

LA TRAVERSÉE DES CATASTROPHES

Du même auteur

Le libéralisme est-il une sauvagerie ?

Bayard, 2007

Spinoza

La décision de soi

Bayard, 2008

Vivre, c'est croire

Portrait philosophique de David Hume

Bayard, 2010

PIERRE ZAOUÏ

LA TRAVERSÉE DES CATASTROPHES

Philosophie pour le meilleur et pour le pire

Éditions du Seuil
25, bd Romain Rolland, Paris XIV^e

© Éditions du Seuil, octobre 2010

ISBN 978-2-02-102983-3

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Qu'il est délicieux le ton des récits qui proviennent du monde à son premier matin, lorsque tout, en cette heure sacrée, est encore rassemblé dans la maison du père, jusqu'à ce que les fils s'en aillent vaquer à leurs occupations respectives, et qu'enfin des tribus et des peuples commence à s'élever la rumeur !

F. Schelling, *Les Âges du monde*

À travers la table il me parla de sa vie, de sa femme, de sa bête, puis encore de sa vie, de la vie atroce qui était la sienne, à cause surtout de son caractère. Il me demanda si je me rendais compte de ce que cela signifiait, être dehors par tous les temps.

S. Beckett, « L'expulsé »

Hélas, la porte du bonheur ne s'ouvre pas vers l'intérieur, et il ne sert donc à rien de s'élancer contre elle pour la forcer. Elle s'ouvre vers l'extérieur. Il n'y a rien à faire.

S. Kierkegaard, *Ou bien, ou bien*

Mais racontez-moi votre vie, après nous aviserons. Ma vie ! m'écriai-je. Mais oui, dit-il, vous savez, cette sorte de – comment dirais-je ? Il réfléchit longuement, cherchant sans doute ce dont la vie pouvait bien être une sorte. Enfin il reprit, d'une voix irritée, Voyons, tout le monde connaît ça.

S. Beckett, « Le calmant »

Introduction

Vivre au dehors Idées pour la constitution d'une éthique athée

L'unité de la pensée et de la vie. Unité complexe : un pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre. La vie active la pensée, et la pensée à son tour affirme la vie. Cette unité présocratique, nous n'en avons même plus l'idée.

G. Deleuze, *Nietzsche*

Ah ! une vie est réelle par ce qu'elle peut éveiller de larmes dans le rire, une vie commence hors d'elle-même, dans le ciel qu'elle est sur les autres vies.

J. Bousquet, *Lettres à Poisson d'Or*

Voici un livre qui aurait aimé célébrer univoquement la vie libre, fécondante, innocente, bienheureuse, mais qui s'ancre pour ce faire dans les expériences les plus ordinairement désespérantes et les plus apparemment impropres au discours philosophique puisque n'étant ni tout à fait siennes, ni tout à fait autres : la maladie, la mort, le deuil, et les reconstructions d'après coup, en bref les bouleversements banals mais douloureux de l'existence. On peut ainsi aisément le ranger parmi les livres que, dans ses périodes de sérénité ou de légèreté, on aimerait n'avoir jamais écrits ou n'avoir jamais relus. Et ce non pour de simples questions d'humeur.

Mais d'abord pour la philosophie. Parce que les grandes philosophies naissent généralement dans les promesses de l'aube, à l'heure où pensée et vie peuvent encore rêver de convoler en noces harmonieuses, loin des affres impures des existences en déclin, loin des frontières de la maladie, de la mort, des amours perdues ou des bonheurs éclatés. Parce que le style du concept répugne profondément à certains marécages trop humides, trop pathologiques, trop particuliers de l'affectivité et de la perception : il ne vise plutôt qu'à la sécheresse, à l'objectivité, à l'universalité, et plus encore à la clarté qui est la condition de toute distinction – car comment donc distinguer, c'est-à-dire philosopher, là où tout est d'avance trop obscur ? Et encore parce que, à suivre Spinoza, il y a des perceptions ou des émotions que l'on ne peut connaître adéquatement, notamment le mal, la mort, la maladie, le malheur – en vérité, à chaque fois qu'on en parle, c'est qu'on ne comprend plus, le sentiment ou l'imagination prenant le pas sur la puissance du concept. Il peut même y avoir des expériences que l'on ne peut même pas dire, parce que le langage n'est pas fait pour cela et ne peut produire à leur propos que des énoncés dépourvus de sens : ce qu'on ne peut pas dire, il faut donc le taire, conclurait logiquement Wittgenstein.

