

## Qu'est-ce que commencer ?

S'entretenant avec son maître de musique et son maître à danser, M. Jourdain qui est en train de leur faire part de son embarras devant l'ampleur et la diversité des programmes que requiert sa nouvelle éducation, leur déclare : « Outre le maître d'armes, j'ai arrêté encore un maître de philosophie qui doit commencer ce matin. » On notera que parmi ces professeurs arrêtés, celui de philosophie ne vient qu'en dernier. Mais tout arrive, et même si c'est à la fin, le philosophe à son tour commence, et commence par se demander par quoi justement commencer. « Par où, demande-t-il à M. Jourdain, par où vous plaît-il que nous commencions ? Voulez-vous que je vous apprenne la logique ? » Et lorsque M. Jourdain aura constaté son identique aversion à l'écart des principales rubriques de la philosophie – qu'elle a été vite la leçon, à peine commencée, à peine finie ! En bourgeois soucieux de ne pas gaspiller son argent, car il faut utiliser tout ce qu'on a acheté, M. Jourdain ordonnera au maître infortuné de lui apprendre l'orthographe, ce dont celui-ci du reste s'acquittera fort mal.

Cette scène comporte de multiples leçons, leçons dont M. Jourdain n'est pas malheureusement le seul à faire les frais. Il est vrai que la philosophie entend compenser son retard chronologique, elle, la science qu'on enseigne et qu'on apprend après les autres, par une priorité logique, par une antériorité de droit. La philosophie tirerait sa préséance, en effet, de ces fondements mêmes dont elle seule traite. Il lui incomberait donc d'instituer, de valider ces sciences qui utilisent un savoir et des pouvoirs dont elles ne maîtrisent pas l'origine. La *prima philosophia* se voudra ainsi -traditionnellement- science des premières causes et des principes. Telle est la prétention, l'ambition unitaire, totalitaire de la philosophie. Et si tout est logiquement contenu dans les principes, si, les principes posés, il ne reste plus qu'à déduire, il en résulte que le premier mot de la philosophie ne sera réellement premier qu'à la condition d'être aussi souvent dernier, il en résulte que la philosophie ne peut commencer qu'en finissant. D'entrée, elle est totale.

C'est pourquoi tandis que la science accepte modestement de progresser par retouches, révisions, dans la continuation d'une œuvre nécessairement collective, tout philosophe ne se propose rien de moins que d'achever la philosophie. « Quant au philosophe, écrit Kant dans l'*Anthropologie*, on ne peut absolument pas le considérer comme un ouvrier qui prend part à l'édifice des sciences, c'est la simple idée d'une personne qui se donne pour objet tout le savoir ; et

l'on ne peut pas faire usage de ce nom au pluriel ; il ne peut s'employer qu'au singulier parce que nommer des philosophes, ce serait indiquer une pluralité de ce qui est cependant unité absolue. » L'absolu, pour la philosophie, c'est d'abord celui de son initiative.

Au reste, parler d'origine et parler d'absolu, n'est-ce pas la même chose ? « Je pris un jour la résolution, écrit Descartes dans la première partie du *Discours*, d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir le chemin que je devais suivre. » Et Spinoza emploie la même expression pour désigner l'acte philosophique « Je résolus enfin, dit-il au début du *De Emendatione*, de chercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable. » Animé par son souci de radicalité, tout vrai philosophe décide donc de faire table rase du passé, de lui porter, comme Platon en avait le premier donné l'exemple, une main parricide.

Mais la philosophie survit au philosophe qui voulait l'arrêter à lui. Elle recommence toujours, montrant par là qu'elle ne commence jamais. Car ce qu'un philosophe n'accorde pas à un autre philosophe, ce n'est point la légitimité de telle conséquence, la justesse de telle déduction, ce sont les débuts mêmes où sa réflexion avait cru pouvoir s'assurer. Spinoza reproche à Descartes d'avoir commencé par un doute infructueux qui d'entrée lui a fait manquer l'ordre vrai, celui par quoi toute vérité s'extrait de celle qui les contient toutes, c'est-à-dire de cette notion de substance en quoi est toute chose et par quoi elle est conçue. Aussi *l'Ethique* commencera-t-elle par Dieu ; elle ne déduira pas Dieu, selon la fausse route cartésienne, mais elle ne cessera de déduire à partir de Dieu. Mais c'est précisément, à son tour, de sa conception de la substance que Leibniz fera grief à Spinoza. Tout se passe donc comme si c'était le destin de toute philosophie que de commencer par la faute qui l'instaure.

Plus gravement encore, c'est non pas telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même, si l'on en croit Heidegger, qui n'aurait dû sa naissance qu'à une erreur, comme si naître, pour elle, ce ne pouvait être que naître mal. Alors, en effet, que les pré-socratiques vivaient comme à bout portant la vérité, dans la lumière de cet être qui était la terre natale, la demeure du logos, c'est pourquoi, disait Héraclite, ce n'est pas moi qu'il faut écouter, c'est le logos qui parle en moi, et Parménide déclare aussi au début de son poème : La divinité me prit par la main, elle me dit... Avec Platon la philosophie s'est constituée, comme recherche et comme critique, c'est-à-dire comme exercice de discernement. Si en Platon la philosophie commence, c'est en doutant de l'apparence, en séparant le sensible et l'intelligible, en refusant de se laisser abuser par l'émerveillement de l'illusion. Il n'y aura plus dès lors de vérité que celle que j'avalise, que

je ratifie. La vérité, dès lors qu'elle s'inscrit dans un problème de la vérité, devient affaire d'*orthothès*, c'est-à-dire de justesse, d'adéquation entre ce que je pense et ce qui est. Mais dès lors aussi, l'unité de l'être, qui était pour les pré-socratiques *alèthéia* c'est-à-dire dévoilement, découverte, cette unité se brise, (...) dans la malveillance philosophique... (cf Nietzsche), elle se casse en deux morceaux, dont l'un appartient au connaissant et l'autre au connu. Cette scission ne se comblera plus. La philosophie est condamnée à se déchirer interminablement entre des idéalismes s'efforçant de loger le vrai dans le seul connaissant et des réalismes qui tentent au contraire de le récupérer au profit du seul connu, chacun d'eux se retournant dans l'autre.

L'identité s'est donc rompue, qui éblouissait les pré-socratiques, de l'être et de l'apparaître. L'être ne se manifeste plus dans la gloire de l'apparaître, il se retire de la disgrâce de l'apparence, toujours derrière, au-delà. La rançon de la méfiance platonicienne, d'où la philosophie est née, c'est que la philosophie désormais se tiendra trop loin de l'être, comme au demeurant les pré-socratiques s'en tenaient trop près. Car, observons-le au passage, ce serait mécomprendre l'intention de Heidegger que de définir sa philosophie comme un retour aux pré-socratiques, comme s'il suffisait de biffer d'un trait de plume toute l'histoire de la philosophie, comme si la vérité était quelque chose qu'il faudrait remettre en place comme un vase. La pensée pré-socratique, dit Heidegger, était pleine de soi comme d'une énigme, et si cette aube était sans ombres, c'est aussi parce que le soleil ne s'était pas encore levé dans le ciel. « À l'aube profonde, écrit Heidegger, du déploiement de son être, la pensée ne connaît pas le concept. »

Du commencement la philosophie, parce qu'elle se veut elle-même commencement, subirait donc toutes les contradictions. Et tout d'abord, quand on commence, ou bien ce n'est pas sérieux, c'était simplement pour voir, pour passer le temps, pour faire, comme on dit, quelque chose, comme on fait trempette au bord de la mer, ou bien c'est pour ne pas simplement commencer. Le véritable commencement n'est de toute évidence que le début d'un acte qui ne s'achèvera pas avec lui. D'un commencement on attend qu'il ait des suites, et même et surtout qu'il mène à un terme, à un accomplissement.

