monde. Essai sur la Destination de la Philosophie*. Paris : Éditions du Seuil, 1977.
- . « Réflexions sur l'essence de la métaphysique » *Revue de Métaphysique et de Morale* 4. Paris : Armand Colin, 1978. 433-446.
- . *Penser la Praxis*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
- . *Le Désir du Moi*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- . *L'Intelligence métaphysique*. Paris : Éditions du Cerf, 1987.
- . *La Sagesse Artiste*. Paris : Éditions du Cerf, 1991.

- . *Art et Vérité*. Paris : Éditions du Cerf, 1997.
- . *Le Combat du Sens*. Paris: Éditions du Cerf, 2002.
- Greisch, Jean. *Paul Ricœur : L'itinérance du sens*. Grenoble : Million, 2001.
- Gusdorf, Georges. *Mythe et Métaphysique. Introduction à la Philosophie*(1953).
Paris : Flammarion, 1984.
- . *Auto-bio-graphie. Lignes de Vie 2*.Paris : Odile Jacob, 1991.
- Hacking, Ian. *Historical Ontology*. Harvard: Harvard University Press, 2002.
- Hadot, Pierre. *Le Voile d'Isis. Essai sur l'Histoire de l'Idée de Nature*. Paris :
Gallimard, 2004.
- Hegel, Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris :
Aubier, 1953.
- . *La Raison dans l'Histoire*. Paris : 10/18, 1965.
- Heidegger, Martin. *Essais et Conférences*. Paris : Gallimard, 1958.
- Heisenberg, Werner Karl. *Philosophical Problems of Quantum Physics* (1932).
Connecticut: Ox Bow Press, 1979
- . *La Nature dans la Physique Contemporaine*(1949). Paris :
Gallimard, 1962.
- Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*.
Paris : Vrin, 1947.
- .*La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie
Transcendantale*. Paris : Gallimard, 1976.
- Huysmans, Joris-Karl. *À Rebours*. Paris : Charpentier et C^{ie}, 1884.

Hyppolite, Jean. *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*. Paris : Presses Universitaires de France, 1961.

------. *Figures de la Pensée Philosophique I*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971.

------. *Figures de la Pensée Philosophique II*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971.

Jaspers, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa Philosophie*. Paris : Gallimard, 1961.

Kant, Emmanuel. *Critique de la Faculté de Juger*. Traduction et introduction d'Alexis Philonenko. Paris : Vrin, 1993.

------. *Critique de la Raison Pure*. Paris : Presses Universitaires de France, 1963.

Kristeva, Julia. "Objet, complément, dialectique" *Critique* 285. Paris : Minuit, 1971. 99-131.

Lavigne, Jean-François. *Accéder au transcendantal? Réduction et Idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*. Paris : Vrin, 2009.

Lejeune, Philippe. *Le Pacte Autobiographique*. Paris : Seuil, 1975.

Lévi-Strauss, Claude; Eribon, Didier. *De Près et de Loin*. Paris : Odile Jacob, 1988.

Luther, Martin. *Œuvres*. Genève : Labor et Fides, 1985. Tome XII.

Macherey, Pierre. *À Quoi Pense la Littérature?* Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

Magnard, Pierre. *Pascal ou L'Art de la Digression*. Paris : Ellipses, 1997.

Maingueneau, Dominique. *Genèses du Discours*. Liège: Mardaga, 1984.

- Nouvelles Tendances en Analyse du Discours*. Paris : Hachette, 1987.
- L'Analyse du Discours. Introduction aux Lectures de l'Archive*. Paris : Hachette, 1991.
- . Le Contexte de l'Œuvre Littéraire*. Paris: Dunod, 1993.
- . « Argumentation et analyse du discours (Réflexions à partir de la seconde Provinciale) », L'Année Sociologique* 44. Paris : Presses Universitaires de France, 1994. 263-279.
- ; Cossutta, Frédéric. « L'analyse des discours constituants », *Langages* 117. Paris: Armand Colin, 1995.112-125.
- . Dictionnaire d'Analyse du Discours* (en collaboration avec Patrick Charaudeau). Paris : Seuil, 2002.
- . Le Discours Littéraire. Paratopie et Scène d'Énonciation*. Paris : Armand Colin, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *Sur la Théologie Blanche de Descartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981.
- Maritain, Jacques. *Humanisme Intégral*. Paris : Fernand Aubier, 1936.
- Martuccelli, Danilo. *Sociologies de la Modernité. L'Itinéraire du XXe Siècle*. Paris : Gallimard, 1999.
- Marx, Karl. *Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel*(1841). Traduction M. Simon. Paris : Aubier Montaigne, 1971.
- Matiussi, Laurent. *Fictions de l'Ipséité. Essai sur L'Invention Narrative de Soi*. Genève : Droz, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice. *La Structure du Comportement*(1942). Paris : Presses universitaires de France, 1960.
- . Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1945.
- . L'Œil et l'Esprit*(1960). Paris : Gallimard, 1964.