Mais ensuite, et peut-être surtout, pour la vie. Parce qu'il y a des vérités basses, viles, qui, puisées dans la déchéance des corps ou des remugles de l'âme, semblent vouées d'avance à la pornographie ou à l'empoisonnement : à les contempler on ne sait plus très bien si l'on est en train de salir la vie, de la rendre obscène, ou de se rendre soi-même malade – malade de compassion, d'angoisse ou de mélancolie. Parce que la vie a donc besoin de masques, de déguisements et d'omissions si elle veut se faire célébration d'elle-même et

non auto-avilissement – même face à l’ami le plus proche, dit Nietzsche, « il ne faut pas que tu aies volonté de voir toute chose¹ ». Et plus encore parce que dès que le concept s’empare des vérités les plus intenses, c’est le signe qu’une « forme de vie a vieilli² », s’est affadie, a perdu de sa spontanéité et de son intensité propres pour passer du côté de la représentation. Certes, à suivre Hegel jusqu’au bout, cette perte du sentiment de la vie est la condition pour accéder à une vie plus haute, celle de l’Esprit et du concept conçu comme « ivresse bachique du vrai³ ». Mais dans une telle vie de l’esprit et dans une telle ivresse il n’y a justement plus aucune idée de la violence et des catastrophes de la vie sensible. Du même coup, il peut y avoir quelque chose d’insupportable à peindre conceptuellement les douleurs, les terreurs ou les faiblesses les plus intimes. Un tel geste semble faussé d’avance : on ne peut conceptualiser le cri que lorsqu’on ne crie plus, on ne peut conceptualiser le scandale affectif que lorsqu’on ne l’éprouve plus. Et l’on passe alors de l’impudeur à la falsification : on prétendait dire la vie et on n’en énonce plus qu’une version embaumée, pétrifiée, deux fois morte ; on prétendait rendre hommage à des

1. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l’ami », trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, p. 71.

2. On connaît la célèbre formule de Hegel : « Lorsque la philosophie peint son gris sur du gris, une forme de la vie a vieilli et elle ne se laisse pas rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement connaître », *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, préface.

3. C’est en effet non seulement par le gris mais aussi par le vrai que Hegel définit le « mouvement de la vie de la vérité » : « le vrai est ainsi le délire bachique dont il n’y a aucun membre qui ne soit ivre », *Phénoménologie de l’esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 40.

personnes et des événements singuliers et on les travestit en généralités ; on prétendait au moins extraire de ces généralités une attention universelle et sage au vivant, mais on travestit tout autant cette universalité et cette sagesse en les ancrant dans des particularités dont elles ne parviennent pas à s'extraire.

En bref, on a l'impression de perdre sur tous les tableaux : l'élan de la vie immédiate et la sagesse de la vie réfléchie. Ce n'est plus de la philosophie de la vie, c'est du vampirisme faussement réflexif : on vide de toute vie propre et l'affect immédiatement singulier et l'universalité patiente du concept.

Et pourtant on a tort, il faut y aller.

IL FAUT Y ALLER

Il faut bien descendre un jour dans ces souterrains impurs, impropres, obscurs, au moins quand on est philosophe, et même si la plupart des philosophes n'y vont pas. Ordinairement, la philosophie pérenne refuse en effet presque toujours, et très légitimement à première vue, de s'enfoncer dans des zones d'émotivité trop fortes et trop communes. Elle s'y refuse de quatre manières au moins, qui ne sont peut-être pas propres à quatre types de philosophie mais à toute philosophie.