Commencer, c'est donc beaucoup plus que commencer. Dans l'idée de commencement la notion semble se déborder elle-même. Comme dit le proverbe, n'a pas fait qui commence. Aussi la langue distingue-t-elle entre commencer à, qui se rapporte à une action qu'on ne réalise encore qu'imparfaitement, et commencer de, qui désigne

une conduite qui aura de la durée. Faute de quoi, l'homme qui commence de parler ne ferait que comme l'enfant qui commence à parler. Mais, pour jeter le doute dans sa belle assurance, dans son pas cartésien, le philosophe qui commence est-il sûr de commencer de, ne se bornera-t-il pas à commencer à ?... De même qu'on juge de l'arbre à ses fruits, de l'intention à son exécution, n'est-ce pas à la fin seulement qu'on peut savoir si on a bien commencé ? En sorte que, contradictoirement, la vérité du commencement n'appartiendrait jamais au commencement lui-même, la vérité du commencement ne saurait être elle-même une vérité commençante.

N'est-ce pas là résumée l'énigme de l'histoire ? Si un fait n'est historique que par l'importance des conséquences qu'il aura, nul ne peut jamais savoir si l'événement intense, bouleversant qu'il vit est un fait historique. Si avec lui c'est une ère qui commence, bref si c'est une émeute, comme Louis XVI le demandait à son ministre, ou comme son ministre lui répondait, si c'est une révolution. Il n'y a pas d'histoire du présent, il n'y a pas de coïncidence entre la réalité et sa vérité, c'est pourquoi la nécessité de l'événement, il n'est jamais possible de la ressentir que dans la contingence, ce qui faisait dire à Marx que c'est le propre de la raison que de s'éprouver toujours d'abord comme sentiment, ce qui permettait déjà à Hegel de définir la philosophie comme le monde renversé. Dire que la philosophie c'est le monde renversé, (la chambre noire, l'idéologie) c'est prendre acte, chez Hegel, sans aucune intention péjorative, que le mouvement de la réflexion va toujours à contre-courant du mouvement réel de la temporalité, c'est pourquoi la raison remonte le temps que la vie a descendu pour que l'esprit en prenne possession, c'est pourquoi l'oiseau de Minerve s'envole comme on sait à la tombée de la nuit, et c'est ce décalage entre la réalité toujours vivante et la vérité toujours rétrospective et funèbre qui chez Hegel offre son jeu au mouvement dialectique, qui ne serait sinon qu'un défilé, une succession héraclitéenne, et c'est pourquoi avec Hegel la philosophie ne commence qu'à la fin de la philosophie. Mais n'était-ce pas simplement reculer et différer l'aporie, comme une ménagère qui dans une pièce close ne pourrait de son balai que repousser la poussière d'un coin de la salle à l'autre ? Car si la philosophie commence à la fin, aussi est-ce, comme dit Hegel, un cercle -pour savoir qu'elle commence il faudrait maintenant être sûr qu'elle a fini, être sûr que la philosophie s'arrêtera avec Hegel de même que l'histoire s'interrompra sous les coups de canon de la bataille d'Iéna.

Mais, comme la fin n'accomplit le commencement qu'en le niant, en lui étant infidèle, en le trahissant - d'où cette tristesse que l'on éprouve toujours à terminer une œuvre - il faut, disait le peintre

Degas, avoir la modestie de finir - d'où l'amertume que nous notions une fois à ne plus trouver dans le plaisir de la découverte la joie de la recherche - comme la fin détruit le commencement, ne pourrait-on pas dire que le commencement refuse la fin, qu'il y a dans le commencement lui-même quelque chose qui lui interdit d'aller au-delà de soi, par quoi il s'empêche et se compromet.

Et telle serait là encore la fâcheuse condition de ce commencement qu'est la philosophie, condition sur quoi un auteur comme Lequier avait fait porter l'essentiel de sa réflexion, dans une œuvre inachevée parce qu'elle s'est découverte à elle-même comme inachevable, et qui s'intitulait : « Recherche de la première vérité. » (Lequier (1814-1862) philosophe breton, têtu, intransigeant, catholique farouche — sa fiancée épouvantée le quitta — on peut comparer avec Kierkegaard, il est comme un précurseur de l'existentialisme, peu connu pour s'être trompé de siècle. Polytechnicien, comme Renouvier, comme Auguste Comte, (/scientificité), désireux d'apporter à la philosophie une rigueur mathématique. Son problème, son drame : celui du commencement : cf. la feuille de charmille. Cf. la prédestination. Comment la concilier avec la liberté ? Chef-d'œuvre cartésien de Dieu, il nous a créés libres, il nous a créés créants, il pouvait ne faire de nous que des créatures, il a fait des créateurs. Mais notre liberté est-elle compatible avec la prescience divine ? Si Dieu sait tout d'avance, tout est déterminé. Tout est fini, et l'homme ne peut commencer. Tout commencement ne serait donc qu'une comédie qu'on se jouerait. « Quel scandale ! s'écriait Lequier, l'homme délibère et Dieu attendrait pour savoir. » Cf. le dialogue entre le prédestiné et le réprouvé. Deux moines à qui Dieu est apparu, le bon sera - est damné, le méchant sera - est sauvé. Et Lequier en est devenu fou. Cf. sa mort. Nager. Longtemps. Défi, provocation) Lequier donc, dans son ouvrage, se heurte d'emblée à la difficulté suivante, où tout commencement philosophique semble se paralyser : comment acquérir une première vérité, avant d'avoir défini la vérité. Trouver une vérité suppose que l'on sache déjà ce qu'est le vrai. Faute de le savoir, et tout dès lors serait résolu, l'on est condamné à ne pas cesser de le chercher.

Mais n'est-ce pas du même coup atteindre la solution, au moment où l'on s'en croyait le plus éloigné ? Si penser, c'est chercher à savoir, et si cette recherche, dans le non-savoir où elle se développe, semble ne pas même savoir par où commencer, c'est précisément qu'il faut commencer par déterminer ce qui rend possible cette recherche elle-même. Il convient de partir de cette recherche, qui est le fait premier, et par rapport à quoi le doute cartésien n'est encore que second, puisque ne doute que celui qui a entrepris de chercher.

Ici se découvre que le fait de la recherche implique celui de la liberté. Si le vrai s'imposait à nous, nous n'aurions nul besoin de le chercher. Ne l'ayant pas cherché, nous ne le trouverions pas non plus. La première vérité ne suit donc pas la recherche, elle la précède parce qu'elle la fonde. La première vérité, c'est celle qui me permet de me mettre en route vers la vérité. Seulement, cette liberté qui pose la pensée ne peut pas, ce serait contradictoire, être, au cours de cette route, être déposée par la pensée. Il est impossible que la pensée conclue par la négation de la pensée.

Autrement dit, non seulement la liberté ne relève dans son être d'aucune nécessité, vouloir prouver la liberté ce serait la faire dépendre de la nécessité, non seulement il n'est qu'un acte de liberté pour établir la liberté, je suis libre d'être libre, mais encore cette même liberté empêche qu'aucune nécessité soit pour nous absolument nécessaire. Toute vérité demeure facultative, hypothétique, dès lors qu'elle est soumise à une adhésion qu'elle n'aura jamais le pouvoir de forcer, de contraindre. Bref, cette première vérité dont nous attendions tant, c'est elle ironiquement dont l'obtention nous interdit celle de toutes les autres.

Philosophiquement, l'aporie est donc au début, et elle porte sur le début lui-même de la philosophie. Ce qu'on pourrait montrer encore d'une dernière manière. On sait qu'en Platon le premier problème que pose la philosophie, c'est celui de l'accession à elle. Comment devenir philosophe, c'est-à-dire comment dans le devenir se soustraire au devenir ? Si le rôle de la philosophie est de conduire l'âme d'un état de non vérité à un état de vérité, cela suppose que se produise dans l'âme un devenir de la vérité, c'est dire un devenir de ce qui exclut le devenir, puisqu'il n'y a de vérité que de ce qui échappe au temps. Le *Ménon* postulait, à cette fin, un état intermédiaire d'opinion droite, extrêmement embarrassant et dont le *Théétète* refusera le compromis, puisque ce dialogue se termine par la réfutation de l'ultime définition proposée de la science : l'opinion droite, suivie de sa justification, c'est-à-dire l'opinion vraie accompagnée de raison. (*doxa alèthès meta logou*).

