

The background is a complex abstract composition. It features a grid of various colored squares in shades of blue, green, brown, and orange. Overlaid on this grid is a detailed line drawing of a cityscape with numerous domes and arches, rendered in a dark blue or black ink. The drawing is positioned on the left side of the cover, partially overlapping the colored squares.

**Fragments**

**philosophiques**

**3**

*Le mythe du commencement*

**Oscar Brenifier**

**ALCOFRIBAS**

# FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES 3

Oscar Brenifier

2026 – Alcofribas

445 – Le mythe du commencement.....	3
446 - Le rejet du négatif.....	5
447 - Le coût de la richesse.....	8
448 - Les enjeux du dialogue.....	15
449 - Tomber amoureux .....	19
450 - Le troll .....	22
451 - Le pouvoir du questionnement .....	28
452 - Confronter les émotions .....	32
453 - L'anxiété du « scrolling » .....	36
454 - Les croyants.....	38
455 - Le troll latent.....	39
456 - Le déni de la richesse.....	43
457 – L'IA est-elle vivante?.....	49
458 - L'essentiel est ailleurs.....	52
459 - Le refus de l'argumentation .....	54
460 - La colère de la bienveillance .....	58
461 - La sorcière, figure de l'insaisissable .....	62
462 - Détester.....	67
463 - Le vendeur .....	69
464 - Le respect .....	71
465 - Le mal absolu.....	74
466 - Bangaranga.....	77
467 - Anti-philosophie.....	79
468 - La tyrannie du sujet .....	82

469 - L'être est bon.....	85
470 - Ennemi de soi-même.....	91
471 - L'IA et l'humain.....	96
472 - Aimer la philosophie .....	99
473 - L'injonction au drame .....	102
474 - L'illusion de soi.....	104
475 - La fabrication du patient .....	106
476 - La crainte d'essentialiser .....	109
477 - L'excès comme identité .....	112
478 - Confronter l'inertie .....	115
479 - Le mythe du réel.....	118
480 - Tranquillité et inertie .....	121
481 - L'ego des autres.....	124
482 - Supporter la contradiction.....	129
483 - Les deux pouvoirs .....	131
484 - Sens et vérité .....	135

## 445 – Le mythe du commencement

On entend souvent défendre les formes faibles de la parole, les paroles creuses ou à peine ébauchées, au nom de leur prétendu rôle inaugural, une ébauche de participation au dialogue, afin de briser la glace. La « bribe » de discours ne serait donc pas une fuite, mais un début, un amorce, un point de départ, la banalité ne serait pas vide, mais le signe d'une ouverture. Les politesses convenues, les remarques sur le temps qu'il fait, les échanges mondains sans contenu seraient autant de seuils nécessaires, des préliminaires indispensables à toute parole véritable. Il faudrait accueillir ces propos, les accompagner, ne pas les juger, afin de permettre à une parole plus authentique de finalement émerger. Cette thèse, séduisante par sa douceur, mérite pourtant d'être examinée, car elle repose sur une confusion fondamentale entre possibilité et réalité. Qu'une bribe puisse être un début ne signifie pas qu'elle le soit ou qu'elle débouchera nécessairement sur quelque chose de plus substantiel. Qu'un échange superficiel puisse évoluer vers une parole signifiante ne signifie pas qu'il y tende effectivement. En pratique, lorsque l'on observe les dialogues « habituels », ces formes ne sont pas des commencements, mais des états complaisants qui se suffisent à eux-mêmes. Elles ne préparent rien, elles occupent le temps et l'espace, elles saturent l'échange, elles remplissent sans orienter. Elles tiennent lieu de préambule éternel, elles s'installent, sans déboucher sur ce qu'on pourrait en attendre, et les divers interlocuteurs continuent sur le même registre, prolongeant indéfiniment ce préambule sans jamais entrer dans un dialogue digne de ce nom. Ainsi, cette illusion du commencement fonctionne comme un alibi, elle permet de justifier l'absence d'exigence en la présentant comme une étape. Elle donne une valeur positive à ce qui n'est souvent que simple évitement. Elle entretient une forme d'espoir inconsidéré : l'idée qu'à force de laisser venir, quelque chose finira par advenir de lui-même. Mais cet espoir fonctionne surtout comme une suspension indéfinie de l'exigence, une manière de différer l'entrée réelle dans la pensée. Ce qui se présente comme patience ou ouverture relève souvent d'une

forme de procrastination, car on reporte le moment de s'engager, sous couvert de respecter un processus qui ne commence jamais.

En refusant de juger la bribe pour ce qu'elle est, une bribe de parole, on renonce à distinguer entre ce qui cherche et ce qui se dérobe, tout devient potentiellement fécond, et donc rien ne l'est réellement. On retrouve ici une forme de moralisme discret, qui valorise l'accueil, la bienveillance, la continuité, et qui disqualifie toute forme de rupture ou de jugement comme violence ou arrogance. Mais cette morale de la douceur a un coût : elle interdit le geste critique, elle inhibe toute initiative significative, elle empêche de décider, elle neutralise la réflexion. Car penser implique de distinguer, d'exclure, de refuser, sans cela, il n'y a pas de travail, mais uniquement un flux indifférencié.

Les mondanités offrent un exemple particulièrement éclairant de ce phénomène. On les présente comme un lien social minimal, une manière d'entrer en relation. Mais ce lien est précisément codifié pour éviter toute implication, il protège chacun de l'exposition, il garantit l'absence de risque, et le dialogue se réduit souvent à une série de « ronds de jambe », platitudes ou bons mots, où chacun évite soigneusement toute mise en jeu, et l'échange se réduit à des formes ritualisées de politesse qui évitent toute implication réelle. Dès lors, il ne s'agit pas d'un commencement mais d'une clôture, un espace où rien ne peut advenir, parce que tout y est déjà neutralisé. De la même manière, dans toute initiative ou activité, le début peut suffire à se justifier ; mais une fois engagé, il nous attire, nous retient, rend le désengagement difficile, et sa perpétuation devient alors une question d'inertie.

La défense du fragment et celle de la banalité, l'appel à la politesse d'usage et à la bienveillance relèvent ainsi d'un même geste : transformer une faiblesse en vertu. Ce qui manque de forme devient ouverture, ce qui manque de contenu devient potentiel, ce qui manque d'engagement devient respect; on ne décrit plus ce qui est, on le justifie. Or un commencement véritable se reconnaît à autre chose : il engage, il oriente, la promesse est quelque visible, l'ébauche annonce déjà ce qui suit, la réalité transparait. Il contient une direction, une tension, une exigence, il ne se contente pas d'exister, il travaille. La plupart des bribes n'ont rien de tel, elles ne

portent aucune nécessité, elles ne produisent aucun effet, sinon celui de maintenir la distance et l'indétermination. Il ne s'agit pas tellement pour nous de mépriser ces formes, mais de les nommer pour ce qu'elles sont, de les identifier. Car tant que l'on confondra le seuil avec le mouvement, on restera sur place en croyant avancer. Et tant que l'on appellera "commencement" ce qui n'est qu'un évitement, on se condamnera à ne jamais commencer.

## 446 - Le rejet du négatif

Lorsqu'une critique est formulée à l'encontre d'une personne, la réaction est souvent immédiate : on accuse celui qui parle d'être « négatif », « pessimiste », voire « méprisant ». Le contenu de l'analyse passe au second plan, sa validité n'est pas examinée, ce qui importe devient sa tonalité supposée, ou son intention. Ce déplacement n'est pas anecdotique, il révèle une série de mécanismes qui court-circuitent l'exercice même de la pensée.

Le premier mécanisme est la confusion entre vérité et agrément. Une idée est jugée non pas en fonction de sa pertinence, mais de son effet émotionnel, et si elle dérange, elle est disqualifiée. Ainsi, le critère implicite devient « faire plaisir », « donner confiance », et surtout « ne pas déranger », et non le fait de déterminer ce qui est « juste ». La pensée est ainsi soumise à une exigence de confort, elle doit rassurer, et non éclairer ou mettre au défi, au nom de l'empathie ou sous couvert de sensibilité.

Le second mécanisme est la personnalisation du propos. Au lieu d'examiner ce qui est dit, on s'intéresse à celui qui le dit, on qualifie son attitude: « Tu es négatif », « Tu es dur », « Tu es arrogant », voire on lui prête des intentions malveillantes : « tu veux blesser », « tu cherches à rabaisser », « tu prends plaisir à critiquer », etc. Ce glissement permet d'éviter la confrontation avec le contenu, car on ne réfute pas une idée, on « pathologise » le locuteur, une manière élégante de ne pas réfléchir, de ne pas répondre, et de se protéger.

Cette personnalisation du discours est renforcée par un mécanisme plus profond, car l'individu ne se contente pas de défendre des idées, il s'identifie à elles. La pensée devient une extension de soi, un fondement de légitimité. Une critique n'est alors plus perçue comme l'examen d'une proposition, mais comme une menace dirigée contre l'individu. Cette confusion n'est pas fortuite, elle fonctionne comme un mécanisme de défense, car elle permet de rejeter la critique sans avoir à y répondre. Dans ce contexte, la relation aux autres tend à se substituer à la relation à la vérité, car ce qui importe, ce n'est pas tant le contenu de ce qui est dit que l'intention perçue qui se cache derrière, le jugement affectif précède l'évaluation cognitive et s'y substitue. Parce qu'il est immédiat, il semble plus certain, mais c'est précisément cette immédiateté qui le rend peu fiable, on réagit avant de comprendre, et cette réaction est alors considérée comme une justification suffisante.

Un troisième mécanisme tient à la valorisation sociale du « positif ». Dans de nombreux contextes, notamment éducatifs, psychologiques ou professionnels, il existe une norme implicite, sinon explicite : il faut encourager, soutenir, valoriser. La critique devient suspecte, assimilée à une forme de violence ou de destructivité. Or cette norme produit un effet paradoxal : sous couvert de soutien psychologique, elle interdit toute mise à l'épreuve réelle des idées, toute possibilité de dépassement de soi. Elle « protège » les individus, mais elle affaiblit leur capacité à penser, à se voir de l'extérieur, à se comprendre eux-mêmes, à se maîtriser. Erigé en convention sociale, cet injonction s'affuble du nom de « respect », et de fait se transforme en obligation morale, incontournable.

Sur un plan plus théorique, on peut voir également dans cette crainte du négatif un préjugé propre à notre époque : celui d'une fragilité généralisée des individus. L'être humain est implicitement perçu comme vulnérable, facilement blessé, incapable de supporter une parole trop directe ou une analyse rigoureuse, sentimental plutôt que rationnel. Dès lors, il faudrait le ménager, l'épargner, le protéger. La raison elle-même est ainsi soupçonnée de dureté, voire de cruauté ou de violence, comme si sa fonction critique constituait un danger. Ce renversement

est significatif : ce qui devrait émanciper devient ce qu'il faudrait tempérer. En voulant protéger les individus de l'âpreté de la pensée, on les prive en réalité de ce qui pourrait les fortifier, une attitude qui révèle un manque de confiance en l'humain, comme si celui-ci était incapable de supporter l'épreuve de la lucidité, alors même que c'est précisément cette confrontation qui peut nourrir sa résilience, sa capacité à encaisser, à se transformer et à se tenir face au réel sans s'effondrer.

S'ajoute à cela un mécanisme de renforcement de l'identité affichée, revendiquée. Car une analyse rigoureuse ne porte pas uniquement sur des idées abstraites, elle touche, directement ou indirectement, à l'image que chacun a de soi. Être contredit, être critiqué, c'est risquer de voir cette image ébranlée ou fissurée. Accuser l'autre de négativité permet alors de maintenir l'intégrité de cette image sans avoir à la réviser. La critique est dès lors perçue et décrite comme une attaque personnelle, et non comme une invitation à s'examiner, ce qui au demeurant nourrit le sentiment de mauvaise foi chez l'individu, et renforce son absence de liberté.

Il faut aussi mentionner la difficulté cognitive que représente l'analyse elle-même. Penser exige de distinguer, de problématiser, de trancher, ce qui implique un effort. Face à cet effort, la réaction la plus simple consiste à évacuer l'analyse en la réduisant à un qualificatif réducteur : « c'est négatif ». Ce jugement global dispense d'entrer dans le détail, il simplifie ce qui est complexe, il aplatit le contenu, au prix de la compréhension.

Enfin, il existe un malentendu plus profond sur la nature de la critique en général, car on l'associe spontanément à la négation, à la destruction. Or critiquer, au sens fort, consiste à discerner, à séparer, à examiner les conditions de validité d'un propos. D'un point de vue plus classique, on pourrait rappeler, à la suite de G. W. F. Hegel, que la négativité n'est pas un accident de la pensée, mais l'une de ses conditions essentielles, car c'est par la négation, la contradiction et la différenciation que la pensée progresse et se précise. Ainsi, une critique peut être sévère sans être arbitraire, dérangeante sans être infondée. Refuser la critique au nom du « positif », c'est refuser le principe même de distinction, crucial pour la raison.

Ainsi, accuser quelqu'un de « voir négativement les choses » n'est pas seulement

une réaction affective, c'est un mode de défense. Cela permet d'éviter l'inconfort, de préserver une image de soi, de se conformer à une norme sociale, et de contourner l'effort de penser. Mais cette stratégie a un coût : elle transforme le dialogue en échange de validations mutuelles, une attitude complaisante où la vérité n'est plus en jeu. Cette prétendue courtoisie cache en fait une profonde malhonnêteté, où il devient interdit de dire ce que l'on pense vraiment. Car si la pensée doit être positive pour être acceptable, elle cesse d'être libre, elle devient décorative, elle ne pense pas, simplement elle rassure.

## 447 - Le coût de la richesse

L'attachement à la richesse est rarement présenté comme un problème. Il est parfois critiqué sur des bases morales ou religieuses, associé à la cupidité, à l'injustice ou à l'abus de pouvoir. Mais de telles critiques, bien que non dénuées de pertinence, tendent à rester extérieures à l'expérience individuelle. La question que nous voulons aborder est différente : il ne s'agit pas de savoir si la richesse est moralement justifiée, mais de comprendre comment l'attachement à celle-ci transforme notre rapport à nous-mêmes, aux autres et à la réalité. La richesse est souvent justifiée au nom de la sécurité, de la responsabilité ou de la liberté, pourtant cet attachement introduit une série de distorsions existentielles et psychologiques rarement examinées, précisément parce qu'elles sont socialement validées.

Évidemment, on a tendance à assimiler la richesse au bonheur, car elle donne l'impression que l'on peut satisfaire tous nos besoins. Or cette tendance ne découle pas uniquement du confort ou de la sécurité que procurent les ressources matérielles, mais aussi du fait que la richesse offre un critère clair, comparable et cumulable, et en revanche, le bonheur reste vague, subjectif et difficile à mesurer. On substitue donc ce qui peut être calculé à ce qui résiste au calcul, et la richesse devient un indicateur, créant l'illusion qu'en l'augmentant, on se rapproche de l'épanouissement. Et les gains financiers doivent se traduire en accroissement de

satisfaction, de pouvoir, de reconnaissance, etc. Pourtant, cette substitution repose sur une confusion : la richesse est une possession extérieure, tandis que le bonheur est lié à une expérience intérieure et à la qualité de notre relation au monde. Lorsqu'on confond le moyen et la fin, l'accumulation remplace l'engagement, et l'on peut finir par posséder de plus en plus, tout en devenant de plus en plus incapable de déterminer si l'on vit réellement mieux pour autant.

Ainsi, la première distorsion est un déplacement dans l'ordre des valeurs, puisque l'argent, qui est par nature un moyen, devient une fin. On ne se demande plus ce qui vaut la peine d'être fait, mais ce que l'on doit faire pour « gagner » ou « préserver ». Les décisions ne sont plus guidées par le sens, mais par le calcul, les coûts, le profit ou la perte. Sans nécessairement s'en rendre compte, l'existence s'organise autour de l'accumulation et de la protection, ce qui engendre de l'anxiété. La vie n'est plus vécue de l'intérieur, elle est conditionnée de l'extérieur, car l'on se préoccupe davantage d'« avoir » que d'« être ». Ce déplacement conduit ainsi à une réduction plus insidieuse : l'argent devient le critère implicite d'évaluation. Ce qui ne peut être quantifié tend à perdre de la valeur, voire à disparaître de toute considération.

Dès lors, il ne s'agit plus seulement d'une hiérarchisation implicite, mais d'une exclusion : ce qui échappe à la mesure devient suspect, voire inexistant. Il n'y a plus de place pour l'incommensurable, seulement pour le comparable, le contrôlable, le calculable. Dès lors, tout ce qui ne se laisse pas traduire en termes quantifiables se trouve disqualifié ou contraint de se déformer : l'amour, la dignité, le sens, la vérité elle-même. Soit on les réduit à des équivalents mesurables, au prix de leur altération, soit on les relègue hors du champ de ce qui compte réellement. La réduction n'affecte donc pas seulement la richesse de l'expérience, elle atteint la capacité même de penser. Car ce qui excède la mesure cesse d'être appréhendé, et finit par ne plus être perçu. La pensée se referme sur ce qu'elle peut saisir, et ce faisant, elle s'appauvrit. Ainsi, la logique de la richesse ne produit pas seulement de l'anxiété ou de la comparaison, elle engendre une forme de cécité structurée. Les relations, les activités, et même les qualités personnelles sont évaluées en termes de revenu, d'efficacité ou de rendement. Le monde n'est plus appréhendé dans sa pluralité, mais filtré à travers une métrique exclusive. Une telle réduction

simplifie la prise de décision, mais au prix d'une distorsion et d'un aplatissement de la réalité, car ce qui ne se traduit pas en termes financiers devient secondaire, insignifiant ou ignoré.

À son extrême, cette dynamique peut produire une forme de brutalité, issue du pouvoir et de l'avidité, non pas nécessairement dans des comportements manifestes, mais dans la manière dont la réalité et les autres sont traités, de façon arbitraire et peu attentive. Cette dynamique peut se manifester sous une forme plus crue lorsque les contraintes extérieures s'atténuent, ainsi une grande richesse, en offrant une marge de manœuvre plus large et en réduisant la dépendance au regard d'autrui, tend à lever plus encore certaines inhibitions. Ce qui restait contenu ou dissimulé sous l'effet de la nécessité devient alors plus visible. À l'inverse, la pauvreté impose des limites qui peuvent fonctionner comme une forme de régulation minimale, une contrainte sociale qui oblige à composer avec autrui, une sorte de moralité. Car la richesse ne transforme pas nécessairement la nature humaine, mais elle en modifie les conditions d'expression : elle rend plus apparentes certaines tendances excessives, en particulier lorsque le sentiment de pouvoir et de contrôle s'accroît.