Soit en renonçant d'emblée à toute négativité existentielle. Il n'y a pas en vérité de souffrance, de tristesse, de maladie, de mort, en bref de non-être, il n'y a que la vie pure, pleine, joyeuse, affirmative que nous ne savons simplement pas toujours penser. C'est là le propre d'un certain matérialisme qui court d'Épicure à Spinoza : la mort n'est rien pour nous, la

souffrance est aisée à surmonter, nous ne sommes que des modes ou des parties d'une nature éternelle et incorruptible. Mais c'est aussi bien le propre d'une certaine pensée religieuse : l'âme est éternelle, la souffrance est une épreuve salutaire, tout le mal participe d'un certain plan divin, et malheur à qui s'en scandalise ou s'y attarde trop longuement – le Seigneur se moque de nos petites misères privées.

Soit, à rebours, en élevant la négativité au rang de moteur originel de l'existence jusqu'au point où *il n'est plus besoin de rentrer dans les détails*. On dira : « la souffrance enseigne », « la mort est un maître », « l'interdit est la condition du désir », sans avoir besoin de s'enfoncer trop avant dans la description précise des souffrances concrètes, des morts réelles, des interdits spécifiques qu'impliquent de telles propositions. Et là encore une certaine pensée matérialiste comme une certaine pensée religieuse peuvent s'y retrouver : il n'y a pas besoin de croire ou de ne pas croire en Dieu pour reconnaître la fécondité paradoxale ou dialectique de certaines expériences négatives, Hegel constituant peut-être le sommet d'une telle pensée où athées comme croyants peuvent se retrouver pour admettre la nécessité à la fois de tout dire de la puissance et de la nécessité du négatif dans son principe et de n'en rien dire dans ses formes particulières. La mort ne s'immisce dans la vie qu'à la condition de demeurer majuscule et de cesser d'être la mort d'un tel ou d'une telle.

Soit en poussant les expériences ordinaires du négatif jusqu'au point où elles deviennent exceptionnelles, considérées non plus comme des expériences banales, figurées, situables, mais comme des expériences limites, innommables, infigurables, insituables. Là encore cependant, ce n'est déjà plus telle mort qu'il faut penser, trop subjective, trop factice,

mais la mort tout court, « la mort en instance¹ », l'être-pour-la-mort qui structure l'existence du *Dasein*, ou la mort hyperbolique qui régnèrent à Auschwitz ou à la Kolyma ; non pas telle souffrance mais la souffrance originelle, la déhiscence primordiale de l'être-au-monde ou la fatigue ontologique d'être soi ; non pas tel déraillement ponctuel de l'esprit, mais la folie du jour ou les « ek-stases » du temps. Heidegger et Blanchot sont sans doute ceux qui sont allés le plus loin, chacun à sa manière, dans cette voie de « sur-somption » de ses désastres privés par l'affirmation d'un désastre plus fondamental, plus « neutre » au sens de Blanchot, c'est-à-dire au plus loin des « démêlés du sujet et de l'objet² », et donc à entendre d'abord au sens littéral – perte irrémédiable de son astre.

Soit enfin en abdiquant une part de la souveraineté du concept, ce qui serait en appeler à une certaine modestie philosophique. Oui, il y aurait bien des vérités auxquelles le concept n'a pas accès et desquelles il ne doit même pas s'approcher, notamment toutes celles qui concernent le rapport le plus intime et le plus déchiré avec sa vie propre (ou

1. C'est par cette formule que Maurice Blanchot, dans les dernières lignes de *L'Instant de ma mort*, caractérise l'étrange affect qui l'habite après avoir échappé de justesse à son exécution par les Allemands pendant la Seconde Guerre mondiale : « Seul demeure le sentiment de légèreté qui est la mort même, ou, pour le dire plus précisément, l'instant de ma mort toujours en instance » (Paris, Fata Morgana, 1993).