C'était la solution que suggérait Théétète, se rappelant, dit-il, cela lui était jusque-là sorti de la mémoire, avoir entendu là dessus quelqu'un un jour dire quelque chose. Ce quelqu'un, c'était Socrate lui-même, qui, dans le *Ménon*, avait émis l'idée que l'opinion qui, laissée à elle-même, est faible, capricieuse, toujours prête à céder la place à une autre, se stabilise, en revanche, et devient science, lorsqu'elle est fortifiée et comme assujettie, enchaînée par le raisonnement.

Or voici que le Socrate du *Théétète* met en pièces sa propre thèse. Qu'est-ce en effet que cette raison que l'on évoque en alléguant que la science est l'opinion vraie accompagnée de raison ? Socrate fait plusieurs hypothèses - trois exactement - dont nous ne retiendrons ici que la dernière. Cette raison, c'est la différence – *diaphora* - qui assure de distinguer chaque objet d'un autre. N'est-ce pas le propre de toute science que de nous permettre de discerner les choses dont elle traite ? De savoir procéder à ces divisions dans quoi est expert le dialecticien, rendant à chaque genre ce qui lui appartient et différenciant le genre des espèces auxquelles il donne lieu. Seulement, d'établir des différences, n'était-ce pas déjà le cas de l'opinion droite ? Si elle ne distinguait pas Théétète de Théodore ni de Socrate, elle serait incapable de dire de Théétète quelque chose de vrai, ni même du reste quelque chose de faux, elle ne pourrait rien en dire. Par conséquent, si l'opinion était déjà différence, la nouvelle raison qui s'y ajoute n'apporte en fait rien d'original, et l'on n'a fait qu'aboutir à cette définition grotesque : la science, c'est l'opinion doublée de l'opinion, c'est l'opinion se prêtant main-forte à elle-même.

Et si l'on répond que pas une seconde on n'avait l'intention de proposer une thèse aussi ridicule, que ce que l'on voulait dire bien plutôt, c'est que cette nouvelle raison n'était pas opinion, mais connaissance, science de la différence, alors il faut avouer qu'on s'est borné à baptiser la difficulté et qu'on s'est contenté de déclarer que la science, c'était l'opinion accompagnée de la science vraie, de celle de la différence, que la science, c'était l'opinion plus la science. Dans tous les cas, on n'a rencontré aucun passage qui achemine de l'opinion à la science, c'est-à-dire qui donne à la philosophie licence de commencer. La réponse à l'aporie, à laquelle la fin du *Théétète* ne concède nul espoir, on la trouverait, comme le dit Paul Ricœur, au milieu du dialogue, c'est le célèbre portrait qui y est brossé du philosophe, portrait tel qu'il ne peut y en avoir de plus amer, de plus pessimiste. Tandis que le sophiste est à l'aise dans ce monde-ci, toujours présent aux premières places, toujours demandé, toujours sollicité, comblé de faveurs, car il est l'homme des solutions faciles, comme le politique, des solutions qui ne font qu'éluider les problèmes, le philosophe est au contraire, comme dit encore Ricœur commentant Platon, l'homme de la patience, du long détour. Mais du même coup il est de trop dans les affaires humaines, il passe pour un bon à rien, pour une face à claquer. Et cette situation durera autant que la vie elle-même, car, dit Socrate, il est impossible, Théodore, que le mal disparaisse.

Le succès de la vie, c'est donc l'échec de la philosophie ; et le succès de la philosophie ne pourra être que l'échec de la vie, c'est-à-dire de cette vie qui n'en est pas une. Et c'est pourquoi, comme il est dit dans le *Phédon*, philosopher, c'est mourir, et être mort. Car seule la mort rend la philosophie possible. Seule, délivrant l'âme du sensible et de l'opinion, elle permet, dans son passage qui n'en est pas un, dans ce mouvement immobile qu'est le mourir, de réaliser la philosophie, c'est-à-dire d'atteindre la *théoria*, la contemplation, l'extase. Ce n'était pas un hasard si tout au long du *Phédon*, depuis le départ, se véhiculait une réflexion sur les contraires, et particulièrement sur ces deux contraires que sont commencer et finir. Le *Phédon* est aussi un traité du commencement. Et comme la vie engendre la mort, réciproquement pour qu'il y ait équilibre, la mort doit engendrer la vie, car entre deux contraires quels qu'ils soient, il y a toujours double génération, double passage. D'où Héraclite concluait déjà : « C'est une même chose que ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui est endormi, ce qui est jeune et ce qui est vieux. Car par le changement ceci est cela, et cela de nouveau par le changement est ceci. » Ainsi qui commence finit mais qui finit commence. Et tel était bien le sens du « bon courage » que Socrate, au début du *Phédon*, souhaitait à ses disciples, et qu'il ne fallait pas prendre à la légère, comme si Socrate s'était contenté débonnairement de taper sur des épaules ou de serrer quelques mains ; ce bon courage, c'était celui que demande le beau risque. C'était pour commencer d'avoir le courage d'accepter de finir. Et cela s'appelle l'héroïsme.

Mais si la philosophie entend se soustraire à ce tragique, à cet extrémisme, comme Platon lui-même à partir de *la République* le lui enseigne, il lui incombe de régler cette question du commencement dans quoi elle est tout entière prise, de dénouer les apories qui viennent de s'accumuler. Sur ce commencement qui se révèle aussi nécessaire qu'impossible, tant il est vrai – Cf. les antinomies kantienne - que dans la pensée de toute limite la raison trouve elle-même sa limite. Alors non seulement Achille ne dépassera jamais la Tortue, mais, en vertu de l'argument zénonien de la flèche, il ne se mettra même jamais en route. « Si une chose, dit Zénon, (Aristote. *Physique* VI ou XI) ne peut être qu'en repos ou en mouvement ; si elle est en repos lorsqu'elle occupe un espace égal à son volume ; et si une chose lancée occupe à chaque instant un espace égal à son volume, il s'ensuit qu'une flèche lancée est immobile.

Et l'histoire rapporte que Diodore, philosophe mégarique, disciple de Zénon, aurait reçu du médecin Hérophile qu'il venait consulter la réponse suivante : « Vous n'avez aucunement besoin de

mon aide, car votre épaule n'a pu se démettre ni là où elle était, car tant qu'elle est restée à sa place, elle n'était pas démise, ni à plus forte raison, d'après vos principes, là où elle n'était pas ; donc elle n'est pas démise du tout. » Si la philosophie se révèle donc inapte à rendre compte de son propre commencement, si ce que la philosophie sait le plus mal c'est son commencement, alors il ne manquera pas de Monsieur Jourdain pour transformer, reconvertir (la reconversion, c'est la conversion revue et corrigée par la technocratie - parodie) le philosophe en professeur d'orthographe, où, si l'on préfère, de linguistique.

Commencer, là ne se mesure-t-il toute la prétention humaine ? Commencer, selon la formule de Lequier que vous avez souvent citée, c'est un grand mot, et parce que c'est d'abord une grande chose. D'où la solennité dont l'homme entoure ses commencements, les rites dont il les pare, rites de présentation, d'inauguration, d'intronisation, d'initiation. Si l'homme est l'animal démuné d'instinct, ce que la nature ne lui a pas d'avance enseigné, c'est aux autres hommes qu'il incombe de le lui apprendre. L'homme est l'animal qui doit être initié. Tel est le rôle des cérémonies qui au cours de sa vie accompagnent chacun de ses commencements et des sacrements dont depuis le baptême le protège la religion. Initier, c'est convier, accueillir, accepter parmi soi. Cette envergure sociale, collective, du commencement est marquée par l'étymologie de la notion que certains d'entre vous ont rappelée. Commencer, c'est *cum initiare*. Cela ne se fait qu'en commun. L'homme est d'abord commencé par l'homme, et telle est bien l'origine de la religion, le culte des morts par les vivants, de ceux qui ont commencé par ceux qui continuent. Commencer, s'est consacrer. Le commencement ne semble-t-il donc pas l'acte le plus important, celui qu'il ne faut surtout pas manquer, car y a-t-il quelque chose de pire que de rater ses débuts, que de rater son entrée en scène ? Entrer en scène, cela ne suppose-t-il pas toute une mise en scène, les trois coups, le lever du rideau ? C'est le moment du destin. Du sacré, le commencement possède l'ambivalence, à la fois prestigieux et redoutable, fascinant et terrible. Quelle inquiétude que de se dire qu'en commençant un acte on va mettre, apporter dans le monde quelque chose qui n'y était pas.

