

★ R E P R I S E



CLÉMENT ROSSET

Principes de sagesse et de folie



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Extrait de la publication

★ R E P R I S E

Principes de sagesse et de folie

DU MÊME AUTEUR



- LE RÉEL, TRAITÉ DE L'IDIOTIE, « Critique », 1977 (« Reprise », n° 8).
L'OBJET SINGULIER, « Critique », 1979.
LA FORCE MAJEURE, « Critique », 1983.
LE PHILOSOPHE ET LES SORTILÈGES, « Critique », 1985.
LE PRINCIPE DE CRUAUTÉ, « Critique », 1988.
PRINCIPES DE SAGESSE ET DE FOLIE, « Critique », 1991 (« Reprise », n° 9).
EN CE TEMPS-LÀ, Notes sur Althusser, 1992.
LE CHOIX DES MOTS, 1995.
LE DÉMON DE LA TAUTOLOGIE, *suivi de Cinq petites pièces morales*, « Paradoxe », 1997.
LOIN DE MOI, Étude sur l'identité, 1999.
LE RÉGIME DES PASSIONS et autres textes, « Paradoxe », 2001.
IMPRESSIONS FUGITIVES, L'ombre, le reflet, l'écho, « Paradoxe », 2004.
FANTASMAGORIES, *suivi de Le réel, l'imaginaire et l'illusoire*, « Paradoxe », 2006.
L'ÉCOLE DU RÉEL, « Paradoxe », 2008.
LA NUIT DE MAI, « Paradoxe », 2008.
TROPIQUES, Cinq conférences mexicaines, « Paradoxe », 2010.

Chez d'autres éditeurs

- LA PHILOSOPHIE TRAGIQUE, P.U.F., « Quadrige », 1960.
SCHOPENHAUER, PHILOSOPHIE DE L'ABSURDE, P.U.F., « Quadrige », 1967.
L'ESTHÉTIQUE DE SCHOPENHAUER, P.U.F., « Quadrige », 1969.
LOGIQUE DU PIRE, P.U.F., « Quadrige », 1971, rééd. 2008.
L'ANTI-NATURE, P.U.F., « Quadrige », 1973.
LE RÉEL ET SON DOUBLE, Gallimard, 1976.
MATIÈRE D'ART, Hommages, Éditions Le Passeur, Cecofop (Nantes), 1992.
LETTRÉ SUR LES CHIMPANZÉS, « L'Imaginaire », Gallimard, rééd. 1999.
ROUTE DE NUIT, Épisodes cliniques, Gallimard, 1999.
LE RÉEL, L'IMAGINAIRE ET L'ILLUSOIRE, Éditions Distance (Biarritz), 1999.
LE MONDE ET SES REMÈDES, P.U.F., « Perspectives critiques », 2000.
ÉCRITS SUR SCHOPENHAUER, P.U.F., « Perspectives critiques », 2001.
PROPOS SUR LE CINÉMA, P.U.F., « Perspectives critiques », 2001.
UNE PASSION HOMICIDE... et autres textes : chroniques au Nouvel Observateur (1969-1970), P.U.F., 2008.
ÉCRITS SATIRIQUES, 1. Précis de philosophie moderne, P.U.F., 2008.
LE MONDE PERDU, Fata Morgana, 2009.

Sous le pseudonyme de Roboald Marcas

- PRÉCIS DE PHILOSOPHIE MODERNE, Robert Laffont, 1968.

Sous le pseudonyme de Roger Crémant

- LES MATINÉES STRUCTURALISTES, suivies d'un *Discours sur l'écriture*, Robert Laffont, 1969.

En collaboration avec Michel Polac

- FRANCHISE POSTALE, P.U.F., 2003.

CLÉMENT ROSSET

Principes de sagesse et de folie



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Extrait de la publication

1. De l'existence

Sur l'existence (ou sur l'être, ou sur la réalité) les paroles les plus profondes et les plus définitives sont le fait d'un penseur, Parménide, qui passe paradoxalement – et injustement peut-être, j'y reviendrai – pour avoir été le principal inspirateur de l'interminable lignée des philosophes qui, de Platon à Kant et de Kant à Heidegger, nous ont enseigné à suspecter la réalité sensible au profit d'entités plus subtiles :

Il faut dire et penser que ce qui est est, car ce qui existe existe, et ce qui n'existe pas n'existe pas : je t'invite à méditer cela¹.

Tu ne forceras jamais ce qui n'existe pas à exister².