Lorsque tout est évalué en termes de gain et de préservation, ce qui résiste ou ne sert pas ces fins tend à être écarté, instrumentalisé ou éliminé. La sensibilité cède la place à l'efficacité, la réalité est réduite à l'utilité. En même temps, ce cadre évaluatif introduit des effets plus discrets : puisque la valeur est constamment mesurée et comparée, il engendre des tensions rarement reconnues : une diminution du sentiment de soi lorsque l'on se sent « pauvre », la honte, ainsi qu'un malaise latent en présence de ceux qui possèdent davantage, l'envie. Ces affects pénibles restent implicites, mais façonnent en permanence la perception et le comportement. De surcroît, lorsque l'individu fonde son identité sur ce qu'il possède, il devient dépendant de ce qui garantit cette possession. La société, l'individu ou les instances qui lui assurent cette stabilité acquièrent dès lors un pouvoir déterminant sur lui, avec toutes les conséquences existentielles que cela implique. Inversement, ceux qui détiennent les moyens financiers ne cherchent pas seulement à posséder, mais à assurer et étendre cette dépendance, exerçant ainsi

une forme de domination sur autrui, provoquant ou aggravant ainsi l'aliénation existentielle de l'individu.

L'attachement à la richesse est lié à une seconde illusion : la croyance que la richesse garantit l'autonomie, car en réalité, l'attachement à l'argent crée une forme de dépendance. Le sentiment de stabilité devient lié à des conditions extérieures, telles que les marchés instables, des revenus variables, la comparaison avec les autres, ou encore le risque d'être trompé ou volé. Une perte, ou même la simple possibilité d'une perte, suffit à produire de l'anxiété ou de la colère. Ce qui apparaît comme du contrôle n'est en réalité qu'un équilibre fragile, constamment exposé aux fluctuations. L'individu croit posséder, mais en réalité il est possédé par un puissant fantôme.

Cette dépendance introduit un troisième élément : la peur, car plus on possède, plus on craint de perdre. Cette peur ne se manifeste pas toujours sous forme de panique, mais comme une tension de fond permanente, une anxiété latente. On anticipe, on sécurise, on optimise, l'esprit s'oriente vers la gestion des risques plutôt que vers l'engagement dans le présent. La vie n'est plus abordée comme une expérience, mais comme un problème à résoudre, et ironiquement, plus les individus sont riches, plus cette anxiété tend à s'accumuler, malgré une apparence extérieure de confort, de valeur personnelle et de confiance en soi. Les relations sont également affectées, car les autres ne sont plus perçus simplement comme des personnes, mais comme des variables au sein d'un système de valeur. Ils peuvent être perçus comme utiles, menaçants, enviables ou inférieurs, et la confiance devient difficile, car des arrière-pensées sont suspectées. La générosité devient ambiguë, car elle comporte un risque de perte, de manipulation, ou d'ingratitude, puisque l'on attend un retour « équitable » sur l'« investissement ». La reconnaissance personnelle est recherchée, mais jamais pleinement acceptée, car elle peut être attribuée à la richesse plutôt qu'à l'individu lui-même. De plus, puisque la richesse est définie en termes de possession, elle introduit une logique comparative : ce que l'on possède ne prend sens qu'en relation avec ce que possèdent les autres. Cela transforme l'existence en un champ de compétition, où la valeur n'est plus intrinsèque mais relative, constamment mesurée, contestée et renégociée.

La richesse tend également à se rendre visible, à travers des objets, des signes et diverses formes de mise en scène, domicile, véhicule, vêtements, etc. Ces manifestations ne fonctionnent pas seulement comme des marqueurs de possession, mais comme des moyens d'obtenir de la reconnaissance, une forme de signalisation sociale, souvent superficielle. Or cette quête de reconnaissance n'est pas sans conséquence : en rendant les différences visibles, elle renforce la compétition et introduit des tensions dans les relations sociales. Ce qui est présenté comme un succès peut être perçu comme une distance ou une hiérarchie implicite. Ce qui vise à affirmer un statut peut simultanément engendrer un malaise ou une rivalité silencieuse, de la jalousie, altérant ainsi la qualité et l'authenticité des relations. Une question demeure alors : s'agit-il encore d'une reconnaissance de la personne, ou simplement de ce qu'elle parvient à exhiber ?

Il n'est donc pas surprenant que l'argent devienne une source fréquente de conflits, tant au sein des familles que dans la société en général. Lorsque la valeur est liée à la possession et constamment comparée, les différences sont facilement prises comme des injustices, des menaces ou des déséquilibres, transformant les relations en lieux d'opposition plutôt que de coopération. Dans un tel cadre, le conflit devient presque inévitable. Lorsque la valeur est mesurée à travers la possession, les différences ne sont pas neutres, elles sont vécues comme des inégalités à justifier, contester ou compenser. Ce qui pourrait rester une simple différence devient une source de tension. Les conflits sont encore intensifiés par des manières divergentes de se rapporter à l'argent au sein d'un même foyer. Ce qui apparaît comme un simple désaccord sur les dépenses ou l'épargne reflète souvent des présupposés plus profonds et non examinés concernant la sécurité, la liberté ou la valeur. Mais comme ces présupposés restent implicites, ils ne sont pas discutés comme tels, et le conflit se fige au niveau des comportements, de la gestion de l'argent, où le compromis devient plus difficile. En apparence, les différences dans la manière de percevoir et d'utiliser l'argent provoquent des disputes, mais il ne s'agit pas seulement de désaccords pratiques, ce sont des conflits entre cadres implicites. Ce que l'un vit comme de la prudence, l'autre peut le percevoir comme une restriction, ce que l'un appelle liberté, l'autre peut y voir de l'irresponsabilité. On se demande alors si ces conflits portent réellement sur l'argent, ou si l'argent

n'est que la surface visible de visions du monde incompatibles et de manières opposées d'exister.

À un niveau plus profond, l'attachement à la richesse modifie l'identité, en introduisant une instabilité. Lorsque le sentiment de sa propre valeur est lié à ce que l'on possède, toute variation de possession ou de revenu devient une variation de soi. On oscille entre supériorité et insécurité, selon les termes de la comparaison et les circonstances. Dans un tel cadre, la compétition devient permanente, car la valeur personnelle n'est plus ancrée, mais fluctue en fonction de la position relative. Cette instabilité produit un double mouvement : on s'élève en rabaissant les autres, mais ce faisant, on mine sa propre valeur, puisqu'elle reste dépendante de la même mesure instable. Le moi devient vacillant, car il repose sur quelque chose qui est lui-même instable.

Le paradoxe est évident : la richesse est poursuivie comme un moyen de liberté, pourtant l'attachement à celle-ci conduit souvent à la contrainte. On ne se contente plus d'utiliser l'argent, on commence à organiser sa vie autour de lui. Les choix se restreignent, les risques sont évités, les possibilités sont filtrées à travers le prisme de la préservation. Cela ne signifie pas que la richesse soit en soi problématique, elle le devient lorsqu'elle cesse d'être un outil pour devenir un point de référence pour l'existence, voire une obsession. La question n'est donc pas de savoir combien l'on possède, mais quelle place notre « richesse » occupe. L'argent sert-il la vie, ou la vie sert-elle l'argent ?

De plus, on observe un phénomène intéressant : au-delà d'un certain seuil, lorsque les besoins fondamentaux sont largement satisfaits, la quête de richesse supplémentaire tend à perdre sa justification fonctionnelle immédiate et son sens. Plutôt que d'apporter un sentiment d'épanouissement, la saturation révèle une forme de vide, et ce qui était censé procurer de la satisfaction montre ses limites. Cela ne conduit pas nécessairement à une réorientation vers d'autres dimensions de l'existence, où « l'accumulation » perdrait son rôle central, car ce qui apparaît comme un tournant vers d'autres intérêts n'est souvent qu'un déplacement de la même logique, l'accumulation persistant sous des formes plus indirectes ou

symboliques, sans objectif clair. Ainsi, les personnes « riches » recherchent d'autres activités significatives, telles que la charité, l'art, les études, la spiritualité, etc., qui constituent de nouveaux terrains d'accumulation, de reconnaissance et de comparaison. À l'exception de ceux qui considèrent les activités financières comme un jeu, un « passe-temps » qui procure sa dose quotidienne d'excitation, plutôt que comme une fonction de « gain ».

Se détacher de la richesse ne signifie pas y renoncer, mais en rétablir la fonction appropriée, le rôle adéquat, en lui redonnant une place relative parmi les autres dimensions de l'existence, en cessant de lui accorder un rôle central ou déterminant dans l'évaluation de soi et de la réalité, et non lui laisser devenir la mesure implicite de toute chose. Cela signifie être capable de perdre de l'argent sans se perdre soi-même, de l'utiliser sans en dépendre, d'agir sans calcul constant. En ce sens, le véritable enjeu n'est pas financier, mais existentiel : savoir si la stabilité vient de ce que l'on possède, ou de la manière dont on se tient en relation avec ce que l'on possède, ce que l'on peut appeler une véritable liberté.

Il existe d'ailleurs d'autres objets, d'autres formes de possession, qui ne sont pas psychologiquement neutres, par exemple les armes à feu, leur simple présence modifie le rapport au monde. Elles ne se contentent pas d'être des instruments, elles agissent comme des médiateurs psychiques. Tenir une arme, c'est déjà se situer dans une logique de pouvoir, de menace possible, de contrôle, de confiance en soi. L'attention se réorganise, la perception se tend, le monde peut apparaître comme un danger potentiel. L'arme introduit une distance, elle transforme la relation en rapport de force latent, elle ne crée pas nécessairement l'agressivité, mais elle en facilite l'émergence, elle en abaisse le seuil.

Ainsi, certains objets ne sont pas de simples possessions : ils reconfigurent celui qui les possède. La richesse fonctionne, à un autre niveau, selon une logique comparable, elle n'est pas seulement un moyen d'agir sur l'extérieur, elle modifie le rapport à autrui et à soi-même, car elle confère un sentiment de pouvoir et d'autosuffisance. Se sentant « moins dépendant », l'individu se trouve moins contraint par les autres, et donc moins attentif à eux, et l'empathie peut

s'émousser, non par malveillance, mais par éloignement. Le monde social apparaît moins comme un tissu d'interdépendances que comme un espace de projection de sa propre volonté. À cela s'ajoute une transformation plus subtile : la perception de soi, car la richesse tend à se justifier elle-même. Elle s'accompagne souvent d'un récit implicite de mérite, qui renforce le sentiment de légitimité, car ce qui est possédé devient ce qui est dû, une valeur en soi. Le hasard, les conditions, les structures disparaissent derrière l'idée d'une réussite personnelle, et se construit une forme d'évidence intérieure qui rend plus difficile toute remise en question. Comme l'arme, la richesse agit comme un amplificateur, elle ne crée pas ex nihilo des traits de caractère, mais elle les accentue, les rend plus visibles, plus opérants. Elle peut renforcer la confiance, mais aussi l'indifférence, elle peut sécuriser, mais aussi isoler. Elle modifie les seuils : ce qui était autrefois perçu comme excessif devient normal, ce qui aurait suscité un doute devient légitime. La question n'est donc pas seulement de savoir ce que l'on possède, mais ce que ces possessions font de nous.

## 448 - Les enjeux du dialogue

Récemment, suite à la publication d'un texte sur le « génie méconnu », quelqu'un demande s'il se trouve un lien entre ce syndrome et l'aspiration nietzschéenne à la surhumanité. J'ai répondu en soulignant que le « génie inconnu » s'accroche à une supériorité autoproclamée qui exige d'être reconnue sans pour autant se transformer, tandis que la conception du surhomme de Friedrich Nietzsche appelle à un dépassement de soi continu qui détruit toute identité figée plutôt que de la préserver, ce qui donne lieu à une véritable créativité. Mais je tentais ensuite d'interroger mon interlocuteur sur la nature de sa relation à ces concepts et sur le motif de son intérêt, en le questionnant directement à ce sujet. Or après quelques échanges, il finit par me répondre, quelque peu irrité : « Voilà des questions bien impertinentes... Je discute, c'est tout, et je vous ai félicité pour votre publication,

qui concerne un peu tout le monde et quelques-uns plus profondément en particulier. » Cet échange m'a incité à réfléchir une fois de plus à la différence entre conversation et dialogue, entre le culturel et l'existential, entre échange décoratif et transformateur, entre mondanités et paroles effectives. Car si les gens « cultivés » veulent bien parler d'idées, ils laissent rarement les idées parler d'eux.

Une question peut a priori sembler philosophique, sans pour autant engager celui qui la pose. Il suffit d'un rapprochement séduisant, d'une analogie entre des auteurs célèbres, d'un rapport entre diverses idées ou schémas de pensée, de l'évocation d'un problème ou autre stimulus intellectuel, pour que la réflexion se mette en marche. On compare, on nuance, on distingue, puis on élabore, on spéculé. Tout cela peut être juste, pertinent, parfois même brillant, ou non. Néanmoins, une question importante demeure, plus silencieuse, souvent oubliée ou négligée : « Quel est l'effet de cette pensée sur celui qui la produit ? », ou encore « Quels sont les enjeux de ces idées pour leur auteur ? », autrement dit : « À quoi cela rime-t-il vraiment ? », que ce soit d'ailleurs pour le locuteur ou pour son auditeur.

Car il existe deux manières de penser, qui ne se distinguent pas tant par leur contenu que par leur fonction. La première relève de ce que la tradition médiévale appelait la *curiositas*. Il s'agit d'un désir de savoir désordonné, dispersé, souvent motivé par la nouveauté, la distraction, voire le souci de paraître, un intérêt ouvert, mouvant, tourné vers la multiplicité des objets de savoir. L'esprit s'y déploie, mais ne s'y recueille pas. Cette curiosité s'attache momentanément, explore, établit des liens, cherche, accumule des connaissances et des distinctions. Elle est assez légitime, nécessaire même, car elle nourrit la culture, elle affine l'intelligence, dans la mesure où il ne s'agit pas uniquement d'érudition, mais aussi de réfléchir à ce qui est évoqué. Mais elle reste extérieure et formelle, elle n'exige pas que le sujet se mette en jeu, elle redoute même un tel exercice et s'en défend. Ainsi peut-on penser beaucoup, voire profondément, sans jamais être affecté par ce que l'on pense, un phénomène tout à fait courant dans le monde académique, et a fortiori plus encore dans le schéma mondain.

La seconde manière de penser, opposée, relève de la *studiositas*. Ici, la pensée ne se contente pas d'examiner un objet, elle engage celui qui la travaille. Elle exige une

maîtrise de soi, il s'agit d'une pratique ascétique de l'esprit : se concentrer, faire des choix, persévérer, accepter les difficultés et renoncer à ce qui détourne l'attention, en évitant les questions vaines ou accessoires. Elle implique une discipline du désir de connaître : sélectionner, approfondir, persister, se mettre au défi, chercher le dépassement de soi, car l'obstacle n'est pas extérieur, mais intérieur, dans la tendance à se disperser, à éviter l'effort ou à préserver son image. La question n'est plus seulement : « Que signifie cette idée ? », ou « Quelle est la différence entre ces deux notions ? », mais : « En quoi cette distinction me concerne-t-elle ? ». La réflexion devient une épreuve, elle ne vise plus seulement la compréhension, mais une forme de transformation de l'individu, ou du moins la mise en route d'un déplacement intérieur. Ce qui est en jeu n'est donc pas le degré de sophistication du raisonnement ou l'étendu des connaissances, mais le positionnement du sujet, voire son identité.

Dans la *curiositas*, le sujet reste intact, il circule parmi les idées comme dans un paysage, comme un touriste, sans que rien ne le contraigne à se situer. Dans la *studiositas*, au contraire, la pensée introduit une tension, elle oblige à choisir, à se reconnaître, à se mettre à l'épreuve, à renoncer parfois à certaines évidences confortables. La *Studiositas* n'est pas une « psychologisation » de la philosophie, mais une exigence de vérité, car ce n'est pas « raconter sa vie », mais « soumettre sa vie à l'idée ». La *curiositas* est un désir de savoir désordonné, détaché de tout souci existentiel. La *studiositas* est un désir de savoir ordonné, sélectionné, orienté vers une exigence existentielle, qui engage le sujet et suppose une maîtrise de soi. Dans la *curiositas*, la pensée suit le sujet, dans la *studiositas*, elle le transforme, et si la *Curiositas* disperse l'esprit, la *Studiositas* le resserre, le concentre, le ramène à lui-même, elle effectue une mise en abîme du sujet..

Or, dans la plupart des échanges intellectuels, on observe une tendance naturelle à la « neutralisation » du discours, et subrepticement, un évitement s'opère. Une question qui pourrait ouvrir sur un enjeu existentiel est progressivement ramenée ou maintenue à une simple discussion d'idées, par obligation de « décence », et le passage de la conversation au dialogue est vécu comme une « effraction ». On reconnaît la pertinence des distinctions, on acquiesce, on ajoute une nuance, on élabore, et l'on passe à autre chose; on discute, puis on va dîner ensemble.

Dans ce cadre, même le compliment peut jouer un rôle précis : non pas tant exprimer une reconnaissance que faciliter la circulation, désamorcer la tension, ou encore se maintenir en bonne position dans l'échange. Il devient une manière de clore sans affronter, de valoriser sans s'exposer, voire d'obtenir en retour une reconnaissance symétrique. Poussé à l'extrême, ce mécanisme peut prendre la forme d'un véritable sycophantisme : une parole qui épouse les attentes de l'autre, non par adhésion, mais par calcul, afin de préserver une place, d'obtenir une faveur ou d'éviter le risque inhérent à toute parole engageante. Ainsi, ce qui se présente comme une marque d'estime peut fonctionner comme un instrument de régulation, maintenant le discours dans les limites de la convenance. Le compliment ne vient alors pas reconnaître une pensée, mais empêcher qu'elle ne devienne une épreuve, et prévenir toute tension susceptible d'émerger, comme l'a fait mon interlocuteur dans sa réponse.