« C'est, note Renouvier, chose étrangement singulière et faite pour effrayer le regard que le pouvoir de produire un phénomène instantané, nouveau, sans liaison nécessaire avec l'ordre éternel des choses. » Ce pouvoir, Dieu lui-même ne l'aurait pas en partage. Car s'il est vrai que Dieu est exempté de l'impureté de commencer, il ne lui appartient pas non plus, selon Spinoza, de commencer quoi que ce soit, car cela aurait été la preuve qu'il manquait de quelque chose,

ce qui par définition est impossible. En outre, s'il y a des commencements dans le temps, on ne saurait concevoir un commencement du temps lui-même. Se demander quand le temps a commencé revient contradictoirement à faire débiter le temps dans le temps, oubliant que la priorité du commencement suppose quelque chose qui le précédait, par rapport à quoi il apporte du nouveau, en sorte que l'extrémisme révolutionnaire lui-même ne peut ignorer que pour que rien ne soit plus comme avant il faut précisément un avant. Pour une fois, il semble que le principe de raison suffisante se retourne contre son divin manipulateur. Il n'y a pas de raison que Dieu ait créé le monde mille ans plus tôt ou mille ans plus tard.

À quoi, il est vrai, Leibniz rétorque que la question ne supporte pas de réponse parce qu'elle est tout simplement inintelligible. Le monde actuel et le monde que l'on suppose étant deux indiscernables, puisque le temps n'est rien d'autre que l'ordre de succession des phénomènes, on demande donc pourquoi Dieu a choisi une chose de préférence à elle-même, ce qui n'a aucun sens. L'ennui, c'est que l'argument se fonde sur une stricte idéalité du temps - posé comme simple ordre de succession -, en sorte que l'énigme du commencement ne s'évanouit qu'à la condition d'avoir déréalisé le temps tout entier. Seul peut donc commencer un être qui, ce n'est pas le cas de Dieu, se trouve en situation. On ne commence quoi que ce soit qu'à l'intérieur d'un état de choses que l'on se propose précisément de changer. Commencer, c'est donc d'une certaine manière continuer. Et son propre commencement achève de mettre son auteur en situation par rapport à lui puisqu'il lui faut à présent en tenir compte, puisqu'il ne peut plus l'effacer.

De là, on peut le signaler au passage, une nouvelle aporie pour la philosophie. Le projet de radicalité, en effet, est forcément un projet second. L'entreprise cartésienne du refus des préjugés suppose l'existence de préjugés, le désir husserlien de commencer pour de bon ne pouvait naître au début de la philosophie, quand elle était pourtant à son commencement, seuls des yeux anciens peuvent vouloir se faire un regard neuf, en sorte que la phénoménologie était comme condamnée par la logique même de sa constitution, par les conditions de son avènement, à venir trop tard dans une philosophie trop vieille.

Si seul peut commencer un être qui est en situation, seul, en revanche, un être qui a été commencé serait capable, inversement, de commencer lui-même, seul du créé pourrait être créant. Tout homme a commencé par naître, c'est-à-dire qu'il ne s'est pas commencé lui-même. L'existence, c'est ce que nul n'est capable de se donner à soi, elle est reçue, passive, et n'est-ce pas le paradoxe de la date de naissance que ce soit la date personnelle dont on se souvient le mieux

alors que nul ne se rappelle rien de son contenu. En ce sens, plus que la mort encore, la naissance est bien la marque de cette contingence dont mon corps exprime la nécessité. Car l'homme peut rêver de transformer sa mort en un acte de liberté, l'homme peut à la rigueur mourir sa mort, la rendre transitive, et peut-être est-ce ce que certains réussissent de mieux dans leur vie, leur mort, mais s'il y a, à la rigueur, de belles morts, nul n'a jamais vu une belle naissance.

Mais cette origine humiliante — « C'est étrange, disait Lautréamont, on m'a dit que j'étais le fils de l'homme et de la femme, je croyais être bien davantage » —, cette origine humiliante, l'homme peut la compenser, la racheter par les innovations dont il aurait le pouvoir. Et n'est-ce pas, en Descartes, le vœu de la philosophie que de construire de toutes pièces un âge de raison où l'homme se donnera, évanouis l'enfance et ses préjugés, et ses contraintes, une nouvelle origine, où enfin il naîtra adulte ? Ne devoir son être qu'à soi, tenir de soi ses propres fondements, n'est-ce pas aussi l'exigence que formule l'homme de la mentalité moderne, toujours enclin à ne voir dans ce qui relève du passé qu'un insupportable esclavage, esclavage dont le sur-moi freudien, qui a mis le nouveau sous la dépendance de l'ancien, composerait l'exacte figure. Ce serait donc comme un rêve de l'homme que de défaire tout ce par quoi il a été fait, comme le mythe d'Œdipe le signifierait. Si, en effet, commencer réellement, tout commencer de ses commencements suppose que l'on se soit rendu maître du temps, Œdipe est bien l'homme requis pour cette œuvre, puisqu'il a percé les énigmes que lui proposait le sphinx et qui toutes se rapportaient au temps. Quelles sont les deux sœurs dont chacune est la fille de l'autre ? Et Œdipe répond : c'est la clarté de la Nuit et c'est la clarté du Jour. On peut donc, suivant une suggestion d'un auteur contemporain, Jean Brun, déchiffrer le destin d'Œdipe à la grille suivante : Œdipe, c'est l'homme qui a tenté de vaincre le temps, ce temps qui interdit à nos commencements d'être absolus. En épousant sa mère, en fécondant, comme dit Sophocle, le sein dont il était sorti, en revenant comme époux là d'où il était parti enfant, il refait en sens inverse le chemin de sa naissance. Œdipe est parvenu à mettre tout sens dessus dessous dans la demeure du temps, puisque ses fils sont également ses frères et qu'il est devenu à lui-même son propre père. Mais il n'y avait là qu'une apparence qui pouvait abuser les hommes, mais non pas le temps lui-même, et Sophocle fait dire par le chœur à Œdipe reconnu coupable : « Le temps qui voit tout t'a malgré toi découvert. »

Être découvert, c'est être obligé de fuir, de changer de place. Mais où trouver un repos dans le temps ? Où pouvoir y marquer un repère ? Où y désigner une origine, comme on plante un drapeau,

comme on clôture un champ, comme on dit qu'ici mes terres commencent ? Bref, quelle vanité à vouloir assigner un début qui ne soit pas une suite ! J'ai commencé, voilà ce que nul homme n'aurait le droit de dire, et c'est pourquoi il n'y aurait pas de notion précisément plus confuse, plus incertaine que celle du droit, par quoi les hommes essaient de déterminer la prérogative d'une origine, d'une priorité : le premier, dit Rousseau, qui a dit : ceci est à moi, comme si l'on ne pouvait avoir quoi que ce soit qui n'ait été dérobé à autrui, comme si tout commencement n'était pas une usurpation ; comme si, pour parler métaphysiquement, le faire du commencer pouvait oublier l'être qu'il présuppose toujours, puisque, nous l'avons déjà analysé, le cogito cartésien lui-même, cette initiative, cette auto-production qui pourrait se croire absolue, loin, malgré l'apparence, d'inaugurer l'être par la pensée, est comme la reconnaissance, au contraire, de l'inscription de la pensée dans l'être, car, et c'est Descartes qui le dit lui-même : « Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. » Le temps de l'imparfait, par quoi le passé se présente au temps comme déjà une continuation, par quoi le passé renvoie toujours à du passé, exprime bien cette précession du temps par lui-même, de quoi il tire tout son être.

C'est pourquoi, comme dans la parole mythique, non pas au commencement fut, mais au commencement était. En ce sens, la pensée primitive se comporte déjà comme une raison diligente, toujours attentive à retourner tout commencement aux origines qu'il tenterait en vain d'oblitérer. Ainsi les mythes nous apprennent qu'avant le début de l'histoire il y avait eu une histoire, quelque cataclysme, quelque guerre des dieux, quelque dérélliction. Un mythe bantou assure que Dieu, après avoir créé l'homme, ne s'est plus occupé de lui.