- Meschonnic, Henri. *Modernité Modernité*. Lagrasse : Verdier, 1988.
- Meyer, Michel. *Langage et littérature. Essai sur le sens*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- Milhaud-Cappe, Danielle. *Freud et le Mouvement de Pédagogie Psychanalytique 1908-1937*. Paris : Vrin, 2007.
- Monod, Jacques. *Le Hasard et la Nécessité*. Paris : Seuil, 1970.
- Nabert, Jean. *Essai sur le Mal*. Paris : Presses universitaires de France, 1955.
- *Le Désir de Dieu*. Paris : Aubier-Montaigne, 1966.
- Nietzsche, Friedrich. *La Naissance de la Philosophie à l'Époque de la Tragédie Grecque*. Paris : Gallimard, 1938.
- *Ecce Homo*. Traduction Alexandre Vialatte. Paris : Gallimard, 1942.
- *La Généalogie de la Morale*. Traduction Henri Albert. Paris : Mercure de France, 1948.
- *Le Gai Savoir*. Paris: Gallimard, 1967.
- *Ainsi Parlait Zarathoustra*. Traduction Geneviève Bianquis. Paris : Aubier, 1968.
- *La Volonté de Puissance I*. Traduction Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1995.
- *La Volonté de Puissance II*. Traduction Geneviève Bianquis. Paris : Gallimard, 1995.
- Novalis. *Henri d'Ofterdingen*. Paris : Société du Mercure de France, 1908.
- Pascal, Blaise. *Œuvres Complètes II*. Paris : Éditions de la Pléiade, 2000.

- Patočka, Jan. *Le Monde Naturel et le Mouvement de l'Existence Humaine*. Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Paveau, Marie-Anne. *Les prédiscours: Sens, mémoire, cognition*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, 2006.
- Platon. *La République. Livres I-X*. Traduction du grec ancien par Émile Chambry. Paris : Gallimard, 1992.
- Porée, Jérôme. *La Philosophie à L'Épreuve du Mal. Pour une Phénoménologie de la Souffrance*. Paris : Vrin, 1993.
- Poulette, Claude. *Sartre ou les Aventures du Sujet. Essai sur les Paradoxes de L'Identité dans L'Œuvre Philosophique du Premier Sartre*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- Ramnoux, Clémence. *Héraclite ou l'Homme entre les Choses et les Mots*. Paris : Les Belles Lettres, 1968.
- . « Une philosophie nouvelle : le « *Discours du Monde* » » *Revue de Métaphysique et de Morale* 4. Paris : Armand Colin, 1978. 406-415.
- Renan, Ernest. *Dialogues et Fragments Philosophiques*. Paris : Calmann-Lévy, 1876.
- Renaut, Alain. *Sartre, le Dernier Philosophe*. Paris : Grasset, 1993.
- Reverdy, Pierre. *Risques et Périls*. Paris : Gallimard, 1930.
- . *Sources du Vent* précédé de *La Balle au Bond*. Paris : Gallimard, 1971.
- Ricœur, Paul. *La Métaphore Vive*. Paris : Seuil, 1975.
- . *Temps et Récit I*. Paris : Seuil, 1983.
- . *Temps et Récit II*. Paris: Seuil, 1984.
- . *Soi-même Comme un Autre*. Paris : Seuil, 1990.

Romilly, Jacqueline de. *La Grandeur de l'Homme au siècle de Périclès*. Paris : De Fallois, 2010.

Rousseau, Jean-Jacques. *Émile, ou de L'Éducation* (1762). Paris : Garnier-Flammarion, 1966.

Sartre, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris : Nagel, 1946.

----- . *Plaidoyer pour les Intellectuels*. Paris : Gallimard, 1972.

Sassi, Maria Michela. « La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition » *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique ?* Pas-de-Calais : Presses universitaires du Septentrion, 2002. 55-81

Schopenhauer, Arthur. *Le Monde comme Volonté et Comme Représentation*. Paris : Presses universitaires de France, 1966.

Spengler, Oswald. *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle I. Forme et réalité*. Paris : Gallimard, 2007.

----- . *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle II. Perspectives de l'histoire universelle*. Paris : Gallimard, 2007.

Spinoza, Baruch. *Éthique*. Traduction Robert Misrahi. Paris : Editions de l'éclat, 2005.

Valéry, Paul. *Cahiers*. Fac-similé en 29 tomes (1957-1961). Paris : Editions du CNRS, 1972.

Weil, Simone. *La Pesanteur et la Grâce*. Paris : Plon, 1951.

Wunenburger, Jean-Jacques. « La créativité imaginative, le paradigme autopoïétique (E.Kant, G. Bachelard, H.Corbin) » *Imagination, Imaginaire, Imaginal*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.

Yourcenar, Marguerite. *Le Temps, Ce Grand Sculpteur*. Paris : Gallimard, 1983.

-----*Portrait d'une Voix*. Entretiens réunis, présentés et annotés par
Maurice Delcroix. Paris : Gallimard, 2002.