Dès lors, la pensée fonctionne, mais elle ne travaille pas. Cette déviation n'est pas accidentelle, elle correspond à une forme de protection, car dès que la pensée devient *studiositas*, elle cesse d'être distante, elle interpelle, ce qui pour les « gens biens » est tabou. Le tabou est en fait celui de la transparence, car dans une société « convenable », on a le droit de parler de tout, à condition de ne parler de personne, le sujet reste absent, et en brisant ce code, on transforme la discussion en épreuve. C'est au demeurant cette « interpellation » qui rendait Socrate insupportable à ses interlocuteurs, lui qui les questionnait sans répit. Elle met en cause l'image que l'on a de soi, elle introduit un inconfort, et donc induit une résistance. Ainsi est-il plus confortable d'en rester à la *curiositas*, où l'on peut continuer à penser sans se laisser affecter, sans avoir à modifier quoi que ce soit, sans se laisser troubler. Dès lors, la différence essentielle n'est pas entre les concepts que l'on manipule, dans leurs définitions respectives, mais entre deux manières de les habiter. On peut parler de tout, comprendre beaucoup, et pourtant ne rien risquer, ou bien l'on peut accepter qu'une idée, même simple, vienne déranger l'équilibre que l'on maintenait jusque là. La question n'est donc pas de savoir si une réflexion est intéressante, mais si elle engage, non pas si elle éclaire, mais si elle oblige, non pas si elle enrichit le savoir, mais si elle met en jeu celui qui « sait ». Cet engagement n'est pas un simple détail, ni une différence psychologique, car il produit une transformation cognitive : faire de la pensée une expérience existentielle, c'est en approfondir la

compréhension et en modifier l'assimilation. Une pensée qui engage transforme l'appréhension d'une idée, car elle n'est plus seulement saisie, elle est éprouvée et intégrée. Ainsi est-il étrange, ironique ou absurde d'épiloguer sur le surhomme de Nietzsche sans se laisser le moindrement affecter par cette idée, comme s'il s'agissait d'une potiche ancienne exposée dans un musée, que l'on décrit avec soin tout en évitant soigneusement d'en éprouver la portée, que l'on contemple sans jamais s'y mesurer.

## 449 - Tomber amoureux

On entend souvent dire que l'amour ne se commande pas. Il surgirait spontanément, comme une étincelle, au-delà de la volonté ou du contrôle, d'où l'expression « tomber » amoureux, avec un verbe qui suggère une absence d'agentivité, une perte de maîtrise de soi, et qui porte donc une connotation assez négative. D'autres, adoptant une vision plus moraliste et « raisonnable » de la relation, insistent sur le fait que l'amour est avant tout un engagement, un choix qui doit être maintenu indépendamment des fluctuations émotionnelles et des impondérables du quotidien. Ces deux positions paraissent opposées, mais elles partagent la même faiblesse : elles simplifient toutes deux la nature de l'amour, ce qu'il exige réellement, sa nature problématique.

Affirmer que l'amour « arrive » simplement, le décrire comme un accident fortuit, revient à le réduire à une simple expérience passive. Nous devenons les spectateurs de nos propres émotions, comme si l'amour était un phénomène naturel, à l'image d'une tempête ou d'un changement de température, un incident fâcheux, comme lorsque l'on glisse sur la glace, ou un coup de chance, un moment de grâce. Mais une telle conception a des conséquences : elle nous exonère commodément de toute responsabilité quant à ce qui suit, car de la même manière, si l'amour s'éteint, rien ne peut être fait, tout comme lorsqu'il apparaît, rien n'est choisi. Dans ce cas, ce que l'on appelle « amour » ne peut renvoyer qu'à ce qui se produit passivement,

c'est-à-dire à l'attrance, au désir ou à une intensité émotionnelle. D'une certaine manière, ce n'est pas encore une relation, mais seulement un état. Pourtant, la réduction inverse n'est pas moins problématique, car affirmer que l'amour est une décision risque de le vider de sa substance, de sa vivacité, de son élan, de sa puissance d'ébranlement. On pourrait alors aimer par principe, par devoir, par pure décision, même en l'absence de toute impulsion authentique. L'amour devient un acte de volonté, voire une obligation morale, mais une telle conception devient rapidement formelle et artificielle. Un amour purement volontaire ressemble davantage à une obéissance qu'à un attachement, il peut certes durer, mais il ne vit plus, et c'est d'ailleurs un phénomène courant, lorsque les couples se maintiennent par « raison », que ce soit les enfants, les considérations pratiques et financières, ou par habitude.

En effet, sans une part de décision, l'amour risque d'être purement passif, tout comme sans une part de sentiment, il risque d'être purement mécanique, et la tension demeure. En réalité, ces deux positions évitent la même difficulté, car l'amour n'est ni purement subi ni purement produit, il confronte l'individu à un conflit, à une tension entre passivité et activité, entre ce qui s'impose et ce qui doit être soutenu. L'amour commence sans nous, comme quelque chose qui nous atteint, nous attire, nous trouble, et à ce stade, il n'y a pas de décision de notre part ; on ne choisit pas d'être touché, on ne détermine pas à l'avance ce qui nous affecte. Mais ce qui suit n'est plus de même nature, car l'amour ne persiste pas de lui-même, il exige interprétation, du soin et de l'attention et, qu'on le veuille ou non, un certain effort de notre part, parfois douloureux. Nous ne pouvons éviter de prendre position ni de faire des choix, à propos de ce que nous vivons, et sur la manière dont nous répondons au déroulement des événements.

Le problème devient plus visible vers la fin d'une épisode amoureuse, là où l'illusion se donne le plus facilement comme évidence. On déclare « ne plus être amoureux » comme s'il s'agissait d'un simple déclin naturel, comparable à l'effacement d'une sensation. Pourtant, ce déclin est rarement une simple disparition, même s'il peut, à long terme, s'inscrire dans le temps. En général, il résulte aussi d'un retrait : un refus de s'engager lorsque l'amour cesse d'être immédiat, sans effort ou gratifiant.

Lorsque l'autre résiste à nos attentes, lorsque la relation introduit de la friction, lorsque s'installe un sentiment de routine et de répétition, la spontanéité initiale ne suffit plus à soutenir le désir. Autre chose est alors requis : de l'attention, de l'effort, de l'initiative, ainsi que la capacité et la volonté de réfléchir, d'entrer en dialogue et d'innover, afin de nourrir une relation qui ne repose plus sur l'immédiateté. Aimer ne consiste pas seulement à ressentir, mais à entretenir et soutenir. Néanmoins il ne s'agit pas d'imiter ou de fabriquer artificiellement du sentiment, mais de travailler avec les affects présents, ou contre eux, parfois de les dépasser. Cela ne signifie pas se forcer de manière formelle, mais accepter que l'amour nous expose à une instabilité, car il n'est pas une possession figée mais une relation dynamique, qui doit être constamment réinterprétée. Mais certains diront aussi qu'une personne sage ne tombe pas amoureuse, car la sagesse peut s'opposer à l'amour, comme si la lucidité exigeait de la distance, et qu'un engagement risqué impliquait une perte de maîtrise de soi. Or, cette prétendue sagesse n'est peut-être qu'une autre façon d'éviter de s'exposer, une crainte de l'incertitude et de la vulnérabilité qu'entraîne l'amour. Une telle opposition soulève une question : la sagesse est-elle un refus du risque, ou une capacité à l'assumer ? Ainsi, l'amour prend racine dans un événement particulier, ou dans une série d'événements, mais avec le temps il devient une pratique qui, comme toute pratique, implique du travail et de la persévérance. Il commence comme quelque chose de donné, mais se poursuit comme quelque chose à accomplir. Ceux qui le réduisent à la spontanéité évitent la responsabilité, et ceux qui le réduisent à une décision évitent la vulnérabilité, l'exposition, le fait d'être affecté. Dans les deux cas, quelque chose d'essentiel est perdu : le risque inhérent à l'amour. Car aimer consiste précisément à accepter cet espace instable, où l'on n'est ni pleinement maître ni entièrement passif, c'est endurer ce qui arrive et décider ce que l'on en fait. La question n'est donc pas de savoir si l'amour peut être décidé ou non, mais de savoir si l'on est prêt à assumer ce qu'il exige une fois qu'il a commencé. Et nous devons également garder à l'esprit que le risque de l'amour réside dans l'absence de toute garantie. On peut s'investir, s'engager et persévérer, mais l'issue reste incertaine, car la réaction de l'autre ne peut être prédéterminée. L'amour ne dépend pas seulement de ce que l'on fait, mais aussi de ce que l'on ne peut

contrôler, et cette incertitude irréductible n'est pas un « accident » de l'amour, mais l'une de ses conditions essentielles.

## 450 - Le troll

Dans la mythologie nordique, le troll est une créature des marges, primitive, qui vit tapie dans l'ombre des zones obscures, grottes, forêts ou montagnes. Un être imposant, souvent difforme ou grotesque, qui agit de manière brutale et imprévisible. Malveillant, fruste et peu intelligent, il perturbe plus qu'il n'agit, sa fonction est de faire peur et de déranger. Créature de l'obscurité, il est incapable de soutenir la lumière, il se fige dès qu'il est exposé à la clarté, il se pétrifie au lever du jour. En anglais courant, le terme « trolling » désigne une technique de pêche consistant à traîner des leurres dans l'eau depuis un bateau en mouvement, et par extension, sur Internet, il désigne le fait de lancer des provocations dans le but de susciter une réaction et d'attirer une cible réceptive, considérée moins comme un interlocuteur que comme une « proie ». Sur les réseaux sociaux, on appelle « troll » un individu qui intervient dans une discussion non pas pour échanger, mais pour troubler, provoquer et se montrer. Il ne cherche ni à dialoguer ni à convaincre, il déforme, caricature, exagère, contredit de manière opportuniste et artificielle, avec un seul objectif : susciter une réaction, irriter ou déstabiliser autrui, sans réel souci du contenu ou de la vérité. Il n'est pas un interlocuteur mais un dispositif de dérèglement du dialogue, et en transformant l'échange en jeu de perturbation, il évite d'avoir à penser ce qui est dit, car son souci premier est « d'exister », d'être remarqué.

Le troll actuel n'est plus la créature mythologique, mais il en conserve l'essentiel, il change de forme sans changer de nature. Il est tout aussi envahissant, car il impose sa présence inopportune, et il vit de la perturbation et du dérèglement, poussé par une certaine appétence pour la destruction. Même s'il cherche à être remarqué en suscitant des réactions immédiates, on peut affirmer qu'il fuit aussi la lumière, au

sens proprement intellectuel, comme ce qui éclaire et clarifie, ce qui expose un discours à l'examen. Être vu n'implique pas d'être compris, or les propos du troll sont plutôt vides et incohérents, ou inappropriés. Pour être efficace, il doit maintenir une certaine opacité, une instabilité du sens, afin d'échapper à toute prise. Il veut être exposé, mais pas élucidé, remarqué, mais non examiné, il veut capter l'attention tout en se déroband à la compréhension, en jouant la carte du non-sens, de l'agression, de la vulgarité. Les propos absurdes, les attaques *ad hominem* et l'acharnement sur des détails insignifiants sont les outils habituels du trolling, mais ce qui caractérise le trolling, c'est leur utilisation répétitive et insistante, non pas pour clarifier ou faire avancer la discussion, mais pour susciter une réaction et maintenir la cible sous pression. Si le trolling semble souvent délibéré, certaines personnes reproduisent ce même mécanisme non pas comme une stratégie, mais comme un mode d'interaction habituel ou irréfléchi, plutôt inconsciemment. Pourtant, ce qui importe, ce n'est pas tant l'intention que l'effet : la perturbation du dialogue.

Le troll ne défend pas une idée, il produit un effet, il ne participe pas au dialogue, il le détourne, il ne veut pas être reconnu comme interlocuteur, mais remarqué comme perturbateur. Néanmoins, le troll mythologique ne cherche pas à embêter, c'est avant tout une figure de l'altérité et de l'étrange qui agit simplement selon sa nature, sans intention stratégique claire, à la différence du troll contemporain, qui instrumentalise la situation pour affirmer sa présence déplaisante. Néanmoins, à côté de cette figure chaotique, il existe aussi un troll idéologique, plus rare. Celui-ci recycle les mêmes thèmes et désigne toujours les mêmes ennemis, il met le trolling au service d'une idéologie simpliste, il est aisément reconnaissable à ses obsessions et à son refus de toute argumentation cohérente. Il pratique un type semblable de détournement, mais de manière plus identifiable, toutefois vide et mécanique, où la dénonciation et le sarcasme tiennent lieu de pensée. Les motivations du troll numérique sont diverses. Il trouve dans la provocation une manière de manifester sa présence sans s'exposer, et cela lui garantit une véritable reconnaissance, car on lui répond, on s'indigne, on réagit. Il obtient ainsi de l'attention sans avoir à soutenir une position cohérente, sans se risquer à penser.

C'est aussi une question de pouvoir, car il occupe l'espace, le sature, produit un effet visible et immédiat sur les autres, il tire à lui l'attention du groupe. De plus, il renverse l'asymétrie propre au dialogue, car dans un échange ordinaire, celui qui prend la parole s'expose à la critique, or le troll attaque sans s'engager, il oblige les autres à se justifier, tout en se déroband lui-même à l'examen, sans avoir à rendre de comptes. Il conserve ainsi une position de surplomb, sans besoin ni souci de répondre, et faire sortir l'autre de ses gonds lui procure une forme de pouvoir. Irriter autrui lui permet aussi d'extérioriser ses propres frustrations, son ennui, sa jalousie ou son ressentiment, mais au lieu de traiter cette tension interne, il la déplace sur autrui.

On observe chez lui une stratégie d'évitement de tout contenu substantiel, car penser implique le risque d'être affecté, déplacé, voire contredit. Le troll refuse ce risque, en transformant l'échange en un jeu de perturbation, et par l'absurdité ou l'intempestif, il se protège de toute remise en question, il évite l'épreuve du sens. Enfin, s'ajoute une dimension plus élémentaire, quelque peu perverse, déstabiliser autrui, c'est lui faire perdre ses moyens, c'est le rendre impuissant. En ce sens, paradoxalement, le troll peut aussi produire certains effets que le dialogue ordinaire évite. En perturbant l'échange, il révèle des fragilités, met à l'épreuve la solidité des positions et expose les attachements implicites. Mais ces effets ne doivent pas être confondus avec une fonction constructive : ils relèvent moins d'une volonté d'échange rationnel que d'un effet collatéral de la perturbation. Ainsi le troll est efficace, et on peut se demander pourquoi un être aussi vain prospère. Déjà, le troll constamment esquive, ne s'engage guère, et ne laisse prise à aucun dialogue. Ensuite, son comportement active des mécanismes simples et largement partagés, comme le « besoin de répondre », il exploite des failles ordinaires du fonctionnement humain ; il n'engendre rien, il active ce qui est déjà là. Car être attaqué ou mal compris appelle une réaction immédiate, se taire est vécu comme un manque, une faiblesse, voire une immoralité, et le troll parie sur cette incapacité à « laisser passer », le refus de lâcher prise, la tendance à l'indignation. Il introduit de l'incohérence ou de la mauvaise foi, or ses interlocuteurs ne le supportent pas, et ils tentent de rétablir du sens; ils ne tolèrent

pas l'absurde, et c'est précisément ce qui les piège. Ensuite, on remarque une confusion commune entre critique et attaque, car l'être humain est sensible, et dès que l'image de soi est en jeu, la pensée se trouble, on ne distingue plus ce qui est dit et ce que cela fait à l'image de soi, on répond pour se défendre, pas pour clarifier. De surcroît, le troll disqualifie plus qu'il ne critique, ainsi, on ne cherche plus à examiner ce qui est dit, mais à se protéger. Le débat glisse alors du plan des idées à celui des affects, là où le troll est fort à l'aise, car il joue avec ces émotions, il n'a rien à perdre. Le « débat » devient d'ailleurs souvent personnel, ce n'est plus ce qui est dit qui est visé, mais celui qui le dit, ce qui déclenche encore davantage des mécanismes de défense. S'ajoute à cela l'illusion du dialogue, le manque d'esprit critique, car beaucoup continuent à répondre comme s'ils avaient à faire à un interlocuteur de bonne foi, un présumé naïf. Ils argumentent, précisent, nuancent, sans voir que le cadre s'est déplacé: le troll se soucie peu de ce qui est dit, il ne cherche pas l'échange et la cohérence, mais l'intensité de la réaction. On croit encore être dans une discussion, donc on argumente, mais le cadre a changé, car le troll ne cherche pas à comprendre ou à dialoguer, et on joue une partie dont on n'a pas saisi les règles. De surcroît, répondre, c'est aussi se montrer, il y a un enjeu de visibilité et de reconnaissance, le désir d'avoir raison publiquement, on ne répond pas seulement au troll, on répond devant les autres, et il s'agit de « gagner » la partie. Bref, le troll n'a qu'à pousser légèrement, et le reste se fait tout seul. Evidemment, ces divers mécanismes sont renforcés par l'économie même des réseaux sociaux, car les plateformes valorisent ce qui provoque des réactions rapides, indignation, colère ou surprise, et le troll produit exactement cela, ce qui amplifie son action

En fait, le troll n'est pas seulement un perturbateur extérieur, il révèle une difficulté plus profonde : l'incapacité à supporter le silence, la contradiction ou l'absurde sans réagir immédiatement. Il met à l'épreuve notre rapport au dialogue, le fait de savoir si dialoguons pour penser, ou pour nous justifier, pour défendre une position. Face au troll, la réponse la plus simple, la plus rationnelle, serait de ne pas répondre, mais elle est aussi la plus exigeante, et peu y consentent. Car ne pas répondre, ce n'est pas seulement ignorer l'autre, c'est renoncer à se justifier, à corriger, la

difficulté à exister de manière libre et détachée dans cet espace d'échange. En cela, le troll agit comme un révélateur, il montre que le problème ne réside pas seulement dans celui qui provoque, mais aussi dans celui qui ne peut s'empêcher de répondre.