Deux brèves remarques préliminaires, avant d'aller plus loin, sur ces deux célèbres sentences de Parménide et la traduction que j'en propose après tant d'autres.

Sur la première sentence : le recours au parfait (et non au présent) pour rendre « je t'invite »,

1. *Poème*, fragment VI.

2. *Ibid.*, fragment VII.

« je t'engage », « je t'enjoins » (*anôga*), compte tenu de la nuance durative attachée à ce temps dans la langue grecque, n'est probablement pas indifférent. Je comprendrais volontiers pour ma part : « je t'invite et *t'inviterai toujours* » (à penser que ce qui existe existe et que ce qui n'existe pas n'existe pas) ; autrement dit : imagine ce que tu voudras, je sais que tu ne pourras *jamais* me réfuter (et « tu peux toujours courir », ajouterait malicieusement Zénon, disciple de Parménide, qui sait que certains temps de retard sont irrattrapables et qu'Achille ne rejoindra jamais une tortue partie un instant plus tôt). Parménide semble s'octroyer ici une sorte de temps d'avance logique propre à défier toute forme de réfutation future : comme si les redoutables arguties à venir, telles celles que développe Platon dans le *Sophiste*, se trouvaient congédiées d'emblée ou du moins ajournées *sine die*, par un effet de chiquenaude préalable. On trouve un exemple d'ironie philosophique triomphante assez similaire dans le premier des *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* de Berkeley. Philonous y interroge ainsi Hylas : « Je vous prie, faites-moi connaître le sens, littéral ou non littéral, que vous y découvrirez [à la notion de matière] ? » Silence embarrassé d'Hylas, vite interrompu par une nouvelle question de Philonous, que presse apparemment tant l'heure du repas que celle du triomphe de sa vérité philosophique (l'immatérialisme), et qui donne alors le coup de grâce : « Combien de

temps dois-je attendre pour obtenir une réponse, Hylas ? » Par ailleurs, « être » et « exister » recouvrant à mes yeux des notions strictement équivalentes, je rends et rendrai indifféremment par l'un ou l'autre le verbe grec *einai* et ses multiples dérivés. Ce verbe étant le seul à exprimer en grec l'idée d'être et d'exister, je ne vois absolument pas sur quoi on pourrait se fonder pour distinguer dans le texte de Parménide, comme le suggèrent par exemple Heidegger et Jean Beaufret³, entre être et exister, entre « l'être » et « l'étant », – à moins d'être un docteur en science mystique et de considérer Parménide comme un précurseur de cette discipline particulière de la philosophie.

Sur la seconde sentence : les traductions de ce fragment varient en fonction de l'interprétation du verbe *ou-damè*, qu'on peut comprendre grammaticalement comme « tu ne maîtriseras pas » (cette pensée, que le non-être est) ou « n'est pas maîtrisée » (cette même pensée). Dans les deux cas, le sens reste heureusement identique et signifie qu'on ne pourra jamais forcer le non-être à être, jamais faire en sorte qu'existe ce qui n'existe pas.

Reste que, et quelle que soit la traduction qu'on en offre, ces sentences de Parménide paraissent à première vue d'une banalité et d'une pauvreté totales, puisque se bornant à rappeler

3. Cf. *Le Poème de Parménide*, P.U.F.

ce qui est manifeste en soi et évident pour tous : ce qui est est, ce qui n'est pas n'est pas. Pure tautologie, dont il n'y a apparemment rien à apprendre ni à redouter. Pourtant, à y regarder de plus près, ces sentences se révèlent bientôt à la fois paradoxales et terrifiantes ; et Parménide a pris le soin de nous en avertir lui-même, dès l'introduction de son poème. Paradoxales en ceci que, loin de flatter l'habituelle « raison », elles se heurtent à un sens commun, ou à une sensibilité commune, qui, chez les hommes, sont beaucoup plus volontiers disposés à admettre que ce qui existe n'existe pas tout à fait et que ce qui n'existe pas possède quelque vague crédit à l'existence, si minime et désespéré soit-il : aussi la Déesse prévient-elle aussitôt son auditeur que la vérité à laquelle il est parvenu « est située à l'écart du chemin des hommes » (*ap'anthrôpôn ektos patou estin*)⁴. Terrifiantes en ceci qu'elles confrontent l'homme à une réalité à laquelle, et quel que puisse être son caractère douloureux ou rédhibitoire, il n'est point d'échappatoire ni d'alternative possibles : et c'est pourquoi la Déesse avertit le poète que la vérité qu'elle s'apprête à lui révéler est dure à entendre et en quelque sorte implacable (elle exige un cœur qui ne « tremble » pas [*atremès ètôr*]⁵). Pour le dire d'un mot et résumer en un seul grief ce qui entre de peu appétissant, si je puis dire, dans la vérité énoncée par Parmé-

4. *Poème*, fragment I.