Ainsi le mythe transfère le mal de l'existence, le mal qu'est l'existence à un mal d'avant l'existence ; il nous enseigne que quand tout commence, tout est déjà fini. Le malheur, n'est-ce pas de ne pouvoir assigner au mal une origine ? N'est-ce point ce que ressent au plus profond de soi la conscience coupable ? Car l'homme voudrait trouver un début à sa faute, pouvoir dire : c'est alors que tout a commencé. Telle est l'illusion où s'alimentent tant de remords qui ne sont jamais que des regrets. Ah ! Si je n'avais pas commis ce malencontreux faux pas, qui a entraîné toute cette chute et cette faute, qui m'a souillé à jamais. Cet homme donnerait tout pour être en mesure de revenir en arrière, quand il était encore pur, innocent, quand l'irréparable n'avait pas été perpétré, à ce bienheureux instant

t qui a précédé, mais juste d'une fraction de seconde, le funeste instant t'.

À Rousseau également, pourtant si clairvoyant en ce qui touche au mal, il arrivera d'indiquer des commencements. Nous lisons dans les *Confessions*. « Là fut le terme de ma sérénité enfantine. », « Ce fut ici mon premier mouvement de vanité bien marqué. » Mais Rousseau doit en convenir : on ne fait jamais sa part au déjà. Déjà, c'était toujours déjà. Plus une conscience s'aiguise, se rend lucide, mieux elle discerne qu'il n'y a pas de fois pour la première fois. Avouons-le : « Il faut, dit Rousseau, que, malgré l'éducation la plus honnête, j'eusse eu un grand penchant à dégénérer. » Car enfin, cette bonne nature, d'où s'est si promptement tirée une si mauvaise histoire, n'est-il pas troublant qu'elle ait pu aussi facilement être troublée ? Avouer, confesser, ce serait donc toujours remonter plus haut ? Mais à vouloir toujours reculer l'origine, ne tombe-t-on pas encore dans une conduite de mauvaise foi ? La mauvaise foi, ce serait exactement d'attribuer à un acte ce qui est imputable à un être.

Comme nous en avertit Schopenhauer, ma responsabilité engage en apparence ce que je fais, en réalité ce que je suis. C'est pourquoi il y a un remords, qui pour aussi térébrant, cuisant qu'il soit, n'en reste pas moins très superficiel. Ce remords est bien doublement fautif, puisqu'il est une faute sur notre propre faute. L'homme du remords qui voudrait, comme nous l'avons vu, revenir au bienheureux instant t ne voit pas qu'un tel souhait, s'il était exaucé, ne lui servirait de rien, puisque à l'instant t, étant dans les mêmes dispositions qu'il était naguère, il ne pourrait que commettre la faute de l'instant t'. Qu'on lui accorde donc une nouvelle chance, et il ne pourra que recommencer. Et tel est bien le sens du mythe où s'achève la *République*, celui d'Er le Pamphylien.

Er a vu les âmes, avant de naître, réunies dans une plaine où elles allaient choisir le lot de leur destinée future. Et elles en avaient d'autant plus les moyens qu'elles avaient déjà vécu, qu'elles étaient en mesure de bénéficier, de profiter de leur expérience antérieure. Et Er a vu le tyran qui se plaignait de ses misères, de ses malheurs passés, de cette contradiction qu'avait été sa vie, choisir à nouveau une âme de tyran. Et c'est pourtant le même homme qui plus tard maudira le sort et accusera un destin extérieur. Et c'est toujours la même erreur qui revient à vouloir changer ses actes sans s'apercevoir qu'il faut d'abord transformer son être. Si tout choix nous exprime, si la liberté, comme dit Bergson, consiste en un certain rapport entre moi et moi-même, alors ce que je choisis, c'est ce que j'avais déjà choisi.

Quel est le philosophe qui sur les rapports de l'acte et de l'être construit une théorie tout à fait analogue à celle de Platon ? Kant. Opposition entre caractère intelligible (nouménal) et caractère empirique. Empiriquement, tous mes actes sont déterminés, on peut les expliquer causalement, j'ai fait ceci parce que j'avais fait cela, etc. C'est une dissolution de responsabilité. Nul alors ne serait méchant. Le remords deviendrait absurde. Une seule solution : poser que nos actes, sur le plan empirique, sont l'effet dans le temps d'un caractère, d'une manière d'être qui échappe au temps, qui s'est constituée intemporellement. L'illusion serait donc bien dans tous les cas de s'imaginer que le temps fasse quoi que ce soit à l'affaire. Le temps ne serait jamais que l'alibi, l'ailleurs toujours ailleurs où se réfugie notre incompréhension.

C'est pourquoi on ne confondra pas une narration avec une explication. D'énoncer comment les choses se sont produites ne renseignera jamais sur la logique de leur processus. Aussi d'emblée, par un geste souverain, Rousseau enlève-t-il l'histoire à l'historicité, fondant par là, comme Lévi-Strauss l'en remerciera, toute sociologie vraie. « Commençons, dit Rousseau dans le *deuxième Discours* - et ce commencement congédie tout commencement -, commençons par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question. Il ne faut pas, précise Rousseau, prendre les recherches dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet pour des vérités historiques. » Que veut dire Rousseau ? Que plus important que de déterminer comment les choses se sont passées est de savoir comment il leur a été donné licence de se passer. L'histoire, selon Rousseau, est née de hasards.

« Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants. » La nature a été inclémente. En langage sartrien, l'histoire est le produit de la rareté. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce ne sont que des accidents. On peut en imaginer d'autres. L'essentiel, c'est de comprendre comment ces accidents ont pu nous être essentiels, pourquoi ces circonstances n'étaient pas purement extérieures, c'est-à-dire en quoi dans la nature de l'homme s'ouvrait déjà la possibilité d'une histoire, la possibilité d'une transformation occasionnelle, en quoi donc la nature de l'homme le disposait à n'être assujéti à l'éternité d'aucune nature. Ainsi, ce n'est pas dans l'histoire pour Rousseau qu'est la clef de l'histoire. Sur les commencements historiques il sera toujours possible de débattre indéfiniment. Et par exemple quel est le peuple qui le premier a commencé d'attaquer l'autre ? Chacun toujours se renvoie la balle, comme l'enfant qui dit à sa mère : ce n'est pas moi, c'est lui qui a commencé. Cette histoire, que Valéry appelait le plus dangereux produit que l'intellect ait jamais élaboré, c'en serait également le plus puéril. Voilà pourquoi

toute datation est arbitraire, artificielle. Voilà pourquoi toute vraie science élimine de son champ conceptuel la contingence, la facticité des commencements.

S'il fallait en effet se laisser intimider par la question toujours comminatoire du commencement, le biologiste aurait dû jeter par-dessus bord les certitudes de l'évolutionnisme, puisque pour qu'un organe naisse viable il semble qu'il doive naître complet. Au reste, si on devait se laisser prendre aux mirages du commencement, c'est la vie elle-même qui deviendrait impensable, puisque selon le (...) célèbre, avant l'oiseau il fallait l'œuf, mais avant l'œuf il fallait l'oiseau.

Et comment, pour prendre un autre exemple, le psychologue rendrait-il compte de la formation d'une habitude, s'il ne passait outre à l'énigme creuse du commencer, puisque l'habitude ne semble engendrer la disposition, comme le remarquait Aristote, qu'à la condition que la disposition ait engendré d'abord l'habitude. Comment devenir cithariste si on n'a pas commencé à jouer de la cithare, mais comment jouer de la cithare, si l'on n'est pas déjà quelque peu cithariste ? Comme le commente Jankélévitch, il faut bien se conduire pour devenir bon, mais il faut être déjà bon pour avoir une bonne conduite.