On pourrait s'étonner que le troll, dont la fonction est de perturber les échanges, ne soit pas plus systématiquement exclu des plateformes. Or cette relative tolérance n'est ni un oubli ni une faiblesse accidentelle : elle répond à une logique plus profonde. D'abord, le troll est difficile à définir, il ne viole pas toujours clairement les règles, il se tient plus ou moins à la limite, dans l'ironie, l'insinuation, l'ambiguïté. Or expulser suppose une faute identifiable, et le troll joue précisément à ne pas se rendre totalement saisissable. Bien souvent, il trouble sans franchir ouvertement la ligne, et on lui répond, ce qui lui confère une certaine légitimité. À cela s'ajoute un problème de preuve et d'intention. Comment établir qu'un message vise à perturber plutôt qu'à exprimer une opinion maladroite ou provocatrice ? Les plateformes hésitent à sanctionner ce qui peut encore être interprété comme une forme de participation, la frontière entre intervention légitime et perturbation volontaire reste floue.

Mais la raison principale est ailleurs, car le troll produit de l'activité, il déclenche des réponses, suscite des débats, attise les conflits, et chaque réaction alimente la visibilité, le trafic, l'engagement. Dans une économie de l'attention, ce type de comportement n'est pas un dysfonctionnement, mais une ressource. Le troll capte et redistribue l'attention, il fait circuler les échanges, même au prix de leur dégradation. À cette logique structurelle s'ajoute une tolérance sociale, car certains, peu soucieux de rationalité, perçoivent le troll comme un provocateur amusant, d'autres comme un contradicteur libre qui bouscule les discours établis et les règles habituelles. L'expulsion apparaît alors comme une forme de censure, voire une atteinte à la liberté d'expression, et cette ambiguïté rend toute intervention plus délicate.

De surcroît, le troll n'est pas toléré malgré l'absence de sens de ses propos, mais en partie grâce à elle. Dans ces espaces virtuels, le critère décisif n'est pas la valeur du contenu, mais l'effet produit, et la participation. Même vide, le discours du troll stimule : il déclenche indignation, amusement ou agacement, et fournit ainsi une intensité que beaucoup recherchent davantage que du sens. À cela s'ajoute une confusion fréquente entre contradiction et pensée : toute opposition est valorisée comme signe de liberté ou d'esprit critique, ce qui permet au troll d'apparaître comme un provocateur légitime alors même qu'il ne contribue rien. Il existe aussi une forme de complicité implicite, car répondre au troll, c'est s'offrir l'occasion de se montrer, de corriger, de dominer symboliquement. On ne le tolère pas seulement, on l'utilise comme prétexte pour soi-même exister dans l'échange, en vainquant le troll, une tâche pourtant impossible. Ensuite, ignorer un propos vide exige plus de maîtrise que d'y répondre, et beaucoup préfèrent réagir plutôt que supporter l'absurde. Enfin, cette tolérance est renforcée par la faible exigence de réflexion et d'argumentation qui caractérise souvent les réseaux sociaux : le banal et le superficiel y dominent, si bien que le troll s'y fonde aisément ; il ne détonne pas, ou à peine. Dans un environnement où la parole est déjà fragmentée, rapide et peu élaborée, la perturbation qu'il introduit apparaît presque ordinaire. Le vide de pensée n'est donc pas un défaut, mais une ressource : il permet toutes les projections et toutes les réactions, et c'est précisément ce qui rend le troll efficace. Enfin, il existe une limite pratique : la modération a un coût, il faut repérer les comportements, les analyser, trancher, sanctionner. Cela demande du temps, des moyens, des prises de décisions, et une constance difficile à maintenir pour les régulateurs. Le troll, lui, agit rapidement, très librement, et il n'a rien à perdre. Dès lors, si le troll n'est pas systématiquement expulsé, ce n'est pas parce qu'il serait inoffensif, c'est qu'il est utile au fonctionnement des plateformes, et toléré par ceux-là mêmes qu'il perturbe.

Mais nous pouvons conclure que le troll n'est pas une simple anomalie marginale, il est un symptôme, il révèle une société où l'expression prime sur le sens, où la réaction vaut davantage que la réflexion. Dans un tel espace, ce qui compte n'est

plus la cohérence d'un propos, mais sa capacité à produire un effet immédiat. Le troll incarne cette logique : il ne construit rien, mais il active, il stimule, il capte. Son succès montre aussi une difficulté plus profonde à soutenir le dialogue, à tolérer la contradiction ou le vide sans réagir. On préfère répondre, s'indigner, rectifier, plutôt que suspendre le jugement et d'analyser tranquillement, et d'argumenter. Enfin, il met en lumière une transformation du rapport à la parole : parler n'est plus nécessairement chercher la vérité ou comprendre, mais exister, occuper l'espace, produire une trace. En ce sens, le troll n'est pas extérieur à la société contemporaine, il en est une expression concentrée, presque caricaturale.

## 451 - Le pouvoir du questionnement

On m'accuse souvent de prendre le pouvoir de manière abusive dans les discussions, en particulier lorsque je questionne des individus, parfois même sans les connaître. Cette accusation repose sur un malentendu tenace concernant la nature même du questionnement. Il est vrai que poser une question installe une asymétrie : celui qui interroge prend l'initiative du dialogue et place l'autre en position de répondre. Mais confondre cette asymétrie avec une prise de pouvoir, de surcroît qualifiée d'arbitraire, relève d'une lecture superficielle, voire timorée, de la situation.

Questionner n'est pas en premier lieu exercer un pouvoir, c'est prendre un risque. Le risque du refus, car beaucoup ne souhaitent pas entrer dans un échange substantiel, préférant les conventions, les mondanités, les formules de protection, ou encore la radicalité du monologue. Le questionnement est alors accueilli par une fin de non-recevoir, parfois par l'agression, comme si la simple demande de penser

ensemble constituait une violence. Celui qui interroge s'expose à ce rejet sans garantie de rationalité et de réciprocité .

Mais le risque ne s'arrête pas là. Lorsque l'autre accepte de répondre, une exigence nouvelle apparaît : il faut assumer cette réponse. Interroger oblige à prendre en charge ce qui est dit, à l'examiner, à s'y ajuster, à suivre un chemin qui n'est pas nécessairement le sien. Le questionneur doit devenir plastique, entrer dans le schéma de l'autre, interroger ses propos de l'intérieur sans projeter ses propres catégories. Il doit être créatif, imaginer divers angles de réflexion, diverses hypothèses de travail. Il doit distinguer les réponses évasives ou inappropriées des réponses surprenantes mais pertinentes. Cela suppose une véritable distance à soi-même, une suspension de ses réflexes interprétatifs et de ses attentes, et s'ouvrir à l'inattendu.

Enfin, le questionnement exige une maîtrise de soi constante. Les refus répétés, les réactions hostiles, les tentatives de disqualification ne sont pas anodines, elles relèvent souvent d'un meurtre symbolique, d'une négation de la légitimité même de la parole interrogative. Tenir cette position sans céder soi-même à la violence, au ressentiment ou au retrait exige une discipline intérieure rarement reconnue. Ainsi, ce qui est perçu comme un abus de pouvoir est bien souvent l'inverse : une exposition, une vulnérabilité assumée, le choix d'un inconfort au nom d'un dialogue réel, voire une certaine humilité. Le pouvoir cherche à s'imposer sans retour, tandis que le questionnement accepte sans rechigner d'être mis en échec. Et c'est précisément là qu'il cesse d'être domination pour devenir pratique de pensée, une ascèse personnelle.

Il va de soi que ceux qui se contentent d'échanger des mondanités, de reproduire les rituels sociaux habituels, ne sont pas pris à partie ni accusés de vouloir contrôler. Ils ne dérangent personne parce qu'ils acceptent implicitement le pacte social de ne pas troubler l'eau qui dort. Leur parole est inoffensive, précisément parce qu'elle n'engage rien. Ils ne prennent pas le pouvoir, certes, mais ils demeurent

aussi impuissants, chacun restant sur son quant-à-soi, protégé par la distance convenue. Ou bien ils se contentent du jeu banal de l'échange d'opinions, sans engagement ni approfondissement, au pire ils recevront des opinions opposées, diverses objections. Toute initiative réelle de compréhension d'autrui, toute tentative d'ouvrir un espace de pensée, est alors perçue comme une prise de pouvoir et suscite inquiétude, jalousie ou ressentiment. Mais cette réaction trahit moins une vigilance éthique qu'un égocentrisme défensif : ce qui est refusé, ce n'est pas la domination, c'est l'exposition à l'altérité et au risque qu'elle implique. Ceux qui s'initient au questionnement réalisent la difficulté d'un tel exercice, la responsabilité qu'elle implique, ce qui certes est une forme de pouvoir, mais peu confortable, instable et risqué. Et ceux qui critiquent cette pratique ne se rendent pas compte de la dimension inquiétante de la posture interrogative, où l'on peut facilement croire à ses bonnes intentions et se sentir frustré des réactions d'autrui, voire se sentir incompris et victimisé. Paradoxalement, s'initier au questionnement est en fait un apprentissage d'humilité.

Il serait toutefois naïf d'ignorer que le questionnement puisse être vécu comme une forme de pouvoir abusif. Dans certains contextes, hiérarchiques ou publics, lorsqu'il surgit sans préparation ni consentement, il peut exposer de manière indue, mettre en difficulté de manière excessive, voire contraindre à se dévoiler, ce qui dans l'absolu n'est pas un problème tant que le refus est encore possible. Mais méconnaître cette dimension reviendrait à nier l'expérience et le vécu d'autrui et à imposer aveuglément, sous couvert de pensée, une forme d'asymétrie non assumée. Aussi faut-il savoir évaluer les conséquences du questionnement, en mesurer les effets possibles, en sachant suspendre, déplacer ou reformuler la question lorsque la situation l'exige, en sachant différer ou reformuler lorsque la question ne peut être reçue sans violence, voire même abandonner la posture et changer de registre. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faille renoncer à la prise de risque ni se laisser gouverner par la crainte, car interroger suppose de maintenir l'exigence de confiance, en soi et en autrui,, en pariant sur la capacité de chacun à répondre et à penser de façon rationnelle

Mais cette exigence comporte aussi ses dérives. Le questionnement peut devenir abusif lorsqu'il se transforme en procédé manipulatoire : questions rhétoriques déguisées, enchaînements qui enferment de manière arbitraire, insistance malgré des signes explicites de refus ou de malaise, usage de la question comme instrument de disqualification. Dans ces cas, il ne s'agit plus d'ouvrir un espace de pensée, mais de contraindre ou de réduire l'autre. Aussi faut-il savoir reconnaître ces formes et en limiter l'usage, car les ignorer n'affaiblit pas seulement le questionnement, mais en compromet la légitimité.

Certes, la réaction de refus de répondre peut relever d'une vigilance éthique légitime, mais elle peut aussi traduire une difficulté à s'exposer ou à entrer dans un échange exigeant, une réalité que veulent éviter à tout prix les adeptes de la « bienveillance ». Il serait toutefois réducteur d'en fixer unilatéralement le sens : refuser de répondre peut aussi exprimer un choix légitime, une liberté fondamentale, celui de ne pas s'engager dans une interaction donnée, ou pas à ce moment-là. Que le questionnement installe une asymétrie et puisse être vécu comme intrusif est indéniable, aussi exige-t-il du tact et de la compétence, de l'attention et une maîtrise de soi de la part de celui qui interroge, ne serait-ce que par souci d'efficacité.

Le refus de répondre peut aussi relever de la fatigue, de la crainte de l'exposition ou de traumatismes antérieurs, ce qui est compréhensible, jusqu'à un certain point. Ainsi, dans certains cas, la critique de la prise de pouvoir peut être justifiée, et reconnaître ces dérives n'affaiblit pas le questionnement, mais en précise les conditions. Mais lorsque toute question est systématiquement perçue comme une agression, ce n'est plus seulement la domination qui est refusée, mais l'altérité elle-même. La différence se remarque en particulier entre le refus ponctuel et occasionnel, ou systématique des questions proposées.

Bien souvent, dû à une anxiété excessive, la dramatisation du questionnement contribue à en figer le sens, à en neutraliser la portée : la question devient inquiétante plutôt qu'intéressante, une menace plutôt qu'une ouverture ou une possibilité, elle cesse d'être un lieu d'exploration pour devenir un lieu de défense. Or, si le questionnement comporte un risque, il peut aussi être envisagé comme

une forme de jeu, au sens d'une mise à l'épreuve sans garantie, où quelque chose peut se transformer sans être d'emblée mis en danger. Sans cette part ludique, au sens d'une mise en mouvement ouverte et non défensive, le dialogue ne peut qu'avorter. Dès lors, la question n'inquiète pas tant par sa nature que par l'impossibilité de la penser comme jeu, c'est-à-dire comme espace d'expérimentation où le sens n'est pas fixé d'avance. Car un tel espace implique d'accepter l'imprévisible et l'incontrôlable, de se réconcilier avec l'aventure de la pensée, de renoncer à l'illusion de maîtriser ce qui sera dit, compris ou révélé. C'est précisément cette perte de contrôle à laquelle beaucoup résistent, préférant la sécurité de sens prédéterminés au risque d'une véritable transformation.

## 452 - Confronter les émotions

Une question revient fréquemment à propos du questionnement socratique : comment gérer les émotions qu'il suscite ? Faut-il les prévenir, les apaiser, les transformer, les sublimer ? Une telle interrogation paraît légitime, mais elle repose sur un présupposé discutable, celui selon lequel l'émotion constituerait un problème en soi, un obstacle au travail de la pensée, qu'il conviendrait de réduire ou de maîtriser.

Or, dans le cadre du questionnement socratique, cette idée est trompeuse. Les émotions ne sont pas des effets secondaires indésirables du processus, elles en sont souvent le signe le plus manifeste. Elles apparaissent précisément là où quelque chose est touché : une croyance, une certitude, une image de soi, une forme d'attachement. Vouloir les éliminer ou les atténuer systématiquement revient alors à potentiellement neutraliser ce que le questionnement met en jeu. Face à cette difficulté, diverses attitudes peuvent être distinguées. La première consiste à vouloir neutraliser les émotions ou à les éviter, et on mobilise diverses

techniques de prévention : évitement de sujets difficiles, prise de distance, reformulation « bienveillante » des questions ou des réponses, humour, l'objectif est de maintenir un échange calme, maîtrisé, sans risque de débordement. La deuxième attitude consiste à réguler les émotions plutôt qu'à les supprimer, on accepte une certaine tension, mais dans des limites jugées acceptables, il s'agit de contenir l'affect sans l'éradiquer, de maintenir un cadre sécurisant. Cette position, plus nuancée, reconnaît la nécessité d'une implication subjective, tout en cherchant à éviter les débordements. Mais là encore, une limite implicite est introduite : ne pas aller trop loin, ne pas « plonger dans le problème », or cette limite, souvent invisible, détermine en réalité l'ampleur du travail possible, et ce qui menace trop fortement l'équilibre du sujet est écarté ou atténué. Car certains praticiens évitent l'émotion pour ne pas être eux-mêmes atteints, d'autres évitent de la provoquer pour ne pas atteindre leur interlocuteur, et ces deux attitudes manifestent toutes deux une crainte des émotions, qui ne sont pas acceptées en tant que telles. Or neutraliser ou réguler une émotion ne signifie pas la travailler, bien souvent, cela consiste seulement à en atténuer les effets sans en examiner la cause, ce qui permet de poursuivre l'échange sans en affronter véritablement les enjeux.

La troisième attitude consiste à assumer les émotions comme un critère du travail lui-même. Dans cette perspective, l'émotion n'est ni un obstacle ni un simple accompagnement, elle est un indicateur, un révélateur. Elle signale qu'un point sensible a été atteint, qu'une résistance s'est manifestée, qu'un déplacement est en train de s'opérer. Chercher à la faire disparaître revient alors à éviter la question qu'elle révèle, ainsi le problème n'est plus l'émotion, mais le refus d'en prendre conscience, de l'analyser, d'en examiner la cause. Néanmoins, ce refus a un coût, car il transforme profondément la nature du dialogue. Ce qui était une enquête devient une conversation contrôlée, où l'enjeu existentiel disparaît au profit d'un confort relationnel. Le questionnement perd alors sa force déstabilisante, et avec elle sa capacité de transformation. Car la question importante n'est pas de savoir comment calmer l'émotion, mais de comprendre ce qu'elle montre. Que défend-elle ? Quelle représentation protège-t-elle ? Quelle contradiction met-elle au jour ? Quelles croyances, quels présupposés, quelles angoisses révèlent-elles ? Dans cette optique, l'émotion devient un matériau pour la pensée, et non un obstacle à

celle-ci, même s'il s'agit aussi d'inviter l'interlocuteur à se tranquilliser afin d'examiner ses propres émotions de manière plus posée.

La crainte des émotions n'est pas toujours de nature évidente. Certains ont peur de simplement les recevoir, d'autres ont peur de les provoquer, certains craignent leurs propres émotions, d'autres redoutent d'être débordés, de perdre le contrôle, de ne plus pouvoir maintenir l'image qu'ils ont d'eux-mêmes, rationnels, maîtrisés, cohérents. L'émotion leur apparaît alors comme une faiblesse, une régression, presque une menace pour leur stabilité ou leur identité. Ils préfèrent donc l'éviter, la contenir, ou la disqualifier. Or refuser l'émotion revient pourtant à refuser une partie de soi.

D'autres craignent moins leurs émotions que celles des autres, non par empathie, mais par inconfort. Provoquer une réaction émotionnelle, c'est risquer le conflit, la rupture, le rejet. C'est aussi s'exposer à une forme de responsabilité, le fait d'avoir provoqué quelque chose chez autrui. Beaucoup préfèrent alors rester dans un registre neutre, consensuel, où rien ne déborde. Ils parlent, mais ne questionnent pas vraiment, ils échangent, mais ne touchent rien.