5. *Ibid.*, fragment I.

nide : c'est l'interdiction qu'elle implique de tout *recours*, de tout appel à une vérité autre si plausible ou possible qu'elle puisse être, si proche même qu'il lui arrive d'être de la seule réalité réelle. La Déesse de Parménide fait de l'homme un condamné à la réalité, et un condamné sans appel, aucun tribunal n'étant habilité à connaître de ses requêtes ou de ses remontrances. Ce qui existe est d'une part irréfutable en soi, réfute d'autre part tout ce qui serait autre : aucun halo d'altérité ou de mystère pour prêter assistance à l'étroite singularité de ce qui existe. On remarquera au passage, à l'encontre des historiens qui situent généralement Lucrèce et Parménide aux deux pôles opposés de la philosophie (ontologie et matérialisme), que la Déesse sous l'invocation de laquelle commence le *De rerum natura* de Lucrèce, Vénus, prélude à l'énonciation d'une vérité tout aussi implacable et cruelle que celle annoncée par la Déesse de Parménide : la nature des choses consiste en les choses, et en elles seules.

Ce retour forcé à l'un – qu'il s'agisse, comme on l'admet le plus souvent, d'une entité ontologique transcendant toute forme particulière d'existence, ou qu'il s'agisse au contraire, comme j'inclinerais à le penser pour ma part, de la simple et irréfutable singularité de ce qui existe ici et maintenant, *hic et nunc* – est exprimé par Parménide en termes de contrainte absolue, de loi avec laquelle il est impossible de biaiser. Un

pacte inviolable, que Parménide appelle successivement *Justice*⁶, *Nécessité*⁷, *puissante nécessité*⁸, *loi*⁹, *destin*¹⁰, soustrait ce qui est aux injures comme à l'aide de ce qui n'est pas. Cette loi sans appel ni exception n'est autre que la loi générale de la réalité, propre à piéger inmanquablement toute chose ou personne qui s'y trouveraient mêlées, c'est-à-dire toute chose et toute personne dès lors que celles-ci existent et s'exposent ainsi à l'inconvénient d'être, ou encore d'être nées, comme dirait Cioran : s'exposer à *être*, c'est se condamner à *n'être rien d'autre* (c'est pourquoi ce qui n'existe pas offre sans doute moins de réalité mais aussi beaucoup plus d'« espace » que ce qui existe, comme le dit encore Cioran). Les pièges ordinaires, si perfectionnés qu'ils puissent être, sont loin d'être opératoires à coup sûr ; ils peuvent mal fonctionner et laissent de toute façon, dans la meilleure des hypothèses, échapper quelques proies pour une ou plusieurs de prises. Tout autre est le *piège du réel*, qui à la fois fonctionne à tous les coups et n'épargne personne. Piège donc doublement traître, si l'on peut dire, encore qu'il soit difficile de parler de trahison à propos d'un piège qui, prenant tout le monde par sa définition même, ne prend personne par surprise : mais l'esprit

6. *Ibid.*, I, v. 14 ; VIII, v. 14 (*Dikè*).

7. *Ibid.*, VIII, v. 16 (*Anagkè*).

8. *Ibid.*, VIII, v. 30 (*kraterè Anagkè*).

9. *Ibid.*, VIII, v. 32 (*Themis*).

10. *Ibid.*, VIII, v. 37 (*Moirai*).