On n'en sortirait pas. Et tel est bien le cercle en effet où nous enferme la logique. Mais disons plutôt que la question du commencement est étrangère à la logique. La logique la rend incongrue, oiseuse. Toute structure logique a pour idéal de former un système de permutations tel que par quelque élément qu'on le prenne, l'ensemble soit totalement restitué. Ainsi le même but peut être atteint par des chemins différents sans que le point d'arrivée soit modifié par l'itinéraire parcouru. C'est pourquoi, loin que la structure soit constituée par une genèse, elle rend compte des genèses qui prétendaient l'expliquer. Est-ce le point qui engendre la ligne, la ligne étant ce qui réunit deux points, est-ce par la ligne qu'il faut commencer, le point étant l'intersection de deux lignes, voilà un faux problème que l'axiomaticien écarte. Il suffira de poser qu'un  $x$  est déterminé par  $2 y$ .

Seulement, dans l'histoire des sciences, l'axiomaticien se conduit toujours un peu comme un voleur. Il remporte des triomphes sans avoir eu besoin de livrer bataille. Une mathématique ne s'axiomatise que lorsqu'elle est constituée. S'il n'y a pas de commencement dans la logique, n'est-ce pas tout simplement qu'il n'y a pas de commencement par la logique ? Toute logique est rétrospective. Le logicisme prend la réalité à rebours. Ignorant ce que Hegel appelait l'effectivité de la pensée, coupant l'idée du

mouvement qui la suscite, il fait de la pensée le produit de ses propres produits. Et si l'historicisme dissout l'œuvre dans l'auteur - ce que Proust reprochait à Saint Beuve (le critique, un concierge. Mais qui a bien connu l'auteur...) -, un certain structuralisme dissout l'auteur dans l'œuvre. L'auteur, à tout le mieux, n'est plus que l'obstacle de l'œuvre, par le temps qu'il a mis à écrire ce qui n'a pas besoin du temps pour s'expliquer, de même que le mathématicien est obligé de compter successivement des nombres que nul délai ne sépare, car il n'y a pas de durée qui logiquement s'intercale entre 1 et 2.

Si le logicisme était le vrai, toute initiative ne serait qu'un leurre, toute invention qu'une imposture, tout génie qu'un mensonge. Et c'est ainsi que pour ce logicien qu'était Leibniz, en vertu de la loi dite d'inessence – *predicatum inest subjecto* - toute monade déroule dans le temps - expliquer, c'est dérouler - ce qui est contenu intemporellement dans sa notion, car la nature d'une substance individuelle est comparable à la loi d'une série mathématique qui enveloppe le progrès indéfini de ses termes. Dès lors plus d'imprévisible, plus de coup de théâtre, plus de miracle. Qui aurait pu déplier tous les replis de la monade qu'était César aurait dès son enfance découvert le passage du Rubicon. Avant de l'aborder un jour, César avait déjà franchi le Rubicon.

Nier le commencement, c'est donc nier la liberté. Il est vrai qu'il est toujours possible, un acte étant fait, de lui trouver les motifs qui l'ont déterminé. Mais, comme toute logique, cette détermination ne vient jamais qu'après coup. C'est parce que l'acte est accompli que je lui trouve des causes, mais jamais, ces mêmes causes étant données, on ne pourra en extraire l'acte auquel elles sont dites aboutir, et c'est pourquoi tout historien ne peut arranger le passé qu'à partir du présent. C'est le passé qui donne sa réalité au présent. C'est le présent qui donne son intelligibilité au passé. Et du reste, tant la logique a de ressources, aurai-je accompli un autre acte, et j'aurai toujours dans mon passé de quoi aussi l'expliquer de manière satisfaisante. La limite de la raison logicienne, c'est paradoxalement d'avoir toujours raison. Or une raison qui a toujours une raison est un semblant de raison, une raison qui ne s'est pas limitée, disciplinée, installée dans le champ de sa validité. C'est là une des parties les plus solides de l'analyse bergsonienne : on manque la liberté, on l'escamote, on la nie *a priori*, dès lors qu'on voudrait contradictoirement la localiser dans le temps. Car l'on transforme du même coup ce temps en de l'espace, ou, ce qui revient au même, en du passé.

On se demande, en effet, si l'acte qui vient de s'accomplir était réellement libre, mais maintenant la liberté du trajet s'est tout entière inscrite dans la nécessité de son tracé, et si je suis allé de A en B, le

tenant du déterminisme sera irréfutable s'il déclare que c'est parce que je ne pouvais pas ne pas y aller. Mais comment s'étonner, puisqu'on s'est mis en dehors de l'acte, de ne plus être capable d'y retrouver son initiative ? Il en est de la liberté comme du commencement : on ne saurait les considérer de l'extérieur, on n'y assiste pas du dehors, et les témoins arrivent toujours trop tôt ou trop tard car on n'est jamais le contemporain d'une origine. Car nul, comme R. en a douloureusement pris acte, n'embrassera l'aube d'été.

Mais de même que notre liberté nous devient une étrangère, dès lors que nous nous détachons de ce que nous sommes, dès lors que le *je* se traite comme un *il*, ainsi quand je me demande ce que *je* - c'est-à-dire *il* va faire, quand pour vouloir j'attends indéfiniment de vouloir, de même donc que nous n'avons qu'une façon de connaître notre liberté, c'est de la faire, qu'une façon de savoir si nous voulons, c'est de vouloir, de même le verbe commencer ne se conjugue qu'au présent. Le commencement, c'est bien une présentation. Commencer, c'est s'y mettre. Aussi, bien des obscurités se dissiperont si à l'erreur du commencement comme état à se représenter, inassignable — pas de commencement dans les choses, c'est pourquoi pour l'historien, ce faux témoin, ce témoin du dehors, hors du temps, rien n'a jamais commencé car tout a toujours commencé. Commencer n'est plus qu'un miracle impossible quand nous voulons le repérer dans quelque état, autant dire alors, observe Stuart Mill, que le lever du soleil est impossible, parce que s'il était possible, il devrait avoir lieu ou bien tandis que le soleil est au-dessous de l'horizon, ou bien tandis qu'il est déjà sur l'horizon — nous substituons la vérité du commencement comme acte.

Voulant établir qu'il n'y a de ligne droite pour nous que si nous la traçons, c'est-à-dire que toute image spatiale est le produit d'un schématisme temporel, Kant écrit dans l'*Analytique* « La représentation des parties précède nécessairement celle du tout. Je ne puis me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tracer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties d'un point à un autre. » Il est vrai que cette ligne, je ne peux, comme dit Kant, que la tracer successivement, mais dès que je la trace elle est aussitôt droite, elle ne va pas attendre pour être droite que je l'aie entièrement tracée, car alors je ne saurais jamais si elle était vraiment droite, il faudrait pour cela que je puisse la prolonger jusqu'à l'infini. En ce sens tout commencement ne serait bien qu'un début, quand on fait ses débuts on n'est pas sûr qu'ils auront une suite ; début, le commencement qui ne sait de quoi il est le commencement, qui s'expose à tous les avatars de l'extériorité. Mais il n'en va pas de même de cette ligne droite. Dès son origine, sitôt

que je la trace, elle est absolument droite. Et une partie quelconque de la droite, même infime, est aussi droite que la droite tout entière. C'est que cette droite est telle par la volonté qui la trace, une, comme elle.

On comprendra alors que la vertu, c'est-à-dire l'*arété*, l'acte excellent, l'acte qui trouve en lui-même sa propre suffisance, celui qu'il n'y a besoin que de vouloir pour faire, car qui pourrait bien m'en empêcher ? Et vouloir, n'est-ce pas la seule chose du monde qu'un homme puisse sans réserve ? On comprendra donc que cet acte qui est parfait dès lors que je l'inaugure, qui n'a rien à craindre du temps puisqu'il le trace, cet acte qui sera toujours égal à lui-même, les stoïciens l'aient appelé l'action droite. Nous n'avons pas ici affaire à un début qui s'affaisse ensuite en une morne continuation dans l'ennui de laquelle s'est dissipée l'allégresse du départ, ce n'est pas du nouveau toujours menacé d'être de l'ancien, c'est le même geste, indivisible, c'est, toujours décisif, le même commencement, le même élan, toujours neuf, comme cette droite que je ne cesse de susciter, car elle retomberait au néant si ma volonté ne la soutenait plus, et cette vertu — c'est-à-dire cette excellence qui consiste à vouloir toutes les fois ce que j'ai voulu une fois, en sorte que ce que j'ai voulu et qui n'est plus, loin de se terminer commence, commence avec ce que je veux —, Descartes la nomme constance. Au début, toujours relatif à ce qui le précède et à ce qui le suit, au début, qui, comme l'instant dès lors qu'on le sépare de la conscience, qu'on le prive de son instance, n'est plus qu'un avortement, s'oppose bien, comme son contraire, le commencement où se désigne pour nous l'absolu.