Il existe aussi une peur plus subtile : celle de ne pas savoir quoi faire de l'émotion une fois qu'elle surgit. Que faire d'une colère, d'un silence tendu, de pleurs, d'un malaise ? Si l'on ne cherche ni à apaiser ni à fuir, il faut pouvoir soutenir cet état, le traverser, l'interroger. Cela demande une certaine endurance, une capacité à ne pas se précipiter vers une solution, une confiance dans la nature rationnelle du processus, or cette suspension est difficile, elle implique patience, distance et maîtrise de soi.

Enfin, il y a une peur plus radicale encore, celle de ce que l'émotion révèle, une crainte des soubassements de l'être. Car provoquer une émotion, ce n'est pas seulement produire un effet, c'est ouvrir une brèche, et dans cette brèche peut apparaître quelque chose que ni le questionné ni le questionneur ne contrôlent

vraiment ni ne souhaitent adresser : une contradiction, une fragilité, une illusion. Certains évitent donc l'émotion non par souci de confort, mais par crainte de ce qu'elle pourrait mettre au jour. Ainsi, la peur des émotions n'est pas simplement une question de sensibilité ou de tempérament. Elle touche à la manière dont chacun conçoit la pensée, le dialogue, et surtout lui-même. Dès lors, on peut se demander si refuser l'émotion, c'est préserver un équilibre ou éviter une transformation.

Certes, une difficulté demeure, car si l'on accepte que le questionnement socratique puisse susciter des réactions fortes, il faut aussi reconnaître qu'il n'est pas accessible à tous, du moins pas en toutes circonstances. Certains ne souhaitent pas s'y engager, d'autres n'y sont pas prêts, d'autres encore y résistent activement. Cela pose une question pratique et éthique : faut-il adapter le questionnement à ces résistances, au risque d'en atténuer la portée, ou maintenir son exigence, au risque d'exclure ou de heurter ? Cette tension est constitutive de la pratique elle-même. Un questionnement qui s'adapte trop perd sa rigueur, un questionnement qui ne s'adapte jamais peut devenir brutal, et repousser l'interlocuteur. Il ne s'agit pas de choisir définitivement l'un ou l'autre, mais de reconnaître que toute pratique du dialogue implique une position, donc une limite, ce qui implique d'être flexible dans sa stratégie.

Enfin, une dernière interrogation s'impose. Lorsque des émotions fortes apparaissent, peut-on les attribuer uniquement au sujet questionné ? Ou bien faut-il aussi interroger la manière dont le questionnement est conduit ? L'intensité de la réaction tient-elle seulement aux résistances de l'individu, ou aussi à la forme, au rythme, à l'intention du questionneur, à ses propres présupposés ou à ses propres appréhensions, voire à une sorte de projection ? Ainsi, le questionnement socratique ne met pas seulement à l'épreuve celui qui répond, il engage également celui qui questionne. Car si les émotions révèlent des points de tension chez l'un, elles peuvent aussi révéler des choix, des partis pris, voire des angles morts chez l'autre. Le dialogue n'est pas un simple outil d'analyse, c'est une relation, et toute

relation implique une responsabilité partagée, une mise à l'épreuve des deux parties.

## 453 - L'anxiété du « scrolling »

De nombreuses personnes croient que les réseaux sociaux détendent, qu'ils offrent une pause, un moment de relâchement, et s'y délectent avec cette « ambition », souvent de manière excessive. Pourtant, une expérience courante suffit à fissurer cette évidence : on scrolle longuement, et l'on se relève plus agité qu'auparavant, plus dispersé, parfois même inquiet, sans savoir pourquoi. Comment expliquer ce paradoxe d'une activité qui prétend apaiser mais qui, en réalité, alimente l'anxiété?

Le défilement continu des messages produit d'abord une saturation de stimuli : images, informations, émotions se succèdent à un rythme qui ne laisse aucune place à l'assimilation, à la réflexion. Or, penser suppose une certaine temporalité, une mise à distance, une hiérarchisation, un rythme posé. Ici, rien de tel, car tout se suit rapidement, tout apparaît au même niveau, tout réclame une attention immédiate, et rien ne s'inscrit durablement. Cette accumulation sans digestion engendre une tension diffuse, une forme d'agitation intérieure qui ne trouve pas d'objet précis.

À cela s'ajoute une oscillation permanente entre micro-satisfactions et micro-frustrations, car chaque contenu promet un intérêt, une surprise, une gratification, mais la plupart ne tiennent pas cette promesse. L'utilisateur est alors pris dans une dynamique proche de l'addiction : il continue de scroller non pas parce qu'il est satisfait, mais parce qu'il espère l'être, à nouveau, enfin.

Etrangement, l'addiction au scrolling ne vient pas du plaisir qu'il procure, mais de son irrégularité, de son absence relative, de sa faiblesse. De fait, le mécanisme fonctionne parce que la gratification y est intermittente : des récompenses imprévisibles, aussi rares ou minimes soient-elles, entretiennent l'engagement plus efficacement qu'une satisfaction constante. Et cette attente déçue, répétée, sans cesse confrontée au superficiel et au néant, nourrit une insatisfaction latente, et de ce fait une anxiété.

Néanmoins, cette activité donne malgré tout l'impression de calmer, tout simplement parce qu'elle occupe, parce qu'elle remplit un vide, parce qu'elle évite le troublant face-à-face avec soi-même. L'attention est captée, fragmentée, soustraite à toute question plus profonde, divertie de toute tâche plus significative. En ce sens, le scrolling fonctionne comme un anesthésiant : il ne supprime pas l'anxiété, il la recouvre temporairement. Il produit une tranquillité de surface, obtenue au prix d'un évitement, en repoussant l'inévitable.

En fait, il se trouve une confusion fréquente entre apaisement et distraction, car être distrait, ce n'est pas être calme, c'est être détourné. Or ce détournement a un coût : ce qui n'est pas affronté ne disparaît pas, mais revient sous forme de tension diffuse, couplé de surcroît avec un sentiment de mauvaise conscience, le coût de la procrastination. L'anxiété n'est pas traitée, elle est déplacée, repoussée, et de fait amplifiée.

Enfin, le contenu même des réseaux participe à ce phénomène. Comparaisons implicites, mises en scène de soi, petites vignettes comiques, flux d'informations alarmantes ou polarisées, tout concourt à maintenir un état de vigilance, tout est fait pour soutenir un certain intérêt. L'utilisateur n'est jamais véritablement au repos, il est en alerte, paradoxalement une alerte passive. Cette vigilance permanente, même atténuée, épuise et fragilise l'esprit. Ainsi, le défilement ne calme pas l'anxiété, il la masque tout en la nourrissant, il offre une illusion de tranquillité, fondée sur l'évitement et la dispersion. La question n'est donc pas de

savoir si les réseaux détendent, mais de comprendre ce qu'ils empêchent : le silence, la confrontation à soi, et justement la possibilité même d'un véritable apaisement ancré dans un accomplissement significatif.

## 454 - Les croyants

Dieu, protège-moi des croyants!  
Ils sont sourds à ta parole,  
et plus encore à tes silences.  
Ils pensent parler pour toi,  
mais n'ont que du mépris  
pour ceux qu'ils nomment hérétiques.  
Ils sont aveugles à la beauté de ta création,  
ignorant que tout ce que tu fais est bon.  
Ils sont pris dans leurs pieuses intentions,  
empêtrés dans leurs vertus affichées,  
en ignorant ce qui les enchaîne et les égare.  
Et lorsqu'ils parlent,  
souvent ils s'emporent, ils accusent,  
ils condamnent, vitupèrent et rejettent.  
Ils s'attachent à leurs propres mots,  
comme s'ils pouvaient énoncer la vérité,  
et ces bruits se dissipent dans le vent.  
Mais j'entrevois ce que tu attends de moi :  
la patience du recueillement,  
la capacité d'entendre leurs paroles,  
la vertu du dialogue,  
et d'accueillir leur souffrance.  
Mais aide-moi à tenir dans cette tâche ingrate.

## 455 - Le troll latent

Après avoir rédigé un texte sur le troll des réseaux sociaux, nous nous sommes demandé où se cachait le troll avant les réseaux sociaux, quelle forme « archaïque » il avait, car il semblait raisonnable de supposer qu'il n'avait pas pu émerger de nulle part, simplement à cause du contexte. Voici quelques conclusions.

Le troll n'est pas une figure exceptionnelle née des réseaux sociaux, mais une possibilité ordinaire du comportement humain. Il ne se définit pas uniquement par la provocation, mais par une fonction première : se manifester dans l'échange et empêcher qu'il devienne une épreuve réelle de pensée. Or cette fonction peut prendre des formes opposées : soit une perturbation visible, soit une forme plus discrète, en neutralisant le dialogue plutôt qu'en le dérangeant. Ensuite, il ne se réduit pas à un type d'individu, il désigne une manière d'agir : produire un effet sans en assumer le sens, intervenir sans rien dire, provoquer sans s'engager, perturber sans répondre, créant ainsi une diversion où les vrais questions du dialogue sont écartées. Mais aussi intervenir de manière douce ou subtile pour aplatir ou diluer la discussion, en détourner les enjeux, en réduire la complexité à des oppositions stériles ou à des banalités sans portée. On peut donc distinguer deux formes principales : l'une consiste à se manifester personnellement de manière excessive, à capter l'attention, à exister dans l'espace de l'échange, l'autre, plus subtile, vise à empêcher le dialogue, par manque d'intérêt ou crainte de la tension, en vidant les propos de leur substance, c'est-à-dire empêcher que quelque chose se pense. Néanmoins, ces deux modalités ne sont pas indépendantes, elles se combinent naturellement, car l'apparition forcée de soi se paie souvent de la disparition du sens et de la raison. Néanmoins, ces manifestations peuvent prendre des formes psychologiques variées, selon qu'il s'agit de capter l'attention, de se décharger émotionnellement, d'éluder la tension, ou de nuire délibérément, différentes formes d'une même posture.

Hors des réseaux, cette tendance existait déjà, mais sous une forme diffuse et

intermittente, moins visible. Elle apparaissait dans des gestes ponctuels : une remarque ironique qui dévie la discussion, une contradiction systématique sans véritable écoute, une provocation sans suite, voire un retrait, un refus d'entrer dans un échange dès qu'il devient exigeant, un trait humour, une tentative de nier les oppositions, ou simplement l'introduction d'un propos banal ou anecdotique, susceptible de faire dériver le dialogue ou de le diriger vers une impasse. Néanmoins, le troll ne se réduit pas à la « pure » irrationalité, il peut aussi prendre la forme d'une argumentation apparemment maîtrisée, utilisée non pour penser avec l'autre, mais pour empêcher que quelque chose se pense, en contredisant systématiquement, en saturant ou en déstabilisant l'échange, ce que l'on peut appeler le « troll intellectuel ». On peut également parler de « troll moral » lorsque la référence à des principes, à des valeurs ou à des indignations sert moins à éclairer une situation qu'à disqualifier l'interlocuteur, à clore la discussion ou à imposer une évidence morale indiscutable : il ne discute pas, il accuse; il n'argumente pas, il juge, voire il interdit, ce qui rend toute élaboration impossible. Dans ce contexte, l'appel au « respect » joue un rôle récurrent : invoqué non pas comme une condition réciproque du dialogue, mais comme une exigence unilatérale, il sert à discréditer les remises en question ou les idées, à interdire certaines pistes de réflexion et à soustraire certaines positions à tout examen. Ici encore, il ne s'agit pas de réfléchir, mais d'empêcher que quelque chose se pense.

Ainsi le troll « présentiel » existait, mais sa « fonction » était dispersée dans des comportements ordinaires, ponctuels, inconséquents ; il ne se cachait pas, il était simplement dilué dans la banalité du quotidien. Son action restait ponctuelle, elle apparaissait comme une dérive passagère dans les échanges plutôt que comme une posture répétitive. Cependant, ce qui est nouveau n'est pas tellement sa fréquence, mais sa fixation et sa reconnaissance comme mode d'interaction. Avant cela, rien de stable, rien de clairement revendiqué, le troll n'était pas une identité, mais un simple moment, parfois une simple attitude, ce qui peut en effet renvoyer à une manière d'être.

Nous devrions aussi mentionner le troll passif, aussi paradoxal que soit ce concept.

Évidemment, toute passivité ne relève pas du trolling, mais ce qui caractérise le troll passif, c'est moins le silence que la manière d'être présent sans jamais s'engager réellement, une certaine lourdeur dans son abstention. Il participe à minima, ponctue l'échange de banalités, d'interjections ou de remarques sans portée, donnant l'illusion d'une implication tout en évitant constamment l'épreuve du sens. Il ne s'oppose pas, il ne provoque pas ouvertement, mais il ne répond pas davantage. Là où le troll actif perturbe, le troll passif épuise, il ne rompt pas le dialogue, il le vide progressivement de sa substance. Dans certains contextes, cette logique va plus loin encore : la perturbation cède la place au retrait, et le silence lui-même devient un mode de régulation, évitant le conflit en empêchant l'échange de s'engager, une sorte de trolling par inertie. D'ailleurs, il suffit d'interpeller le troll passif pour voir apparaître sa charge émotionnelle : sous une apparente tranquillité se manifeste une tension réelle, car le "passif" est loin d'être neutre, il est une forme dissimulée d'opposition. Comme chez le troll agressif, il ne s'agit pas de dialoguer, mais d'empêcher qu'un échange véritable advienne.

Mais à ce stade, il n'y a même plus besoin de troll identifiable : le dialogue est neutralisé en amont, le troll ne disparaît pas, il devient presque invisible, non plus frontal mais diffus, non plus assumé mais intégré, au point de se confondre avec les formes ordinaires de l'échange. Un phénomène que l'on peut observer dans certains contextes ou certaines cultures où le dialogue n'est pas naturel ni souhaitable. Lorsque le conformisme stratégique devient dominant, la figure du troll tend à disparaître comme singularité visible. La « perturbation » ne s'incarne plus dans un individu identifiable, elle se diffuse dans les pratiques elles-mêmes. Ce n'est plus un acteur qui dérange ou qui empêche, mais une manière collective de parler vainement, d'éviter, de détourner, ainsi le troll ne disparaît pas, il se dissout.

En conséquence, ce qui contenait le personnage, le maintenant relativement moins visible, c'était le cadre, car les interactions étaient situées, limitées dans l'espace, et surtout incarnées, contenues dans une présence physique. On parlait face à quelqu'un, et non derrière un écran, on était plus visible, et de ce fait on devenait plus responsable de ses faits et gestes, de ses paroles ; la répétition du comportement et les aberrations verbales avaient un coût plus net : perte de

crédibilité, isolement, exclusion. Le groupe régulait naturellement ces dérives, souvent de manière implicite, aussi le troll pouvait apparaître, mais il ne pouvait pas s'installer durablement ; il était moins « puissant », on pouvait l'évincer ou l'éviter sans difficultés. Le fait d'être une personne « réelle » faisait une grande différence, car la présence d'un visage engage, elle expose et limite à la fois : elle rend plus difficile la dissociation entre parole et engagement, elle rappelle que l'on s'adresse à quelqu'un et non à une abstraction, et impose une forme de retenue que l'anonymat tend à dissoudre.

Les réseaux sociaux ont donc modifié cette condition. Ils n'ont pas créé le troll, ils ont rendu possible sa continuité, la permanence de sa présence, sa puissance d'agir, ils lui ont offert un milieu où il peut se déployer sans contrainte et devenir une figure courante de l'échange. Devenus visibles, insistants et repérables, ces comportements peuvent de surcroît être répétés sans coût immédiat. Ils forment une identité stable, on « est » un troll, et ils sont même parfois valorisés, par eux-mêmes et par certains autres adeptes. Ainsi, l'absence d'identification, la distance, le peu de conséquences immédiates, la valorisation contemporaine des réactions rapides, ont transformé une tendance ponctuelle en un rôle déterminé, et ce qui n'était qu'une dérive devient une posture, parfois même une stratégie. Certes, le troll en puissance existe toujours hors des réseaux, appelons-le « troll à l'ancienne », « troll potentiel » ou « troll de proximité », sa posture n'est pas nouvelle, mais dans le virtuel elle est désormais plus saillante. Mais de manière fondamentale, ce schéma se manifeste chaque fois que, sous l'effet de l'intervention de celui qui adopte une posture de troll, le dialogue cesse d'être un lieu de pensée pour devenir un champ d'effets ou une simple conversation, où prime le désir de réagir plutôt que de comprendre, où l'on parle pour occuper l'espace plutôt que pour examiner ce qui est en jeu. Ainsi la différence entre le troll « traditionnel » et le numérique tient moins à la nature des actions qu'au contexte qui active ou limite leur possibilité.

Néanmoins, après avoir identifié les mécanismes du personnage, la conclusion est moins confortable ou rassurante qu'il n'y paraît : le troll n'est pas seulement l'autre, il est une tentation de chacun. Il apparaît dès que l'on privilégie la réaction à la

réflexion, la perturbation à l'engagement, l'effet produit à la responsabilité du sens, la banalité rassurante à l'exigence de penser. Les réseaux sociaux n'ont fait que révéler et amplifier cette fragilité ordinaire du rapport au dialogue, jusqu'à en faire un mode d'échange banal, transformant une dérive ponctuelle en norme implicite, parfois prédominante, des échanges.

## 456 - Le déni de la richesse

À la suite d'un texte sur le « coût de la richesse », où j'explique ses effets psychologiques et ses dérives possibles sur le rapport à soi et aux autres, certaines réactions surprenantes apparaissent : elles ne contestent pas l'analyse, ne la discutent pas, mais la contournent. On lit alors des formules telles que : « la vraie richesse ne s'achète pas », « l'essentiel est ailleurs », « certaines personnes sont pauvres car elles n'ont que de l'argent ». Rien de faux, rien même de choquant, ces expressions peuvent même paraître séduisantes. Pourtant, en parlant ainsi, rien ne se pense, car ces réponses ne visent pas à entrer dans le problème posé, mais à le déplacer.

Là où le texte initial interroge les effets existentiels de l'aisance matérielle, la réponse introduit une opposition morale entre argent et valeurs spirituelles. Le sujet change sans être explicitement contesté, le problème n'est pas réfuté, il est dissous. Et face à un propos qui questionne un mécanisme et dérange une représentation, la tension est évacuée, les enjeux du texte sont ignorés, remplacés par une évidence morale rassurante, voire une sagesse assez lénifiante et bourgeoise. Ce type d'intervention ne vise donc pas à répondre, mais à recouvrir, il ne s'oppose pas au propos, il le déplace vers un terrain où toute discussion devient inutile. Là où une analyse cherchait à interroger les effets de la richesse, la réponse introduit une hiérarchie éthique entre matériel et spirituel. Le problème n'est pas réfuté, il est dissous, il disparaît, remplacé par une forme de consensus immédiat, confortable, presque automatique, et complaisant. C'est-à-dire une sorte de neutralisation du propos, à travers des truismes protecteurs.