des hommes est ainsi fait que ceux-ci s'estiment presque toujours trahis et pris de court par une réalité qui s'était pourtant annoncée à l'avance et en toutes lettres. Parménide énonce dans son poème la difficulté principale et originelle qui affecte indifféremment toute chose mais à laquelle répugne aussi toute chose dès lors qu'elle est chose pensante, comme le dit Descartes de l'homme ; et Aristote ne croit sans doute pas si bien dire lorsqu'il déclare, à propos des sentences de Parménide sur l'être et le non-être, que les esprits simples qui s'y laissent prendre « s'empêtrent dans une difficulté archaïque » (*aporèsai archaikôs*)¹¹. Cette difficulté « archaïque » est en effet le principe dont proviennent toutes les difficultés tant intellectuelles qu'affectives : aussi bien capitale de la pensée que « capitale de la douleur », pour reprendre une expression d'Eluard. La pensée selon laquelle ce qui est est et ce qui n'est pas n'est pas est comme un centre d'attraction dont nulle pensée ne peut réussir à s'échapper, le carrefour aimanté auquel revient nécessairement, bon gré mal gré, toute pensée d'où qu'elle vienne et où qu'elle tende ; et c'est en ce sens que doit être entendu, me semble-t-il, l'énigmatique fragment V du poème de Parménide, qui laisse la plupart des commentateurs perplexes : « Peu m'importe par où je commence, car je reviendrai ici. »

11. *Métaphysique*, livre N, 1089a.

Il est vrai que cette loi de l'existence, dans ce qui nous reste du poème de Parménide, s'applique moins à l'être proprement dit qu'aux caractères de l'être tels que les décrit le fragment VIII du poème : d'être inengendré, impérissable, immobile. Il est également vrai que ces caractères de l'être parméniézien peuvent suggérer, et ont effectivement suggéré, au moins depuis Platon, l'idée que ce que Parménide a en vue lorsqu'il parle de ce qui est ou existe (*esti*) est un être « ontologique » dégagé de tout rapport avec l'existence commune, c'est-à-dire avec la réalité sensible, temporelle et changeante. Je ne trouve pourtant personnellement rien, dans le texte de Parménide tel qu'il nous est parvenu, qui puisse autoriser une telle interprétation. Sans doute Parménide a-t-il toujours été lu plus ou moins dans ce sens qu'attestent, pour ne citer que quelques éminents commentateurs, Platon, Nietzsche, Heidegger ; sans doute aussi serait-il fou de s'obstiner à prétendre avoir raison contre tous. Il est plus sage de se contenter ici d'un compromis et d'avancer que, si la lecture que je propose comporte une part d'incertitude, la lecture traditionnelle de Parménide, si plausible semble-t-elle, n'en est pas moins elle-même suspecte, pour des raisons que je résumerai brièvement un peu plus loin. Je remarquerai d'ailleurs que cette interprétation classique (« ontologique ») de Parménide, et même à la supposer fondée, n'ôte rien à la vigueur corrosive des for-

mules canoniques citées plus haut : qu'est ce qui est et que n'est pas ce qui n'est pas. Mais alors se pose un épineux problème qui, à ma connaissance du moins, n'a jamais retenu, et c'est assez étonnant, l'attention des commentateurs. On a depuis de longs siècles épilugué sur une grande difficulté du poème de Parménide, qui touche à la manière dont peuvent s'articuler ce qu'on appelle les première et seconde parties du poème (voie de la vérité, voie de l'opinion) ; on se demande pourquoi, après avoir exposé dans une première partie que le vrai se limitait à ce qui est, le poète-philosophe se mettait en peine d'exposer, dans une seconde partie, le domaine hallucinatoire du faux et de ce qui n'est pas. Mais une plus grande difficulté surgit encore qui concerne cette fois-ci, non le rapport entre la voie de la vérité et celle de l'opinion, mais l'articulation entre le début et la fin de la « première partie », celui-là affirmant que l'être est, celle-ci que l'être possède tel et tel caractère qui l'opposent à toute *autre* forme d'être. Si l'on admet en effet, comme y invite l'interprétation traditionnelle, que l'être parménidien est opposé d'entrée de jeu à l'existence sensible, alors il faut admettre que Parménide déduit de son principe une conséquence absurde, rétablissant immédiatement une dualité (être = être + monde sensible) que le principe même de sa doctrine avait commencé par abolir (être = être). Parménide passerait ainsi de l'énonciation d'un discours de

vérité conçue comme *non-duplicité* (l'être est seul à être) à l'énonciation d'un discours exactement inverse, d'une vérité conçue comme *duplicité* (l'être n'est pas seul à être). Il faut ici choisir. Ou bien l'être n'est pas tout l'être, et Parménide se trompe dès le début. Ou bien l'être est tout l'être, et alors il englobe toute espèce d'existence, pour s'y confondre nécessairement.