Confondent donc le commencement avec un début, ceux qui prennent le commencer pour une simple formalité, une mise en route, un démarrage, le coup d'envoi protocolaire d'un match de football, après quoi précisément commencent réellement, enfin, les affaires sérieuses. Pour ceux-là le commencement ne se situe donc jamais au commencement. Commencer, ce sera pour plus tard. Et n'est-il pas vrai qu'on a toujours le temps, tout le temps devant soi ? Et que ce qui est commencé, il est loisible toujours de le recommencer ? Commencer, ce ne serait ainsi qu'un coup pour rien, tout le commencement est séparé, par toute l'épaisseur du temps, d'une fin sans cesse à venir. Tel est le style de la frivolité, au regard de quoi préluder reste encore la manière la plus fine d'éluder. Le frivole diffère, remet à plus tard. Le frivole, qui est métaphysicien, refuse d'engager, de compromettre dans la ponctualité éphémère d'un instant l'infinité temporelle. Et comme le temps n'est et ne sera toujours fait que d'une suite d'instant, d'instant dont chacun meurt quand l'autre naît, d'instant qui ne composent le temps que pour

mieux le décomposer, l'homme de la frivolité finit par se perdre dans l'existentiel, par se réfugier, comme l'esthéticien selon Kierkegaard, dans l'unique instant, c'est-à-dire dans cette (coupure) où le temps semble se briser, faute d'avoir jamais rencontré l'essentiel dans le temps.

Mais cet essentiel, dont aucun moment du temps ne saurait se prévaloir, n'est-il pas comme répandu et diffusé tout au long du temps, dans l'uniformité indistincte, dans la coulée homogène de sa durée ? Toute la valeur d'une conduite résiderait dès lors dans sa poursuite, dans son exécution. L'homme du sérieux, l'homme du stade éthique, Kierkegaard l'a bien défini comme l'homme de la continuation. Rien n'est agréé par lui s'il ne se présente comme un labeur, comme une tâche qui tire toute sa valeur de sa durée, de son interminable perpétuation. C'est l'homme de la fidélité à une promesse, de la responsabilité envers un passé. Dans responsabilité, il y a réponse. La question est toujours seconde par rapport à ce dont il lui faut répondre. L'homme moral, c'est celui qui fait de la durée une trame, un tissu, une chaîne, une obligation. La continuation prend valeur absolue. Qu'importe mon commencement, pourvu que je le continue. Qu'importe ce que j'ai voulu, pourvu que je m'astreigne à le vouloir encore. Ainsi je te serai fidèle, non point parce que je t'aime, car cela serait trop facile, mais parce que je t'ai aimé, et je te serai d'autant plus fidèle, ma vertu sera d'autant plus méritoire que je ne t'aime plus. Ainsi le commencement s'oblitére dans la continuation ; il ne lui servait que de prétexte. L'intervalle, voilà l'unique réalité. Il n'est de fondation que par l'usage. Cf. Pascal. Ce qui rend justes une loi, une institution, qui ne l'étaient jamais à leur origine, c'est leur longévité, car c'est la coutume qui fait le droit et non pas le droit qui fait la coutume. Ainsi les animaux moraux du bestiaire nietzschéen, le chameau, l'âne, qui disent toujours oui à tout ce qui dit non, transportent opiniâtrement, inlassablement leur fardeau, sans se rappeler qui le leur a posé sur le dos. « Sitôt chargé, dit Zarathoustra du chameau, il se hâte vers le désert. » Et désert est ce qu'on ne cessera de traverser. Désert l'oubli de la fin lié à celui du commencement. Et, comme, nous l'avons vu, il y a un sérieux de la futilité, il y a ainsi toute une futilité du sérieux.

Vrai commencement, au contraire, celui qui restaure sans cesse son acte inaugural, celui qui porte en soi le gage de sa réitération, à la façon du cogito cartésien, lequel n'est vrai une fois que pour être vrai toutes les fois. Vrai commencement donc, non pas celui que l'on répète, car si l'on avait bien commencé, commencé pour de bon, on n'aurait pas besoin de recommencer, car tout recommencement est miné par la contradiction de son projet, toujours piètre, toujours laid,

au sens où toute copie est laide. De là que les recommencements historiques ne sont jamais que parodiques, car s'il est vrai, comme le dit Hegel, que tout grand événement a toujours lieu deux fois, Hegel ajoute que la première fois, c'était une tragédie, la seconde, ce sera une farce. Non point donc le vrai commencement celui que l'on répète, mais celui qui est capable de *se répéter*, de se répéter comme commencement, comme décision, celui qui n'est le même qu'à la condition de ne jamais l'être. Celui, comme le vrai souvenir qui ne se garde qu'à la condition de ne pas être conservé tel quel. Être égal à soi, n'est-ce pas ne jamais s'imiter ? Ainsi un élan ne dure (cf. Bergson) qu'à la condition de toujours se renouveler.

Car la vraie répétition ne consiste ni à faire du pur nouveau, ni à faire de nouveau, mais à faire à nouveau. Le grand artiste, par exemple, n'est fidèle à l'inspiration de son œuvre que si jamais il ne la pastiche. Il n'est soi qu'à la condition d'être différent de soi. Son être, c'est sa différence. Et c'est ainsi qu'il sera toujours autre, que chacune de ses œuvres surprendra son lecteur, il ne s'y attendait pas, il n'aurait pas pu la prévoir, et pourtant c'est toujours le même ouvrage, c'est le même style, toujours autre donc sans jamais être un autre. Et ce grand art, voilà ce à quoi Nietzsche voulait que nous égalions notre vie. Telle est la portée de l'éternel retour, dont de récents commentateurs nous ont fait comprendre la place centrale qu'il tenait dans la philosophie de Nietzsche.

On se trompera sur l'éternel retour, on le caricaturera, si on n'y voit qu'un cercle où un mobile repasserait indéfiniment par les mêmes points. Nietzsche rend certes hommage aux Grecs d'avoir conçu cette pénétrante doctrine, seule façon de marier l'être et le devenir, c'est pourquoi son cercle se symbolise dans l'anneau nuptial. Mais l'éternel retour chez les Grecs procède encore du négatif, du réactif. C'est un contrecoup, une suite, un amortissement, comme un phénomène de lassitude. À travers cette théorie du devenir se trame encore comme une ruse de l'être, comme une revanche *in extremis*, une feinte, une trahison de l'être à l'égard du devenir. C'est pourquoi il arrive à Nietzsche de comparer aussi les anneaux de l'éternel retour à ceux d'un serpent. Il exprime un devenir limité, fini, continué parce qu'exténué, où tout repasse par les mêmes phases et où l'autre se contrarie dans le même. « Il reviendra éternellement, l'homme dont nous sommes fatigués. Hélas ! L'homme reviendra éternellement. » Les Grecs ont donc eu le tort de faire de l'éternel une simple éternisation.

Or, quoi de plus fastidieux, de plus morne qu'un spectacle, fût-il le plus excellent, que l'on jouerait indéfiniment ? S'éterniser, c'est ne pas en finir de finir. Les Grecs ne sont donc pas allés jusqu'au bout

de leur intuition. Leur erreur : ils ont cru que dans l'éternel retour, c'était l'être qui revenait ; ils n'ont pas vu que c'était le revenir qui était. L'éternel retour est tout autre chose qu'une rengaine comme dit Nietzsche, un ressassement, une rabâcherie, parce que l'éternel n'y est pas retour, mais le retour y est éternel. Non point non-retour de l'éternel, mais éternel du retour. Retour, autrement dit, est sujet, non pas complément, objet de l'éternité. Et cet éternel retour, c'est le temps lui-même, c'est le présent, toujours le même, toujours autre qui n'est précisément le même que s'il est autre. Revenir, tel est l'être du temps, c'est-à-dire le temps non plus comme être mais comme activation.