En un sens, ce schéma repose sur l'usage de « banalités », non pas au sens de trivialités insignifiantes, mais de vérités générales qui n'engagent à rien. Elles fonctionnent comme des écrans : en étant trop larges, trop admises, elles empêchent toute prise sur le réel. Elles donnent l'illusion d'une réponse, tout en évitant soigneusement la question ; le dialogue ne s'interrompt pas, il se vide. Ce phénomène est d'autant plus efficace qu'il se présente sous les traits de la sagesse et de la bienveillance, il ne choque pas, il ne blesse pas, il ne s'impose pas. Il rassure. Il permet à celui qui parle de se situer du côté du bon sens ou de la morale, sans avoir à s'exposer à l'épreuve de l'analyse. Il offre une sortie honorable, une manière de clore l'échange sans conflit, mais sans engagement. Le lecteur s'en sort sans examiner le moindrement son propre rapport à l'argent. On pourrait y voir une forme atténuée de trolling, non plus une perturbation visible, mais une neutralisation douce. Là où le troll actif provoque et dérange, ce type d'intervention apaise et simplifie, mais le résultat est comparable : quelque chose ne se pense pas. Le dialogue cesse d'être un lieu d'examen pour devenir un espace de paroles convenues, la réflexion est remplacée par un discours socialement acceptable

La difficulté d'évaluer adéquatement ces réactions tient à ce que ces réponses sont difficilement contestables. Comment s'opposer à une affirmation comme « la vraie richesse ne s'achète pas » sans paraître cynique ou matérialiste ? La banalité du propos protège celui qui l'énonce, elle le place dans une position moralement incontestable, tout en rendant inutile toute discussion ultérieure. C'est précisément cette immunité qui en fait un obstacle. Ainsi, le problème n'est pas que ces phrases soient fausses, mais qu'elles soient utilisées pour « satisfaire » l'esprit, car elles ne sont pas des réponses, mais des clôtures. En réalité, elles signalent moins une position qu'un refus discret d'entrer dans l'échange. La question devient alors plus exigeante : sommes-nous capables de résister à la tentation de ces évidences rassurantes ? Sommes-nous prêts à laisser une question ouverte, à supporter l'inconfort qu'elle produit, plutôt que de la refermer par une formule agréable ? Car ce qui est en jeu ici n'est pas seulement la qualité d'un échange, mais notre rapport même à la pensée.

Et ironiquement, pour en revenir à la richesse, observons que ce type de discours sur la « véritable richesse » constitue en réalité un luxe économique et culturel, rendu possible par une position suffisamment préservée et une distance aux contraintes qu'il prétend relativiser, qui n'est tenable qu'à condition de ne pas être directement confronté à ce qu'il minimise, là où d'autres, moins fortunés, en subissent concrètement les effets, une attitude qui sans se l'avouer impose une certaine hiérarchie sociale. En fait, reconnaître que l'argent affecte le regard ne revient pas à dire que tout serait acheté ou corrompu, il s'agit simplement d'admettre une dépendance, une influence. Ce qui est protégé, alors, ce n'est pas seulement une image morale, mais une identité : « je suis intègre, valeureux et libre ». Ce qui est ignoré, c'est la possibilité que l'argent puisse agir sans être reconnu, qu'il imprègne la manière de voir et de juger sans que cela soit pleinement conscient.

Mais entrons dans le vif du sujet, le problème que nous tentions de soulever dans notre texte. Cette influence de l'aisance matérielle se manifeste de manière très concrète dans des situations ordinaires, souvent imperceptibles pour celui qui les vit. Ainsi, une personne peut affirmer que l'argent ne compte pas vraiment, en valorisant le fait de surtout « faire ce que l'on aime », plutôt que de chercher les récompenses matérielles. Mais une telle liberté suppose déjà une certaine sécurité matérielle : elle devient possible lorsque les contraintes les plus pressantes ont été levées. Ce qui apparaît alors comme un choix personnel relève aussi d'une condition préalable, devenue invisible. Par exemple, le rapport au travail, car lorsque la toiture a des fuites, trouver un artisan ou faire le travail soi-même, en y passant du temps, ne relève pas de la même difficulté, du même rapport aux problèmes pratiques. La richesse se trahit par le confort plutôt que par la mise à l'épreuve.

De même, le rapport au temps se transforme. On peut prôner l'importance de ralentir, de « prendre du temps pour soi », de refuser la précipitation. Pourtant, cette capacité à se soustraire à l'urgence dépend largement des ressources dont on dispose. Là où certains doivent composer avec des impératifs constants, d'autres peuvent organiser leur rythme, déléguer, différer. La temporalité, présentée

comme une valeur universelle, devient en réalité une expérience différenciée, déterminée par un contexte économique.

Avec la richesse, on s'habitue également à voir ses désirs satisfaits plus facilement, ce qui modifie le rapport à la frustration. Ce qui ne peut être obtenu immédiatement commence à paraître anormal, excessif ou injustifié, le seuil de tolérance se déplace : ce que les autres endurent comme des contraintes ordinaires peut être vécu comme des obstacles injustifiés. La frustration n'est plus un élément structurant de l'expérience, mais quelque chose à éviter ou à éliminer. Ainsi, le confort matériel ne se contente pas de réduire les contraintes, il transforme la perception même de ce qu'est une contrainte.

Cette aisance influe également sur la manière de juger les autres. Face à des situations de difficulté ou de précarité, la tentation est grande d'y voir un manque d'effort ou de volonté : « il faudrait se bouger », « il suffit de chercher ailleurs », « de faire acte de volonté ». Mais ce jugement repose encore sur une projection implicite de sa propre marge de manœuvre. Ce qui est perçu comme un choix individuel masque des contraintes que l'on ne rencontre plus soi-même, le « perdant » devient alors totalement responsable de sa situation. Enfin, la relation aux autres peut se transformer plus subtilement encore. Dans les interactions quotidiennes, notamment avec ceux qui occupent des positions de service, l'échange tend à devenir fonctionnel, réduit à son utilité. L'attention se porte sur l'efficacité, la rapidité, la satisfaction du besoin, plus que sur la personne elle-même. Sans intention de mépris, une forme de distance s'installe : l'autre est perçu à travers son rôle plutôt que comme un individu, surtout que l'aisance matérielle nous habitue à ce que nos attentes soient satisfaites.

Dans chacun de ces cas, l'argent n'apparaît pas directement. Il agit en amont, en modifiant les conditions d'existence, et donc les cadres de perception et de jugement. Ce qui est vécu comme naturel, comme allant de soi, repose en réalité sur une position particulière. L'aisance matérielle ne se contente pas de faciliter l'action : elle reconfigure silencieusement la manière dont le monde se présente à nous, et comment nous nous y situons, comment nous nous présentons. Par

exemple, « donner » n'a pas le même coût pour celui qui est protégé et pour celui qui ne l'est pas. La générosité est plus aisée lorsque l'on dispose d'une marge de sécurité, et une même vertu morale peut alors s'appuyer sur des conditions matérielles très différentes. Ce qui est présenté comme un choix purement intérieur repose souvent sur une base extérieure silencieuse. L'argent permet de vivre certaines vertus tout en rendant leur coût moins prégnant. Cette influence se manifeste aussi dans le rapport au corps, à l'environnement et aux normes implicites de présentation de soi. Lorsqu'on évolue dans un cadre où la propreté, l'ordre et le soin de soi sont valorisés et rendus possibles, ces critères finissent par apparaître comme allant de soi. À l'inverse, des situations de négligence, de désordre ou de rudesse peuvent susciter un malaise, voire une forme de rejet. Ce qui est alors perçu comme un manque de soin ou une absence d'exigence personnelle est désormais interprété sur un mode moral, comme un défaut individuel. Pourtant, ces différences renvoient aussi à des conditions d'existence, à des contraintes, à des habitudes acquises dans des contextes spécifiques. Ainsi, une réaction de dégoût ou de distance peut apparaître sans intention consciente de mépris, comme un effet spontané d'un certain cadre de vie. Là encore, l'aisance matérielle et culturelle ne se contente pas de produire du confort : elle façonne des normes, qui tendent à se naturaliser et à devenir des critères de jugement. Ainsi s'installe-t-on dans une « morale de riche », sans même s'en apercevoir, un des meilleurs exemples étant la « dictature » luxueuse du bon goût.

À cette transformation de soi s'ajoute une dimension plus insidieuse encore : celle du mérite, car ce que l'on possède tend à être interprété comme le résultat ou le prolongement de ce que l'on est. L'aisance devient la preuve d'un effort, d'une intelligence, d'une capacité particulière, tandis que les conditions qui l'ont rendue possible s'effacent progressivement. Le contexte, les opportunités, les appuis, voire les hasards favorables disparaissent du récit, au profit d'une explication centrée sur l'individu et ses qualités. Ainsi se construit une forme d'évidence intérieure : si l'on a réussi, c'est qu'on le mérite. Cette conviction, rarement formulée explicitement, influence pourtant la manière de juger les autres comme soi-même. Elle rend plus difficile la reconnaissance des déterminations extérieures et contribue à renforcer l'idée que chacun est pleinement responsable de sa

situation. Pourtant, le mérite, loin d'être une simple qualité personnelle est façonné par des circonstances que l'on ne perçoit plus. En fait, l'argent renforce le récit de soi, car ce que l'on possède tend à être interprété comme le résultat de ce que l'on est. Le succès devient la preuve du mérite ; les conditions extérieures, les aides, les protections initiales disparaissent peu à peu du récit qu'on fait de soi. L'argent ne se contente pas de s'ajouter à l'identité : il la justifie. Ce qui nous avantage apparaît comme naturel ou mérité, ce qui ne nous concerne plus semble secondaire ou négligeable. Or il est facile d'avoir de « bonnes manières » si nous ne sommes pas inquiétés par notre propre survie.

Pourtant, nous nous disputons périodiquement à propos de questions financières, nous craignons d'être floués ou volés, nous nous plaignons des augmentations de prix, à tort ou à raison, et il nous est difficile de faire l'impasse sur ce genre de souci. Ce qui est ainsi évité par le déni de l'importance de l'argent n'est pas seulement le propos mis au jour par notre texte , mais ce que ces réflexions impliquent pour celui qui les reçoit. Car reconnaître que l'argent agit, même sans intention, reviendrait à admettre que notre perception n'est pas neutre, que nos jugements peuvent être orientés par notre position, et que notre rapport aux autres n'est pas aussi libre qu'il le paraît. Ce déplacement est difficile, car il touche directement à l'image que chacun entretient de lui-même : celle d'un individu lucide, autonome, capable d'évaluer rationnellement ses conditions d'existence. Il devient alors plus simple de recourir à des évidences morales plutôt que d'envisager la possibilité d'un biais personnel lié à l'argent. De là, il devient tentant d'afficher un mépris de l'argent, un geste de mauvaise foi qui suppose précisément les conditions qu'il prétend dépasser.

Notre niveau de richesse sélectionne ce que l'on est obligé de prendre en compte et ce que l'on peut se permettre d'ignorer. Lorsque les ressources sont importantes, il devient possible de contourner de nombreuses contraintes : éviter l'attente, la dépendance, l'anxiété, la précarité. Ces réalités ne disparaissent pas du monde, mais elles disparaissent de l'expérience directe de celui qui peut s'en protéger, car ce qui n'est plus rencontré tend à sortir du champ de l'expérience. Si l'on ne fait plus l'épreuve d'une contrainte, on y pense moins, on la comprend moins, on la juge différemment. Ainsi l'argent agit d'autant plus efficacement qu'on peut affirmer qu'il ne compte pas. D'où une question qui reste ouverte : « L'argent

nous rend-il plus libres, ou nous protège-t-il d'une vision plus réaliste de nous-mêmes ? ». A travers tout cela, Il ne s'agit pas pour nous de condamner l'aisance ni de valoriser la pauvreté, mais de reconnaître la situation matérielle qui est la nôtre et le conditionnement qu'elle exerce, souvent à notre insu.

## 457 – L'IA est-elle vivante ?

Nous croyons communément savoir ce qu'est la vie. La biologie nous fournit des critères, tels que le métabolisme, la reproduction, le maintien de soi, et dans ce cadre, la distinction paraît claire : une bactérie est vivante, une pierre ne l'est pas. Le concept est discriminant, opératoire et utile, puisqu'il permet la classification, l'intervention et le contrôle. Pourtant, cette clarté a un prix : en définissant la vie par un ensemble de propriétés biologiques, nous la confinons à un domaine particulier, elle devient une catégorie parmi d'autres, circonscrite, mesurable, et finalement réductible à des processus physico-chimiques. Ce que l'on gagne en précision, on le perd peut-être en portée, la vie est identifiée, mais peut-être pas comprise de manière plus fondamentale.

À côté de cette conception restreinte, une autre intuition persiste, plus ancienne et plus insaisissable. Elle ne part pas des organismes, mais du monde lui-même, et dans cette perspective, la vie n'est pas une propriété de certains êtres, mais une caractéristique de la réalité en tant que telle, un principe de mouvement, de transformation et d'auto-organisation. Le cosmos n'est plus un simple contenant neutre dans lequel la vie apparaît, il est déjà animé par des processus qui ressemblent, à une autre échelle, à ce que nous appelons le vivant. Une telle intuition remonte à des penseurs comme Heraclitus, pour qui la réalité est flux, ou Anaximander, qui postule un principe indéfini d'où tout émerge. Ici, la « vie » ne désigne plus une classe d'entités, mais une dynamique du devenir. Les organismes

biologiques ne sont plus l'origine de la vie, mais l'une de ses expressions. Cette tension se retrouve déjà dans la langue grecque elle-même, qui distingue entre *bios*, la vie déterminée et organisée, *zoē*, la vie comme principe indifférencié du vivant, le « fond vital », et *psuchē*, le principe d'animation et de structuration interne des êtres vivants. Certaines traditions ancrent la vie dans un principe plus général dont elle procède. Ainsi, le Dao chinois, qui désigne un processus fondamental d'où découle la distinction entre le vivant et le non-vivant. Dans cette perspective, la vie n'apparaît plus comme une catégorie première, mais comme une intensification locale d'une dynamique plus générale.

Une conception élargie de la vie présente un attrait indéniable, puisqu'elle rétablit une continuité entre le vivant et le non-vivant, et évite l'idée que la vie surgirait comme une exception soudaine dans un univers autrement inerte. Elle permet également de penser des phénomènes qui ne s'inscrivent pas aisément dans les catégories biologiques, tels que les écosystèmes, des systèmes artificiels, ou même le cosmos lui-même. À titre d'exemple supplémentaire du flou sur la question de la vie, une définition moins stable qu'il n'y paraît, certaines entités résistent à la classification même au sein de la biologie. Les virus, par exemple, oscillent entre matière inerte et réplication active selon les conditions, ils ne satisfont pas pleinement aux critères du vivant, tout en ne pouvant être totalement exclus de celui-ci. La frontière qui semblait si nette devient difficile à maintenir en pratique. Dans cette perspective, l'intelligence artificielle occupe également une position ambiguë, puisqu'elle n'est pas vivante au sens biologique, elle n'a pas de métabolisme, pas d'auto-maintien intrinsèque, pas d'unité organique, et pourtant elle manifeste des formes d'organisation, d'adaptation et de réactivité qui semblent appartenir, au moins partiellement, au domaine du vivant. Elle traite de l'information, produit des contenus porteurs de sens, et maintient une certaine cohérence dans le temps, elle peut même simuler des formes de dynamique interne, tout en n'étant ni un simple mécanisme ni un organisme vivant. La tentation est alors d'étendre le concept de vie afin d'y inclure de tels systèmes, mais cette extension n'est pas sans risque. Si la vie devient synonyme de toute forme d'organisation complexe ou de processus dynamique, le concept perd son

pouvoir discriminant. Les tempêtes, les flammes et les galaxies seraient alors « vivantes » au même titre que les animaux, et la distinction entre le vivant et le non-vivant tend à se dissoudre entièrement. À l'inverse, si l'on s'en tient à une définition strictement biologique, on préserve la clarté, mais au prix de l'exclusion de phénomènes qui mettent nos intuitions à l'épreuve. L'intelligence artificielle, en particulier, révèle les limites d'un cadre purement biologique, car elle se comporte d'une manière qui imite l'agentivité, sans remplir les critères qui permettraient de lui attribuer la vie. Elle peut même générer des productions qui paraissent créatives, produisant des formes nouvelles et parfois imprévisibles, tout en laissant ouverte la question de savoir si cette créativité correspond à une activité intrinsèque, ou bien à une recombinaison sophistiquée de schèmes acquis, dépourvue de toute nécessité propre.

Ainsi nous sommes confrontés à une tension entre deux conceptions de la vie : l'une sépare, l'autre unifie, l'une fournit des critères de distinction, l'autre en conteste la nécessité, l'une risque le réductionnisme, l'autre une certaine indétermination. Cette opposition ne peut être résolue ni par le choix d'une seule conception, ni par leur fusion dans une synthèse floue, car chacune révèle ce que l'autre tend à masquer. Le concept biologique nous rappelle que la vie implique une forme d'organisation liée à l'auto-maintien et à la régulation interne. La conception élargie nous rappelle que cette organisation n'apparaît pas ex nihilo, mais s'inscrit dans un champ plus général de processus qui en rendent l'émergence possible.

Plutôt que de chercher à éliminer cette tension, il peut être plus fécond de la maintenir. Le concept de vie apparaîtrait alors non comme une définition stable, mais comme un lieu d'oscillation entre deux pôles : un seuil précis qui distingue les êtres vivants, et une intuition ontologique qui les inscrit dans une dynamique plus vaste. L'intelligence artificielle ne s'inscrit pleinement dans aucune de ces deux conceptions, elle en révèle l'incompatibilité. Elle ressemble suffisamment au vivant pour troubler la définition biologique, mais elle en manque suffisamment pour résister à toute inclusion complète. Elle n'est pas une solution, mais une

perturbation, et à travers elle, la question de la vie cesse d'être une affaire de classification pour devenir un problème.