Cette difficulté disparaît naturellement d'elle-même dès lors qu'on cesse de voir en Parménide un penseur de l'être soucieux d'une « différence ontologique » qui distinguerait entre être et existence. Mais comment, demandera-t-on, attribuer à Parménide une pensée contraire, d'un être qui se confronterait absolument avec l'existence et ne désignerait rien d'autre que la notion de réalité en général ? Parménide ne dit-il pas de l'être qu'il est sans passé, sans avenir, sans mouvement ni altération ? Certes ; mais toute la question est ici de savoir *de quoi* il est dit qu'il est sans passé, sans avenir, sans mouvement, sans altération. De l'être en tant qu'être, nous assure-t-on : d'un être qui transcende toute réalité sujette à l'altération, au passé et au devenir. Soit ; mais ce caractère de l'être d'être inaltérable, indépendant du passé et du futur, est aussi bien le caractère de toute *existence*, dès lors que celle-ci est *présente*, – et en quoi pourrait bien consister l'« existence » de ce qui n'est pas « présent » ? Regardons-y encore de plus près : quelle pourrait bien être

la « réalité » de ce qui n'est réel que sous la condition de l'altération, du passé, du devenir ? La réponse ne fait pas de doute : une réalité soumise à l'altération, au passé, au devenir, est une réalité *irréelle*. L'être en tant qu'être de Parménide, nous a-t-on dit, s'oppose à l'altération, au passé, au devenir. Mais n'en va-t-il pas de même de toute réalité, à supposer celle-ci saisie dans son présent, – et, encore une fois, comment la prendre autrement ? La réalité du café est celle de celui que je bois en ce moment, la réalité du Parthénon est celle des ruines que je visite aujourd'hui à Athènes. Pour le dire en bref, et faire un apparent paradoxe : *aucune réalité n'a jamais été sujette à l'altération, au passé ou au devenir*. Exister revient à être soi-même et soi maintenant, – ni autre, ni avant, ni après, ni ailleurs : inaltérable, inengendré, impérissable, immobile. L'accord a toujours été total entre la réalité la plus quelconque et l'être décrit par Parménide. Le « il existe » (*esti*) de Parménide désigne immédiatement le caractère fondamental de la réalité quelle qu'elle soit ; chercher à lui faire désigner autre chose procède d'une extrapolation philosophique qui traduit certainement le souci des penseurs qui ont commenté Parménide à leur façon, mais peu probablement le souci de Parménide lui-même. On peut se demander si la lecture traditionnelle de Parménide n'est pas victime de l'illusion décrite par Bergson comme illusion d'une rétroactivité de la

pensée¹², c'est-à-dire ne prête pas à Parménide une ambition ontologique et un souci d'éternité qui seront, un siècle et demi plus tard, le propre de la métaphysique grecque classique, chez Platon et Aristote. Ainsi Platon parle-t-il sans cesse d'immortalité, d'éternité, de « ce qui est *toujours* » (*aei on*)¹³ ; alors que Parménide n'en parle jamais, se contentant de dire que ce qui est est sans passé ni futur et « existe *maintenant* » (*nun esti*)¹⁴. Rien de plus juste, sans doute, que le diagnostic de Nietzsche analysant ainsi la souffrance du métaphysicien (ou de l'ontologue) en manque d'assise ferme sur laquelle fonder sa certitude : « Accordez-moi une seule certitude, ô dieux », c'est la prière de Parménide, « fût-ce une simple planche sur la mer de l'incertitude, juste assez large pour y dormir ! »¹⁵. Parfaitement dit, – mais est-ce là précisément la prière de Parménide ? Ne serait-ce pas plutôt celle de Platon ? Une telle requête ne s'accorde pas bien avec le peu que nous pouvons lire de Parménide ; elle cadre en revanche parfaitement avec tout ce que nous pouvons lire de Platon. Et en outre, si je puis me permettre une insolence à l'endroit de Nietzsche : pourquoi diable Parménide prierait-il les dieux de lui octroyer une certitude, puisqu'il se flatte, dès le

12. *La pensée et le mouvant*, Introduction, P.U.F.

13. *Banquet*, 211a.

14. *Poème*, VIII, v. 5.

15. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, XI, tr. G. Bianquis, Gallimard.

début de son poème, d'avoir recueilli la vérité absolue de la bouche de la Déesse ?