S'il y a un être du temps, le temps n'est plus maladie, déchéance de l'être, puisqu'il ne cesse de se détruire. Revenir, telle est l'opération du devenir quand on le prend lui-même pour sujet et non pour objet de l'être. Car lorsqu'on dit, observe Nietzsche, lorsqu'on se contente de dire que le temps est devenir, on nie le temps au moment même où on pense l'affirmer. Nietzsche est celui qui a le mieux compris que toute la philosophie grecque tournait autour d'un problème de physique : celui de la conservation de la force. La question philosophique, c'est la question cosmologique. Tout l'ouvrage intitulé *La volonté de puissance* est écrit pour résoudre ce problème, pour l'éclaircir. « Si l'univers était capable de permanence et de fixité, et s'il y avait dans tout son cours, un seul instant d'être au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir, donc on ne pourrait plus penser ni observer un devenir quelconque. »

Nietzsche veut dire, reprenant un raisonnement de Platon, que si ce qui devient doit le devenir dans le présent, rencontrant le présent, il s'y fixe, il cesse dès lors de devenir. Mais si le monde est devenir, en vertu même de l'infinité de ce devenir, depuis qu'il a commencé il aurait donc eu tout le temps de finir. Devenant, le monde serait du coup tout entier devenu. À tout le moins, si le monde a commencé, il n'est plus depuis ce qu'il était, il se recule sans cesse de son origine, il y a de la déperdition, son mouvement s'amortit. Comment comprendre alors que ce monde soit toujours intact, toujours neuf, comme une source toujours jaillissante, sinon par la solution de l'éternel retour, du temps cyclique, toujours identique à soi dans son mouvement même. Seulement, la conception cyclique grecque perd du côté du divers ce qu'elle récupère du côté de l'identique. « D'où, demande Nietzsche, viendrait la diversité à l'intérieur d'un cycle ? En admettant qu'il existât une énergie de concentration égale dans tous les centres de forces de l'univers, on se demande d'où aurait pu naître le moindre soupçon de diversité ? »

C'est au même problème, sans cesse véhiculé par l'histoire de la philosophie, que de la même manière Kant aurait finalement achoppé. Kant rend bien compte de l'identique par la synthèse de la reproduction des objets, mais cette synthèse n'est pas productrice, sa spontanéité est limitée, elle trouve devant soi un divers dont elle ne rend pas compte, que son propre fonctionnement suppose. C'est toute la dualité kantienne, la cassure au sein même de la conscience entre le donné et le pensé. Le donné est réceptivité, il est dans la pensée ce qui échappe à la pensée. Le meilleur commentateur de Nietzsche, auquel j'emprunte la plupart des éléments de cette analyse, estime qu'il n'y a pas seulement chez Nietzsche une descendance kantienne, mais une rivalité mi-avouée, mi-cachée. La philosophie de Nietzsche, c'est une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et avec de nouveaux concepts, une critique de la Raison Pure enfin menée à son terme, où la Raison se trouve enfin débarrassée de toute passivité.

L'éternel retour doit donc dans son identité même rendre compte du divers. Sa portée est synthétique. Si l'éternel retour n'est pas devenir d'un être, auquel cas il serait devenu, mais identité de l'être et du devenir (ou plutôt apaisement), c'est-à-dire revenir, ce qui revient, c'est du nouveau, c'est de la différence. L'éternel retour ne saurait donc être conçu que comme l'acte d'une volonté. Retourne éternellement, cette volonté qui ne cesse de vouloir, c'est-à-dire qui sans cesse se ressaisit, se reprend, se libère des buts déjà voulus dans lesquels elle serait toujours menacée de se déterminer. Volonté qui pour se perpétuer doit donc se distinguer toujours de ce qu'elle veut ; revient uniquement ce qui s'affirme, ne revient pas la négation dont toute affirmation supporte la rançon ; car c'est le drame de la volonté que de s'aliéner elle-même. Tout vouloir, en effet, dès que j'en prends conscience, je le subis, j'en suis moi-même affecté, ma puissance se retourne en impuissance. Cf. Descartes. *Traité des Passions*. Article 19 (Inaperçu) « Et bien qu'au regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire que c'est aussi en elle une passion d'apercevoir qu'elle veut ; toutefois, à cause que cette perception et cette volonté ne sont en effet qu'une même chose (Nietzsche le niera. Dissocier. Toute son analyse s'y installe.) la détermination se fait toujours par ce qui est le plus *noble*, et ainsi on n'a point coutume de la nommer une passion, mais seulement une action. » La force se sépare d'elle-même, la cause devient effet, elle se subit, c'est le négatif, l'inversion, le réactif. C'est le ressentiment. D'où la nécessité d'une conversion incessante, d'un réveil, d'un sursaut. À la conscience comme état, Nietzsche oppose donc la conscience comme acte, la conscience qui se détache, se désentrave

de ses états, qui s'en délivre, la sur-conscience, pure de la dualité de la cause et de l'effet, du voulant et du voulu.

Et c'est pourquoi la répétition se distingue bien du recommencement comme l'acte de l'état. Tout recommencement est l'effet d'une inertie, d'un échec, d'une fatigue. Se répète au contraire l'affirmation absolue, à quoi il faut toujours se désentraver de ses produits, du commencement qui est répétition dans le temps la répétition se distingue donc encore comme répétition du temps lui-même, source. Se répète donc ce qui mérite de se répéter, et c'est le commencement. La répétition est le recommencement du meilleur. La genèse, dans l'Eternel Retour, est généalogie. La répétition est affirmée déjà par le commencement, il la rend synthétique. Dans la répétition s'affirme le commencement, tandis que dans le recommencement le commencement se nie. Commencer, c'était donc vouloir la répétition. Vouloir avoir à commencer toujours, avec la même force, la même énergie affirmante, car vouloir, c'est vouloir toujours avoir à vouloir.

En quoi le principe de l'éternel retour est bien sélectif, critique. « Si dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : est-il sûr que je le veuille un nombre infini de fois, ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide. » Commencer, on le voit, tout le temps n'y suffira même pas. Commencer, c'est produire l'infinité du temps.

D'où nous tirerions un critère pour distinguer la passion, ce recommencement, cette usure, du véritable sentiment qui est toujours nouveau comme un premier matin, car, comme Rimbaud l'avait vu, aime qui réinvente sans cesse l'amour. Tandis que le passionné veut éterniser son amour passé, faire comme si c'était toujours pareil, d'où l'échec de la passion, sa crispation, son ressentiment, qui aime est joyeux que son amour toujours se renouvelle, qui aime dit oui à l'avenir. Qui aime veut l'avenir.

Nous finirons par la philosophie puisque nous avons commencé par elle. Car elle aussi est éternel retour, et soumise à la même équivoque. Du dehors, considérée comme un état, étalée dans une succession, où Parménide sera dit pré-socratique et Hegel post-kantien, comme du reste Socrate post-parménidien et Kant pré-hégélien, ce n'est plus que défilé, litanie, recommencement misérable d'un même début déterminé jamais terminé. Mais on peut la comprendre aussi, du dedans, quand on fait l'effort d'y pénétrer, comme cette réponse à un appel qui ne peut cesser d'appeler — un appel, c'est bien quelque chose qui soudain fuse, qui prend au dépourvu, qui secoue, qui ne s'installe pas dans la durée, à la façon d'un cri qui se prolonge et devient insupportable ; un appel ne se

continue pas, il se réitère, et, comme la vraie pensée n'est jamais, selon Heidegger, que celle qui nous hèle vers la pensée, c'est cet appel dont se mettent à l'écoute les philosophies, car la philosophie serait aux philosophies ce que l'être lui-même est aux étants, l'unité de leur diversité, le principe identique de leur renouvellement. Il en est donc de la philosophie comme du commencement : c'est un mouvement qui ne s'accomplit qu'en se reproduisant, et cela, qui est le principe de toute vie, la vie de la vie, s'appelle l'inquiétude.