Cette perturbation, cependant, ne provient pas de l'intelligence artificielle elle-même, elle ne fait que rendre visible une ligne de fracture déjà présente. Le concept de vie n'a jamais été entièrement stable : il oscille entre une définition qui isole les êtres vivants et une intuition qui les dissout dans un processus plus large. Le langage lui-même trahit cette instabilité lorsque l'on parle de « vie de l'esprit », où il ne s'agit plus ni de biologie ni de cosmologie, mais d'une pensée en acte, d'un mouvement interne à l'intelligible ; le terme « vie » ne désigne plus une catégorie, mais une intensité. Dès lors, l'intelligence artificielle ne crée pas cette ambiguïté, elle l'intensifie, elle nous oblige à reconnaître que ce que nous appelons vie n'est pas une propriété fixe, mais une frontière mouvante, dépendante des critères que nous retenons et de la perspective que nous adoptons. Car on peut se demander si le vivant est nécessairement fondé sur le carbone, ou s'il peut exister sous d'autres formes, par exemple à base de silicium, comme les ordinateurs. Sommes-nous pris dans un biais lié à notre propre condition d'être carboné? Et si le vivant peut être pensé hors du carbone, qu'est-ce qui le définit encore : une matière, ou une forme d'organisation ? La difficulté n'est donc pas de décider une fois pour toutes ce qui est vivant, mais d'affronter l'instabilité du concept lui-même, et les conséquences que cette instabilité impose à notre manière de penser. Ce que nous appelons la vie est peut-être moins un fait à déterminer qu'une distinction que nous sommes contraints d'opérer, sans jamais pouvoir la justifier pleinement.

## 458 - L'essentiel est ailleurs

*Je reçois cette critique à propos de mes écrits. « Ne prêtez pas attention à ce mépris déguisé en philosophie. L'essentiel est ailleurs, loin des bruits inutiles ! »*

On l'affirme souvent volontiers, sans ambage, comme une évidence : l'essentiel est ailleurs. D'ailleurs, il est toujours ailleurs, dans un au-delà éternel. Ailleurs que dans le tumulte, ailleurs que dans les disputes, ailleurs que dans ces échanges jugés stériles, ailleurs que dans les banalités habituelles, qui nous ennuiant, nous lassent, nous irritent. Mais cet ailleurs reste rarement défini, il n'est que promesse vide, il fonctionne comme une échappatoire commode, une manière de se soustraire à ce qui dérange sans avoir à le penser. En fait, dire que l'essentiel est ailleurs, c'est déplacer le problème plutôt que de l'affronter, c'est garantir une profondeur sans en assumer le travail. Car où est cet ailleurs ? Dans une intériorité préservée ? Dans des valeurs plus élevées ? Dans un silence supposé plus authentique ? Dans une révélation à venir ? Rien n'est moins sûr, et bien souvent, cet ailleurs, dépourvu de chair, n'est qu'un refuge abstrait, un lieu sans contenu ni exigence. Pourtant, si l'on veut prendre cette idée au sérieux, il faut en modifier la nature. L'essentiel ne serait pas ailleurs au sens d'un retrait confortable, mais ailleurs au sens d'un déplacement. Il n'est pas donné, certes, il est à chercher, mais cette recherche implique de traverser précisément ce que l'on voudrait éviter : le bruit, le conflit, la contradiction, l'habituel, qu'il s'agirait dès lors de ne plus mépriser ou ignorer. Sans quoi, cette invocation de l'ailleurs n'a rien d'innocent, car sous couvert de hauteur, elle disqualifie sans examiner, signe d'une ultime arrogance. Rien n'est fourni, aucune générosité n'est à l'œuvre : ni écoute, ni effort de compréhension, ni même la moindre tentative de proposer une idée. Une telle attitude ne donne rien, mais elle retranche, elle soustrait. Elle ne cherche pas à comprendre ou à dialoguer, elle écarte, car « l'ailleurs » ainsi évoqué sert moins à ouvrir qu'à fermer, moins à élever qu'à éviter. Loin d'être une prise de hauteur, elle est une désertion polie.

La véritable promesse, celle qui affirme quelque chose, ne consiste pas à fuir, à échapper, mais à transformer. Autrement dit, l'essentiel n'est pas ce qui nous épargne, mais ce qui nous engage, il ne se situe pas hors du monde, mais dans une autre manière de l'habiter. Or cet ailleurs n'est pas un lieu, un endroit lointain, c'est un défi, un travail, une aventure, une prise en compte du réel, aussi insupportable soit-il. Et à force de chercher ailleurs, on finit surtout par ne plus rien voir.

## 459 - Le refus de l'argumentation

Périodiquement, certaines personnes critiquent un texte ou un travail, en affirmant que ce qui est exposé n'a aucun sens, que c'est vain ou inintéressant, avec beaucoup d'aplomb, mais sans le moindrement justifier leurs propos. Je me suis donc demandé pourquoi et comment certaines personnes se montrent si sûres d'elles, sans pour autant éprouver le besoin d'expliquer ou de démontrer leurs affirmations.

Ces individus affirment de manière péremptoire quelque « vérité », sans fournir d'arguments, sans pouvoir donner d'arguments, sans se donner la peine de fournir des arguments, sans même se soucier du principe de l'argumentation comme outil de rationalité, mais ils restent néanmoins convaincus d'avoir raison, ou tout au moins, ils veulent croire qu'ils ont raison. Mais ils ne voient aucun rapport entre leur certitude et le fait de fournir des arguments. Même si leur opposant fournit des arguments, eux ne se sentent pas du tout tenus de faire la même chose. Ils savent, tout simplement, et visiblement les arguments qui leur sont fournis sont du verbiage, sans qu'eux aient besoin de démontrer quoi que ce soit. D'ailleurs, ceux qui argumentent les énervent, on ne sait pas trop pourquoi, peut-être par sentiment d'envie, d'impuissance ou de ressentiment, est-on tenté de penser. Néanmoins, le refus d'argumenter peut relever de plusieurs logiques distinctes, de natures différentes. Il peut s'agir d'une paresse intellectuelle, d'un manque d'effort ou d'intérêt pour la pensée, lorsque l'individu se contente d'affirmer sans éprouver le besoin d'examiner ce qu'il dit. Il peut aussi traduire une crainte de l'exposition, car argumenter implique de rendre sa pensée vulnérable, donc susceptible d'être contredite et de fragiliser l'image de soi. Ce refus peut aussi prendre la forme d'une posture de surplomb, où l'on affirme sans discuter, non par incapacité, mais par volonté de ne pas entrer dans un espace où l'on devrait rendre des comptes. Ainsi, ce refus peut exprimer une diversité de rapports au vrai, à soi et à autrui, allant de la négligence à une forme de radicalité. Et si l'on souhaite accorder un quelconque crédit à cette posture, on peut aussi avancer l'idée qu'il ne s'agit pas de faiblesse de leur part, mais une prise de position épistémologique implicite,

c'est-à-dire que ces personnes n'acceptent pas que la vérité dépende d'une quelconque argumentation. Pour elles, savoir n'est pas démontrer, le savoir est immédiat, il relève d'une évidence vécue, d'une certitude intérieure, parfois même d'une identité. Ainsi, en exigeant d'elles des arguments, on leur demande de jouer à un jeu dont elles refusent les règles. Pourquoi devraient-elles argumenter, si elles considèrent que l'argumentation est déjà une dégradation du vrai ? Dans leur perspective, argumenter, c'est entrer dans le doute, dans la justification, donc c'est déjà « perdre », car de leur point de vue, elles ne sont pas en défaut, elles sont « ailleurs ». Ainsi ne reconnaissent-elles pas que l'argument soit nécessaire, et il se trouve là un désaccord plus radical que celui des opinions, c'est un désaccord sur ce que signifie « avoir raison ».

On peut ainsi se demander si cette exigence d'argumentation ne repose pas elle-même sur un présupposé discutable : celui selon lequel la vérité suppose une mise à distance. Car raisonner, c'est précisément introduire un écart entre soi et ce que l'on affirme, afin de pouvoir le questionner. Or certains soutiendront que cette distance affaiblit le vrai, qu'elle le transforme en objet manipulable, là où seule une forme d'engagement ou de fidélité, voire de foi, un ancrage dans l'identité, en garantirait la justesse. Envisager une telle perspective comme légitime pose pour nous une question assez inconfortable : « Sur quoi repose notre propre exigence d'argumentation ? », et de là : « Cette exigence est-elle un principe universel, ou simplement une norme propre à un certain type de discours, philosophique ou scientifique ? ». Et se pose le dilemme immédiat de déterminer si cette certitude immédiate est finalement une forme supérieure d'accès au vrai, ou plutôt une manière de se protéger de l'épreuve de la pensée, comme nous tendons à le penser. Tant que cette question n'est pas traitée, le conflit est insoluble, car nous exigeons des raisons tandis qu'eux se reposent sur une évidence. Nous parlons de démonstration, ils parlent de conviction, nous discutons, ils affirment. Ce n'est pas un dialogue manqué, mais deux régimes de vérité qui se croisent sans jamais se rencontrer, l'un plus laborieux, l'autre plus direct.

Néanmoins, renvoyer simplement dos à dos ces deux attitudes serait une facilité, presque une démission, car les deux positions ne jouent pas le même jeu, et cela ne les rend pas pour autant équivalentes. Celui qui argumente accepte une

contrainte, celle d'exposer sa pensée, de la rendre vulnérable, de la soumettre à l'examen. Il accepte de pouvoir avoir tort, alors que l'autre refuse précisément cette épreuve, il se place d'emblée hors d'atteinte. On le voit d'ailleurs dans certaines réactions de colère contre la pensée argumentée, qui ne signifie pas nécessairement : « je n'ai pas d'arguments », mais plutôt : « je refuse d'être placé en situation d'en produire ». La colère fonctionne alors comme une sortie du dispositif : elle ne répond pas, elle disqualifie. Ce qui est refusé n'est pas seulement le contenu, mais la situation elle-même, vécue comme une mise en défaut. La colère n'avoue rien, elle interrompt, elle ne dit pas : « je ne peux pas répondre », mais : « je refuse de jouer », elle ne réfute pas, elle disqualifie le cadre même de la discussion.

Or mettre les deux schémas sur le même plan revient à effacer cette asymétrie, ce serait comme affirmer que celui qui se bat et celui qui refuse le combat sont dans une situation symétrique. Ce n'est pas faux formellement, mais c'est intellectuellement lâche. En fait, « renvoyer dos à dos » est souvent une manière élégante d'éviter de trancher une question plus dérangeante, comme lorsqu'un couple se dispute. Dans ce cas-ci, il s'agit de se demander quelle serait la condition minimale pour qu'il y ait pensée, et pas seulement affirmation, car si toute certitude vaut sans justification, alors il n'y a plus de discussion ou de confrontation possible. Mais si toute affirmation doit être justifiée, alors on impose une discipline que certains refusent d'emblée. La position relativiste, qui consiste à dire « chacun son mode de vérité », a l'air tolérante, mais en réalité, elle dissout simplement le problème, elle évite de déterminer la nature de l'engagement. Si l'on souhaite néanmoins défendre l'argumentation comme obligation, encore faut-il en préciser la fonction. Il ne s'agit pas simplement d'un ornement du discours, ni d'un exercice académique réservé à certains contextes. L'argumentation constitue une exigence minimale : celle de rendre sa pensée exposable, discutable, donc transformable. Elle introduit une contrainte, mais aussi une possibilité : celle de ne pas rester enfermé dans ses propres évidences. Refuser d'argumenter, ce n'est pas simplement adopter une autre position, c'est refuser cette exigence. Face à ceux qui affirment sans jamais justifier, il est inutile de contester directement le contenu, il suffit d'interroger leur posture : « Qu'est-ce

qui pourrait les faire douter ou leur donner tort ? Qu'est-ce qui distingue, pour eux, une certitude d'une simple impression ? » Si aucune réponse n'est possible, leur position ne s'effondre pas par réfutation, mais par incapacité à satisfaire les conditions élémentaires de la pensée.

Le refus de l'argumentation n'est pas neutre, car cette dernière expose, elle oblige à répondre, à se justifier, à risquer de perdre, elle introduit une contrainte, aussi certains la refusent d'emblée. D'où les réactions fréquentes : irritation, rejet, disqualification, et pour ceux-là, les arguments deviennent du verbiage, non parce qu'ils seraient vains, mais parce qu'ils imposent un cadre que l'on ne veut pas reconnaître. Il ne s'agit pas ici d'un simple désaccord, mais d'un refus de l'épreuve. Celui qui argumente accepte de soumettre sa pensée à l'examen, celui qui s'y refuse se place hors d'atteinte. Mettre ces deux attitudes sur le même plan est une facilité : elles ne relèvent pas du même régime. Car sans argumentation, il n'y a plus de discussion possible, seulement des affirmations qui coexistent sans jamais se rencontrer. L'argumentation ne garantit pas la vérité, mais elle en constitue la condition minimale, et la refuser, ce n'est pas défendre une autre forme de vérité, c'est en fait renoncer à toute exigence de justification. Ainsi, refuser d'argumenter, ce n'est pas seulement refuser une méthode, c'est refuser l'épreuve même du vrai, et là où cette épreuve disparaît, il n'y a plus de pensée, seulement des certitudes qui ne risquent rien, précisément parce qu'elles ne sont jamais mises à l'épreuve. Sans argumentation, il n'y a plus rien à discuter, et ce qui ne se discute pas ne se pense plus.

Certes, on objectera que certaines vérités n'ont pas à être argumentées, qu'elles relèvent d'une évidence vécue ou d'une fidélité irréductible, qu'elles se vivent plutôt qu'elles ne se démontrent, et qu'exiger des raisons serait déjà les trahir. Mais une telle position, si elle peut avoir sa cohérence, a un prix : elle renonce à tout espace commun de discussion, elle ne réfute pas l'argumentation, elle s'en retire. Admettre que certaines vérités n'ont pas à être argumentées, c'est peut-être les préserver, mais c'est aussi les soustraire à toute épreuve, et donc à toute discussion. Mais il s'agit là d'une autre idée de la vérité, qui se tient hors de toute mise à l'épreuve, qui renonce précisément à ce qui permet de la confronter. qui ne

cherche plus à se mesurer, mais seulement à se maintenir, comme un acte de foi. On évoquera l'amour ou certaines fidélités comme des expériences qui n'auraient pas à être argumentées. Mais cette exemption mérite d'être interrogée : car si elles échappent à toute mise à l'épreuve, comment distinguer ce qui relève d'une vérité vécue de ce qui n'est qu'illusion entretenue ? Refuser l'argumentation, est-ce préserver une intensité, ou renoncer à toute possibilité de clarifier nos idées et de les travailler dans le temps ?

## 460 - La colère de la bienveillance

Périodiquement, on peut remarquer qu'il y a quelque chose d'instable, de surprenant, voire de suspect, dans la manière dont la compassion est affichée ou revendiquée par certaines personnes. Ceux qui se présentent comme bienveillants, attentifs aux autres, moralement engagés, peuvent, sous une légère pression, devenir agressifs, ressentimentaires, voire irrationnels, de manière assez inattendue. Mais après réflexion, on en vient à la conclusion que ce renversement n'est pas accidentel, il révèle simplement une tension interne à la posture elle-même.

La compassion est souvent présentée comme un bien indiscutable, la bienveillance est devenue un impératif moral qui ne tolère plus l'examen, une vertu si sacralisée qu'elle se protège de la pensée. Pourtant, il y a quelque chose de fragile et de fabriqué, voire de suspect, dans la manière dont elle est revendiquée aujourd'hui, quelque chose d'excessif. Une manière de décrire ce problème consiste à dire que la compassion est vécue comme une identité plutôt que comme une pratique, ce qui a des conséquences importantes. Une pratique peut être exercée, testée, corrigée, elle rencontre de la résistance et accepte la possibilité de l'échec, elle reste ouverte à l'examen parce qu'elle ne se confond pas avec la personne qui la met en œuvre. Une identité, au contraire, doit être préservée à tout prix, elle exige

cohérence, reconnaissance et affirmation, elle est très sensible à la critique. Lorsque la compassion devient une composante de l'identité, la remise en question n'est plus reçue comme une interrogation légitime, mais comme une attaque personnelle. Il ne s'agit plus de savoir si une action est réellement compatissante, mais de savoir si l'individu peut continuer à se voir, et à être vu, comme compatissant. L'enjeu se déplace alors de la vérité et de la rationalité vers l'auto-préservation.

C'est là que réside la fragilité, non pas dans la compassion elle-même, mais dans son appropriation, comme image morale de soi. Ce qui se présente comme de la bienveillance devient réactif, défensif, voire agressif, précisément parce que cela ne tolère pas la contradiction. Plus la compassion est revendiquée, moins elle supporte d'être mise à l'épreuve, et encore moins d'être critiquée. Ainsi définie et vécue, la bienveillance exige de la reconnaissance, elle cherche en permanence une confirmation dans le regard d'autrui. Tant qu'elle est reconnue et partagée, elle peut demeurer calme et généreuse, du moins en apparence. Mais dès qu'elle est questionnée, ignorée ou contredite, elle réagit de manière défensive, voire agressive. Ce qui se présentait comme ouverture et altruisme se révèle alors comme une forme d'attachement, l'attachement à être vu comme « bon », un besoin assez vital. Un besoin renforcé par l'injonction sociale qu'est devenue une telle attitude, dans un monde où la sensibilité est érigée en qualité majeure.