2. Suivant la manière dont Maurice Blanchot définit le tour neutre de l'expérience : « Expérience donc où les démêlés du médiateur et de l'immédiat, du sujet et de l'objet, de la connaissance intuitive et de la connaissance discursive, de la relation cognitive et de la relation amoureuse, sont, non pas dépassés, mais laissés de côté. » (*L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, p. 32.)

plus justement dit sa « vie impropre » puisqu'il s'agit alors de sa part de vie la plus radicalement inappropriable) – vérités qui ne peuvent que faire honte au penseur abstrait. Celui-ci devrait plutôt se mettre à l'écoute silencieuse de ceux ou celles qui y sont allés pour nous mais sans nous et pour nous prévenir de ne pas faire de même. Ce sont les spirituels, les mystiques, ou plus radicalement Moïse, Jésus ou Mahomet, quand on est croyant, ou au moins les artistes, les écrivains de romans ou de récits quand on est mécréant, ceux qui ont cherché à décrire au plus près « l'âme à cru la vie » comme dit Pierre Guyotat en un récit bouleversant¹. Ce sont encore les psychanalystes qui sont bien placés pour savoir que l'on ne peut pas tout dire, que la vie de l'esprit a des « rocs » qu'aucun mot ne peut gravir jusqu'au bout, et que la théorie est bien souvent une fuite, une rationalisation vide, voire une régression – « bien-dire » ce serait toujours « mi-dire », dire à moitié, pour reprendre les mots de Lacan². Ce sont encore tous ces « hommes infâmes », ces anonymes sans gloire et presque sans visage, les aliénés, les criminels, les hermaphrodites, les

1. Voir Pierre Guyotat, *Coma*, Paris, Mercure de France, 2006.

2. C'est notamment dans *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Paris, Seuil, 1975, p. 85-95, que Lacan élabore cette « éthique du bien-dire » comme éthique du « mi-dire » en opposition à toute éthique philosophique de la vérité complète, du tout dire : « toute la vérité, c'est ce qui ne peut pas se dire. C'est ce qui ne peut se dire qu'à condition de ne la pas pousser jusqu'au bout, de ne faire que la mi-dire ». Et l'on notera moins alors le point d'appui sur Kant que prend ici Lacan mais qui semble un peu forcé, que le fait qu'une telle éthique prend sens dans un éloge de la position féminine du « pas toute », d'accepter de ne pas être le tout de la jouissance : peut-être peut-on toujours trouver dans la prétention à « tout dire » et à « tout comprendre » un symptôme de l'irréductible bêtise phallique.

anormaux, les fous littéraires, à peine éclairés un instant par la lumière des institutions ou de l'histoire avant de disparaître dans la nuit et le silence, suivant une lignée plus foucauldienne. Parce que toute singularité digne de ce nom n'est peut-être telle qu'à résister au discours de la science ou du concept, voire au discours tout court : il n'y a de science et de discours que du général, principe s'énonçant au plus grand bénéfice de la science et de la particularité à la fois. Et peut-être plus encore parce que face à une œuvre d'art ou à une expérience anonyme et sans adresse qui subitement nous touche, nous énergisent ou nous soulage, atteignant d'un seul coup en nous une zone d'affectivité jusque-là refoulée ou indicible, on ressent une gratitude sans bornes puisqu'il y a peut-être là une sorte d'offrande pure, sans dette puisque sans adresse, sans impudeur parce que tout sera demeuré dans le régime du musical ou de l'intransitif, sans objet, sans référent, et par conséquent où rien du réel des corps organiques ou affectifs n'aura finalement eu besoin d'être nommé, disséqué, anatomisé, et ainsi nié dans son être de chair. Au contraire, face à un discours philosophique qui prétend venir nous saisir au cœur de notre sensibilité, on se sent spontanément brutalisé par les griffes du concept et on ne ressent aucune gratitude, plutôt une infinie défiance : derrière le concept qui prétend parler de tous et de chacun, on croit toujours entendre l'écho d'un reproche, d'une volonté de faire honte ou de dominer.