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce qu'avait réellement en vue Parménide dans le fragment VIII de son poème, il demeure certain que l'absence de passé et de futur ne saurait être le privilège de la seule et pure ontologie ; elle est aussi un caractère de toute existence, et même son caractère le plus critique. L'impossibilité d'un recours au passé est en effet une des marques principales, et sans doute la plus tragique, de la détresse ordinaire de l'homme confronté à une situation catastrophique. J'ai essayé de décrire jadis, assez maladroitement, ce rapport entre le tragique et une « détérioration du temps » qui annule toute disponibilité quant au passé et fait de l'assomption du temps présent la reconnaissance d'un temps devenu soudain figé et « immobile »¹⁶. Le « temps tragique », dont le point de départ est la rencontre d'un événement funeste, le point d'arrivée la prise de conscience des circonstances qui l'ont précédé et préparé dans le passé, constitue une sorte de temps inversé, fonctionnant à rebours du temps réel : il commence dans le présent et se conclut dans le passé. Temps paradoxal autant que tragique, puisqu'il tend à vous ramener de force là où il est précisément impossible de revenir. Seule donc une impossible inversion du temps réel pourrait apporter ici une tout aussi

16. *La philosophie tragique*, P.U.F., Quadrige, 1960, p. 11 sq.

impossible délivrance. A en croire Paul Mus¹⁷ et son interprète Guy Moréchand¹⁸, le bouddhisme préconisait déjà – parmi il est vrai d'autres et éventuellement plus sûres voies de salut – une telle inversion du temps. On trouve une idée analogue dans un mythe de Platon qui suggère que le temps actuel et réel, qui va du passé au présent, est une inversion, pour ne pas dire une perversion, d'un temps ancien et préférable, qui remontait du présent au passé¹⁹.

Les exemples de ces vains recours au passé, appelé à conjurer ce qui existe présentement, sont innombrables ; l'exercice de la vie, la lecture des livres et des journaux, en livrent une moisson quotidienne. Contester ce qui est au nom de ce qui a été, ou de ce qui aurait pu être à remonter d'un cran le cours du temps, relève d'une hallucination commune et instinctive que rend, encore une fois, très poignante la dose de désarroi et de détresse qu'elle implique. Aussi n'évoquerai-je, à titre d'illustration, qu'un nombre très limité d'exemples de cette illusion qui, pour être propre à la plupart sinon à la totalité des êtres humains ou conscients, pourrait être qualifiée de collective (à entendre ce mot au sens non sociologique mais individuel du terme, désignant non ce que peut penser tel ou tel vain peuple, mais

17. *La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, V^e section, 1938-1939, p. 5-38.

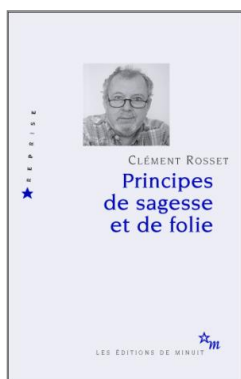
18. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, tome LVII, 1970, p. 35.

19. *Politique*, 269d sq.

ce que pense effectivement tout un chacun pris en particulier).

Dans la scène la plus célèbre et la plus drolatique des *Fourberies de Scapin* de Molière²⁰, Scapin fait accroire à Géronte que son fils Léandre a été enlevé par une galère turque qui a pris la mer et l'emporte à jamais, à moins que Géronte ne consente à se dépouiller sur-le-champ de cinq cents écus ; car le capitaine du supposé navire est disposé à rendre le fils à son père s'il reçoit aussitôt cette somme, par l'entremise de Scapin. Or toute la stratégie de Géronte, qui rivalise finalement de rouerie, et à son avantage, avec toutes les fourberies de Scapin qui donnent son titre à la pièce, va être de renvoyer l'événement fâcheux qui lui est annoncé à un passé au cours duquel celui-ci n'avait pas encore eu lieu et pouvait ainsi n'être pas encore pris en considération. Il est vrai que Géronte accepte à sept reprises, ou du moins feint d'accepter, le fait réel qui le contrarie (lequel fait n'est bien entendu qu'une invention de Scapin destinée à escroquer Géronte ; mais peu importe, dès lors que ce dernier s'y laisse prendre) et essaie d'y remédier par des parades absurdes : ce Turc ne serait-il pas un bandit ? Ne peut-on envoyer la justice le prendre en chasse ? Scapin, en serviteur fidèle, ne consentirait-il pas à aller se constituer prisonnier en lieu et place de Léandre ? Ce capitaine turc ne pos-

20. Acte II, scène 7.



Cette édition électronique du livre
Principes de sagesse et de folie de Clément Rosset
a été réalisée le 04 septembre 2012
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707318954).

© 2012 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.
Photo de couverture : Thomas Bilanges
www.leseditionsdeminuit.fr
ISBN : 9782707325471