Difficile alors de n'être pas convaincu, tant tous ces refus d'aller trop loin conceptuellement dans l'analyse d'expériences à la fois trop singulières et trop communes puisent à coup sûr à de profondes sagesse. Il s'agit d'abord de la sagesse sceptique – religieuse ou athée – de s'abandonner en dernière instance aux autorités et aux rituels traditionnels, ultime

rempart contre les mouvements de bascule infinis et mortifères de sa *libido sciendi* : en maintes expériences, il est plus sage de ne pas vouloir comprendre et de se contenter de la coutume. Mais il s'agit aussi bien de la sagesse de la science qui nous protège de descendre trop bas dans le cloaque des perceptions et des émotions, sinon suivant des protocoles réglés et collectifs. Cette même sagesse qui conduisait déjà Spinoza à considérer « les actions et les appétits humains de même que s'il était question de lignes, de plans ou de corps », qui faisait s'écrier à Nietzsche « Vive la physique ! » et lui faisait louer la « probité » des savants objectifs et « bossus » contre les falsifications de littérateurs impressionnistes, ou qui pousse encore les biologistes d'aujourd'hui à se défier comme de la peste de ce concept au final éminemment métaphysique et obscur de « vie » pour lui préférer celui plus modeste, définitivement « désexistentialisé », mais plus neutre et plus vérace, de « vivant ». Et peut-être enfin une sagesse plus archaïque encore, consistant à faire simplement confiance à la nature, à « laisser être » ce qui est, à simplement accueillir ce qui advient, sans prise, sans griffe, sans violence. Sagesse de sorciers, de paysans ou d'hommes quelconques – ce n'est peut-être pas en tant que philosophe mais seulement en tant qu'être quelconque, sans savoir, sans particularités, que l'on peut affronter au mieux les événements tragiques mais quelconques de l'existence.

Et pourtant, à chaque fois, on se trompe, radicalement, sur toute la ligne. On se trompe pour la vie. Parce que glisser sous le tapis les catastrophes ordinaires de l'existence, détourner le regard ou les élever au rang de catégories existentielles ou d'événements destinaux en leur ôtant leur âpreté empirico-affective se paie trop souvent à un prix considérable : nos ulcères intimes contaminent nos pensées les plus

hautes au moment même où l'on croit s'en être éloigné comme jamais ; nos morts viennent la nuit nous tirer par les pieds ; et nos amours comme nos bonheurs d'après la catastrophe ont un arrière-goût de honte et de culpabilité. Comme on se trompe pour la philosophie. Parce que si elles sont souvent splendides, ces sagesses ne sont pas *absolument* philosophiques puisqu'elles trouvent leur point d'appui ultime en dehors du philosophique. En ce sens, ce sont même souvent des sagesses qui minent les prétentions fondamentales de la philosophie. Car celle-ci est souveraine ou n'est pas, est orgueilleuse ou n'est pas, est libre de toute sagesse commune et de toute décence ou n'est pas.

C'est pourquoi, si l'on se veut philosophe, *il faut y aller*, il faut descendre dans ces expériences sombres, impudiques, brûlantes, vulgaires de la singularité subjective mais commune, autrement dit dans ces expériences non pas intérieures et limites mais centrales et pourtant toujours « ex-times », au sens d'inscription en soi d'une histoire qui n'est pas sienne et ne pourra jamais être sienne : ces expériences sans point d'appui ni en soi ni en l'autre, qui naissent donc dans d'étranges entre-deux, et où l'on risque sans cesse de se perdre sans retour¹. Il ne faut certes pas y aller par décret, par souci désintéressé de la vérité, et donc seulement au moins « une fois dans sa vie » – ce serait trop absurde.

1. Jacques Lacan forge ce concept d'extimité dans son *Séminaire*, livre XVI, *D'un autre à l'autre*, Paris, Seuil, 1968-1969, p. 249, pour exprimer ce qui « conjoint l'intime à la radicale extériorité », notamment à propos de la jouissance dont quelque chose est central au point de nous être à jamais barré parce que sa saisie serait proprement insupportable. Il l'explicitait notamment un peu avant (p. 225) par l'expérience du cri, c'est-à-dire ce « par quoi ce qui m'est le plus intime est justement ce que je suis contraint de ne pouvoir reconnaître qu'au dehors ».

Mais il faut y aller quand ces expériences nous saisissent et mettent à nu notre dignité de philosophe, nous forçant à les penser à moins de nous dédire de tout. Autrement dit, *il faut y aller quand il faut y aller*. Et même alors, il faut y descendre prudemment, lentement, parce qu'à brandir trop vite les vertus censément propres à l'exercice philosophique on risque aussi bien de les perdre encore : la souveraineté philosophique se retourne comme un gant en prédation vampirique, son orgueil en mégalomanie, sa liberté de pensée en éclectisme tiède. Mais il faut y aller.

« Y aller » signifie d'abord passer outre les objections précédentes sans pour autant les supprimer. D'abord parce qu'on ne sait toujours pas *a priori* comment s'en prémunir. Dès qu'on descend dans des zones affectivement « extrêmes » ou trop dures, qu'est-ce qui peut empêcher la saine vertu d'orgueil et le sain désir de maîtrise de régresser en fantasme infantile de « toute-puissance de la pensée », la gloire souveraine de l'esprit libre de décliner en libre disposition pour toutes les aliénations possibles, et le courage de la vérité de se falsifier en misérable commerce des affects ?

En fait, il y a peut-être déjà une voie royale pour parvenir à s'enfoncer sans se perdre, avec autant d'audace que de dureté, dans les expériences à la fois les plus singulières et les plus communes, les plus atroces et les plus vivifiantes, et c'est le christianisme – un certain christianisme du moins. Celui qui, s'élaborant au moins d'Augustin à Pascal et peut-être jusqu'à Guyotat, se moque de la morale et des consolations pour aller droit à l'impossible du très immanent : les lépreux, les pauvres, les exclus, et à l'horizon, la croix. Un geste inouï s'est inventé ici, en rupture complète avec le goût apparent des philosophies antiques pour l'ordre et la mesure : c'est en s'abaissant que l'on s'élève, en s'enfonçant

jusqu'à l'extrême faiblesse de la chair et l'incompréhensible tragédie de la Passion, jusqu'à l'ordure, le cloaque, le sang, les larmes, le sacrifice ; mais pour se redresser un jour par la grâce de la vision béatifique, c'est-à-dire la pure présence jouissive de Dieu. L'expérience de la misère de la vie prend dès lors un sens et une issue : les voies de la perdition peuvent être celles de la rédemption.

C'est effectivement une voie. Le seul problème est qu'elle est quadruplement barrée pour un athée. Barrée « expérimentalement », si l'on peut dire, puisque cette voie est seulement liée à la reconnaissance à un moment ou à un autre d'une expérience de la foi, celle-ci fût-elle compliquée, dialectique, entretissée de semblants et de doutes – mais le propre de l'athée est de n'avoir jamais reçu en son cœur, de près comme de loin, l'attestation d'une telle sorte d'expérience. Barrée philosophiquement ensuite, puisque ce geste est un geste d'intégral abandon de la souveraineté du concept, c'est-à-dire un renoncement complet au dogmatisme comme au « pyrrhonisme des philosophes » dirait Pascal (pour le distinguer de son propre « pyrrhonisme chrétien ») : la vision et la grâce ne peuvent être que radicalement transcendantes, hors de portée pour toute saisie immanente. Barrée moralement encore, puisque cette opération consistant à ne trouver un point de butée à nos descentes au cœur des cloaques de la vie que dans le surgissement de l'absolu, à entendre au sens littéral de « sans rapport », ne peut conduire pour un athée qu'à une dévalorisation radicalement amoral de toutes les valeurs de la vie : le corps, la sensualité, la danse, le rire, le désir, le plaisir, le jeu, la légèreté, la souffrance même, quand elle sert à la vie de puissance d'affirmation, de piquant, d'épices, ou de surprise, et non en tant que rachat ou rédemption. Puisque, à l'aune de l'absolu, toute relation

fugace et sans autre justification que son immédiateté n'est que péché ou au mieux divertissement, toute jouissance libre est soudée à une culpabilité ou à une bonne conscience qui ne vaut pas mieux (l'absolu ayant des puissances de réconfort au moins égales à ses puissances d'accablement), et toute légèreté, par définition relative, étant toujours écrasée par le poids sans mesure du sacrifice de l'absolu. C'est pourquoi Nietzsche voit dans le christianisme l'origine même du *nihilisme*, c'est-à-dire d'une volonté de puissance qui préfère vouloir le néant que ne rien vouloir du tout¹. Du même coup, si la vraie morale chrétienne se moque de la morale commune, la vraie morale athée, c'est-à-dire la morale de la vie immanente, ne se moque pas mais s'insurge contre cette morale chrétienne qu'elle juge nihiliste, vouant au néant toutes les valeurs spontanées de l'existence : les joies de la puissance, les plaisirs de la séduction et du mensonge, les jouissances méchantes de la démystification². Enfin, cette voie chrétienne est barrée esthétiquement puisque dans une telle mise au jour de la « misère de l'homme sans Dieu », l'athée ne peut voir que le « superlatif de l'horreur³ » comme dit encore Nietzsche, ce qui heurte le plus frontalement son goût pour l'autonomie et l'immanence des formes ou des jeux hors sens avec le chaos et les catastrophes : l'athée ne peut descendre dans l'ordure qu'à la condition que ce n'en soit pas.

1. Voir Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. E. Blondel *et al.*, Paris, Flammarion, « GF », 1996.

2. Pour une bonne explicitation de cette caractérisation paradoxale du christianisme comme source du nihilisme, voir l'excellent livre de Didier Franck, *Nietzsche et l'Ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998.

3. Voir Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, p. 67.

Entre une philosophie pérenne qui refuse de s'atteler à ce qu'il y a de plus insupportable dans le plus commun et un christianisme radical qui l'accepte mais à un coût démesuré pour qui n'a pas la foi demeure pourtant, peut-être, une autre voie. Elle fut entrouverte par le *Parménide* de Platon, puis oubliée, et réouverte par Deleuze suivant une histoire de la philosophie à la fois un peu fantastique (puisque Deleuze parle en vérité très peu et de Parménide, et du dialogue que Platon lui consacre) et fort commune (puisque rien de plus commun que cette structure d'une vérité oubliée, scellée puis réouverte). C'est elle qu'il nous faut essayer ici de décrire succinctement avant de nous y engager pour notre propre compte.

LA LEÇON DE PARMÉNIDE

Au début de l'un des dialogues les plus complexes, les plus fictifs et les plus insaisissables de Platon, dialogue qui est en un sens à l'origine de toute la métaphysique occidentale, on trouve une objection brève mais célèbre de Parménide, infiniment commentée mais presque toujours soit pour « s'en détourner » au plus vite à la manière du jeune Socrate, soit pour en récuser la thèse au plus vite (par exemple chez Proclus, Plotin et tout le néoplatonisme¹), soit encore pour y acquiescer pleinement mais sans suite

1. Pour Proclus, voir *Commentaire du Parménide*, trad. A.-E. Chaignet, Paris, Leroux, 1900 ; pour Plotin, notamment *Ennéades V*, trad. E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres ; et pour un bon commentaire de la position plotinienne, voir Jérôme Laurent, *Les Fondements de la nature selon Plotin*, Paris, Vrin, p. 100 sq.