En réalité, contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'agressivité n'est pas l'opposé de la compassion, ni une rupture ou une exception, mais bien son ombre, une composante sombre du phénomène, au sens que lui donne Carl Jung, une dynamique identifiée au cours de l'histoire par différents philosophes. Par exemple, Saint Augustin décrivait ce conflit intérieur, une volonté divisée contre elle-même, capable de vouloir le bien et de faire le contraire. Ainsi, d'une manière presque « logique », plus on investit dans une image de soi comme étant attentif et bienveillant, plus on résiste à tout ce qui menace cette image. La critique est alors perçue non comme une invitation à penser, mais comme une attaque contre une identité morale. Le ressentiment émerge de cette image de soi blessée, puisque l'on ne reçoit pas ce que l'on estime mériter : « moi, qui suis bon, je suis traité injustement ». La réaction peut devenir disproportionnée, voire irrationnelle,

car il ne s'agit plus de la situation en elle-même, mais de défendre une identité, de préserver une image cruciale de soi. À cela s'ajoute souvent un recours récurrent à l'indignation, qui procure un sentiment exacerbé d'avoir raison. L'indignation permet de transformer une mise en question en faute morale, elle évite d'avoir à répondre sur le fond. Elle donne à celui qui l'éprouve le sentiment d'occuper immédiatement la position juste, sans avoir à la justifier. Ainsi, ce qui pourrait être un espace de réflexion se trouve court-circuité par une certitude affective, qui dispense de penser tout en renforçant l'identité morale. Cela explique également une certaine intolérance déguisée en vertu, car on prétend défendre la bienveillance, mais on devient dur envers ceux qui ne s'y conforment pas, une contradiction apparente qui est en réalité cohérente. La bienveillance se transforme en norme imposée aux autres, toute déviation devient suspecte et doit être combattue. Ce qui se présente comme une préoccupation morale peut ainsi devenir une forme subtile d'imposition, voire de domination.

Dans de telles situations, travailler sa pensée, être rationnel, exige un déplacement difficile, voire une rupture : séparer la compassion de l'image de soi. Cela implique d'accepter que le fait de se soucier des autres ne confère aucune immunité à la critique. Cela suppose de reconnaître que la bienveillance, si elle est réelle, n'a pas besoin de se défendre avec autant de véhémence. Autrement, ce que l'on appelle compassion reste conditionnel, dépendant de l'approbation d'autrui, et prêt à se retourner en son contraire à la moindre perturbation. Cela implique également de réaliser, comme l'a montré Friedrich Nietzsche, que toute manifestation de vertu peut dissimuler quelque chose de plus ambigu et insidieux, une forme de colère, d'auto-illusion ou de volonté de puissance.

Ce phénomène peut être décrit comme un piège narcissique, une forme de « bonté blessée », dans laquelle le sentiment d'être bon, devenu besoin compulsif, remplace l'acte lui-même, et l'individu devient prisonnier de son propre piédestal. Ce type de compassion est « statique », alors que la véritable compassion est un « mouvement » vers l'autre, une pratique, tandis que la « colère de la compassion » provient de quelqu'un qui est figé dans une identité, qui refuse d'être questionné, déplacé ou ébranlé. Paradoxalement, ces personnes compatissantes manifestent

leur compassion de manière agressive, de façon indirecte, car chaque démonstration de leur « grande âme » signale discrètement aux autres : « c'est moi qui me soucie », « je représente le bien ». Et si l'on questionne la légitimité d'une telle revendication, la question ne porte plus sur la situation elle-même, elle est vécue comme une remise en cause du statut de personne attentionnée, ce qui explique que la réponse devient si souvent disproportionnée et irrationnelle. On peut ajouter à cette analyse une dimension supplémentaire : celle du « bon droit » et de la dette. L'individu « compatissant » peut en venir à considérer que sa bonté place le monde en dette à son égard, car sa bienveillance n'est plus un don, mais un investissement. Le ressentiment apparaît alors non comme une explosion soudaine, mais comme une colère lente, enracinée dans cette attente : l'amertume d'une vertu qui ne reçoit pas son dû, une sorte de « dette du bien ». Le ressentiment fonctionne comme une comptabilité morale, l'individu qui s'identifie comme « compatissant » croyant inconsciemment avoir ouvert une ligne de crédit avec la réalité, il s'attend à de la gratitude, de la « docilité », de la reconnaissance. Mais lorsque le monde résiste, lorsque les autres refusent d'être « sauvés » ou « convertis » selon le scénario attendu, la frustration surgit. Cette frustration révèle la structure sous-jacente : ce qui se présentait comme générosité était en réalité une exigence cachée ; ainsi, la colère ne trahit pas la compassion, elle en révèle la nature et la condition.

Dès lors, si la compassion veut conserver un sens authentique, elle doit accepter l'exposition, la contradiction et même l'échec. Dès qu'elle exige reconnaissance, protection ou retour, elle cesse d'être bienveillance pour devenir stratégie. C'est pourquoi la « colère de la compassion » n'est pas un accident à corriger, mais un symptôme à comprendre. Elle révèle que ce qui se présentait comme générosité était en réalité étroitement lié à l'intérêt personnel. Se soucier des autres ne consiste pas à affirmer sa bonté, mais à renoncer, à agir sans avoir besoin d'être vu comme celui qui est « bon » et mérite reconnaissance. Sans cela, la compassion demeure une performance, fragile et réactive, toujours au bord de se retourner contre elle-même.

## 461 - La sorcière, figure de l'insaisissable

Parmi les archétypes que l'on retrouve dans diverses traditions, un des plus fascinants est celui de la sorcière. Au-delà des récits et des anecdotes, la figure de la sorcière ne se laisse pas réduire à un simple personnage, on pourrait dire qu'elle représente une figure de l'altérité menaçante, qui en un sens transcende l'opposition entre bien et mal, en dépit de son image souvent maléfique. Cette lecture morale, rassurante, permet de la classer, de la juger, donc de la maîtriser, mais dès lors elle manque ce qui fait précisément la force de cet archétype : son irréductibilité aux catégories établies.

La sorcière ne représente pas tant une position morale, ou même une ambivalence morale, qu'une position instable, située à la frontière des choses. D'abord, elle incarne un savoir non légitimé, un savoir qui ne passe pas par les voies reconnues, c'est-à-dire un savoir sans institution, sans validation officielle, souvent transmis de manière informelle, opaque, suspecte. Elle sait, mais elle ne devrait pas savoir, elle échappe aux cadres reconnus du vrai, et c'est ce qui la rend dangereuse : non pas l'ignorance, mais un savoir étrange et incontrôlable. Ensuite, elle incarne un pouvoir qui ne s'appuie pas non plus sur une légitimité officielle, une puissance sans autorisation. Là où le pouvoir légitime passe par des structures visibles, religieuses, politiques, savantes, la sorcière agit en marge. Elle n'a pas de titre, pas de fonction reconnue, mais elle agit tout de même avec une certaine autorité, elle est donc perçue comme une usurpation vivante, une puissance qui ne demande pas la permission. Il y a aussi une dimension plus profonde : la sorcière est une figure de ce qui résiste à la rationalisation complète du monde, elle introduit de l'invisible, de l'imprévisible, du non-maîtrisable. Elle rappelle que tout ne peut pas être réduit à des causes claires et à des explications contrôlées, en dépit du savoir constitué qu'elle peut incarner : connaissance des plantes et de leurs usages médicaux ou toxiques, maîtrise empirique du corps et de ses transformations (naissance, maladie, guérison), lecture des signes dans la nature ou dans les comportements, capacité à intervenir dans des situations de crise par des rituels ou des pratiques symboliques. Autant de savoirs pratiques, souvent efficaces, mais

difficiles à formaliser, à codifier ou à intégrer dans des cadres institutionnels. En ce sens, elle est moins une ennemie de la raison qu'une limite de la raison. Par conséquent, elle agit sans autorisation, elle sait sans validation, elle reste incompréhensible, et c'est cela qui la rend problématique. Non pas parce qu'elle serait intrinsèquement bonne ou mauvaise, mais parce qu'elle échappe aux cadres qui permettent habituellement de juger. En ce sens, elle met en tension les catégories elles-mêmes. Est-elle savante ou ignorante ? Puissante ou illégitime ? Lucide ou dangereuse ? Ces questions restent ouvertes, car la sorcière ne se situe pas à l'intérieur du système, mais à sa frontière, elle n'est pas entre deux valeurs, elle est en dehors du cadre qui permet de les établir.

C'est pourquoi, à cause de sa nature problématique, elle devient facilement une figure de projection. Ce que l'on ne comprend pas, ce que l'on ne maîtrise pas, ce que l'on refuse de reconnaître, se trouve facilement attribué à une telle figure, et la qualifier de maléfique permet de neutraliser une inquiétude. La réhabiliter comme figure d'émancipation répond à un autre besoin, celui de valoriser ce qui échappe aux normes. On lui attribue ce que l'on ne veut pas reconnaître en soi : désir de puissance, ambivalence, transgression ou capacité de nuisance, où ce dont nous rêvons: une liberté sans autorisation, une puissance affranchie des règles, la possibilité d'agir sans avoir à se justifier. C'est pourquoi la sorcière oscille entre deux pôles, d'un côté, la menace, l'ennemie à éliminer, de l'autre, la figure d'émancipation, celle qui échappe aux normes, et elle devient ainsi le support d'une peur collective, mais aussi d'une fascination.

Appliquer sur elle les critères de « bien » et de « mal » sont des interprétations secondaires, souvent imposées par ceux qui veulent stabiliser cette figure. On a besoin de la qualifier de bonne ou mauvaise parce qu'on ne supporte pas qu'elle ne le soit pas clairement. Une société qui se sent menacée la dira maléfique, une époque qui valorise l'émancipation pourra la réhabiliter comme figure de liberté. Donc l'ambivalence n'est pas entre bien et mal, mais entre ce qui est reconnu et ce qui ne l'est pas, ce qui est maîtrisé et ce qui échappe, ce qui est autorisé et ce qui transgresse, et c'est précisément parce qu'elle échappe aux catégories que la

sorcière dérange. Elle est hors du cadre qui permet de juger, mais elle révèle notre besoin de moraliser ce qui nous échappe.

Ainsi, à cause de son ambiguïté, elle est interprétée, récupérée, transformée. Mais plus encore qu'une figure morale ambivalente, elle est une figure liminale: elle se tient à la frontière entre savoir et ignorance, entre pouvoir et illégitimité, entre nature et culture, entre ordre et désordre. Mais peut-être faut-il renoncer à la juger pour ce qu'elle « est », et plutôt s'interroger sur ce qu'elle révèle. Car la sorcière ne dit pas tant quelque chose sur elle-même que sur la manière dont une société trace ses frontières : entre le savoir établi et la superstition, entre le pouvoir légitime et celui qui ne l'est pas, entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Ainsi, la sorcière ne fait pas peur ou fascine seulement par ce qu'elle fait ou peut faire, mais par ce qu'elle représente une zone d'incertitude, une forme de pensée ou d'action qui ne se laisse pas facilement intégrer. Et c'est peut-être cela, au fond, qui dérange le plus : non pas sa supposée puissance, mais le fait qu'elle oblige à repenser les catégories mêmes à partir desquelles on juge. La question n'est donc pas « Qui est la sorcière ? », mais « Qu'est-ce qu'une société choisit de nommer sorcellerie ? » Car ce terme désigne moins une réalité objective qu'une manière de tracer une frontière entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. La figure de la sorcière est souvent associée à une intention malveillante, à une colère tournée vers autrui, comme si elle agissait délibérément pour nuire, mais cette dimension ne doit pas être prise au pied de la lettre, elle participe aussi du mécanisme de projection : ce qui ne peut être reconnu comme accident, limite ou violence diffuse est attribué à une volonté extérieure. Le négatif est difficilement supportable, maladie, échec, angoisse, sentiment d'injustice ou autre, et pour donner du sens à ce qui, autrement, resterait indéterminé ou dérangeant, on doit identifier une intention, une personne à blâmer, afin de se rassurer, et la sorcière devient alors le support d'une force négative, une manière de donner un visage à ce qui échappe, un mécanisme assez proche de celui du bouc émissaire. On la décrit aussi en colère, toutefois, cette colère peut aussi être comprise comme un effet du rejet dont elle fait l'objet. Marginalisée, suspectée, exclue, elle est placée dans une position où toute réaction peut être interprétée comme une menace, et se crée alors une dynamique circulaire : ce qui est perçu comme dangereux justifie

l'exclusion, et l'exclusion produit ou confirme ce qui est perçu comme dangereux. Ainsi, sa supposée malveillance dit peut-être moins ce qu'elle est que ce que l'on cherche à expliquer, ou à éviter de reconnaître. Cela dit, la sorcière ne se réduit pas à une figure repoussante, elle est aussi une figure de séduction, un pouvoir qui attire autant qu'il inquiète, parce qu'il incarne ce qui échappe aux normes et trouble les limites établies.

En Europe, la sorcière a été majoritairement féminine, associée à des savoirs marginaux, à une autonomie suspecte et à des rôles non conformes. Il s'agissait souvent de femmes en dehors des structures établies, veuves, célibataires, guérisseuses ou sages-femmes, qui détenaient des connaissances pratiques sur le corps et la nature, sans reconnaissance institutionnelle. Leur indépendance relative, leur parole libre ou leur position en marge des rôles attendus, épouse ou mère soumise, les rendaient facilement suspectes. Ce qui échappait au contrôle religieux, médical ou social pouvait alors être interprété comme une menace, et requalifié en sorcellerie. Dans ce contexte, le fait que la sorcière soit majoritairement féminine n'est pas anodin, car elle concentre une forme d'altérité spécifique, liée à des domaines longtemps associés aux femmes : le corps, la naissance, la sexualité, les cycles, le soin. Autant de réalités proches, concrètes, mais difficiles à maîtriser totalement et à inscrire dans des cadres rationnels ou institutionnels stricts. Là où l'ordre social cherche à organiser, classifier et contrôler, ces dimensions introduisent une part d'incertitude et de dépendance. La sorcière incarne alors moins « la femme » que ce rapport particulier au monde : un savoir pratique, situé, souvent informel, qui échappe aux procédures de validation. Ce qui dérange n'est donc pas simplement son genre, mais le type de rapport au savoir et au pouvoir qu'elle représente, et que l'on a historiquement projeté sur le féminin. La figure de la sorcière cristallise moins une réalité objective qu'une inquiétude face à des formes de savoir et de vie qui ne se laissent pas encadrer. De surcroît, cette illégitimité prend une forme particulière : elle est interprétée comme une hérésie, voire comme une alliance avec le diable, ce qui permet de la condamner non seulement comme déviation sociale, mais comme faute spirituelle. Dans de nombreuses sociétés africaines, en revanche, la figure du sorcier est plus souvent masculine, liée à un pouvoir occulte, à l'influence ou à des formes de

domination invisibles. Cette variation ne contredit pas l'analyse, elle la confirme : le sorcier ou la sorcière incarne ce qu'une société perçoit comme un pouvoir caché, illégitime ou inquiétant. Le genre n'est donc pas déterminant en soi, il reflète plutôt les tensions propres à un ordre social donné. Ainsi, parler de sorcellerie revient moins à désigner une catégorie stable qu'à révéler ce qu'une culture projette sur ceux qui échappent à ses cadres, qu'ils soient femmes ou hommes, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas d'une essence, mais d'une construction sociale. En Europe, la sorcière n'est pas seulement une figure que l'on fuit, elle est aussi, de manière plus discrète, une figure que l'on consulte. Derrière la condamnation officielle, il existe une pratique officieuse : guérisseuses, rebouteuses, sages-femmes ou devineresses, qui étaient sollicitées pour soigner, conseiller, ou tenter d'agir sur le cours des choses. Cette relation est profondément ambivalente : on craint la sorcière, mais on a recours à elle, on dépend de son savoir, tout en refusant de le reconnaître ; elle n'est donc ni pleinement exclue, ni véritablement intégrée, elle occupe une position instable, tolérée tant qu'elle reste utile, mais toujours susceptible d'être rejetée. C'est précisément cette tension qui nourrit la figure de la sorcière, à la fois nécessaire et inacceptable.

Il convient cependant de distinguer cette situation de celle que l'on observe dans de nombreuses sociétés africaines. Là, la figure du sorcier n'est pas seulement marginale ou clandestine, elle est souvent pensée comme une composante ordinaire du monde social. On ne le consulte pas nécessairement de manière directe comme un spécialiste reconnu, mais on vit avec l'idée de son existence, on en tient compte, on interprète certains événements à travers cette possibilité. Le sorcier n'est donc pas simplement une figure extérieure ou déviante, il est une présence diffuse, intégrée comme une dimension du réel, même si elle est redoutée. À l'inverse, en Europe, la sorcière tend à être reléguée aux marges : on peut la consulter, mais sans reconnaissance, sans légitimité, dans une relation à la fois utilitaire et dissimulée. Ainsi, la différence ne tient pas seulement au degré d'acceptation, mais à la manière dont une société inscrit ou non cette forme d'altérité dans son cadre de pensée : soit comme une anomalie à contenir, soit comme une réalité à laquelle il faut constamment se confronter. Dans l'Europe historique, la sorcière est extérieure au corps social légitime, elle est

définie comme déviante, hérétique, souvent persécutée, elle incarne ce qui échappe et menace l'ordre établi, donc elle est mise à distance, exclue, voire éliminée, son existence même est problématique. Dans de nombreuses sociétés africaines, le sorcier est considéré autrement : il fait partie du monde social, mais comme une puissance ambivalente, parfois crainte, parfois reconnue, parfois consultée indirectement, il n'est pas nécessairement hors du système, il en est une composante obscure. On ne l'exclut pas de fait, on vit avec lui, on compose avec cette possibilité. La sorcière européenne est souvent celle qu'il faut chasser, le sorcier africain est souvent celui avec qui il faut compter, néanmoins Il y a eu en Afrique des violences envers les sorciers, et en Europe des formes de tolérance ou d'acceptation d'un savoir à la marge.

On peut éclairer cette différence de « statut » à partir du rapport que chaque culture entretient avec ce qui échappe à ses propres cadres. Dans la tradition européenne, marquée par des institutions fortes, religieuses, politiques et savantes, la culture tend à définir des normes explicites de vérité et de légitimité, et ce qui ne s'y conforme pas est relégué à la marge, disqualifié ou combattu. La figure de la sorcière apparaît alors comme une anomalie, une altérité qu'il faut contenir ou exclure. À l'inverse, dans de nombreuses sociétés africaines, la culture n'abolit pas l'incertitude, elle l'intègre, le réel y est pensé comme traversé par des forces visibles et invisibles, sans qu'une séparation stricte ne vienne les hiérarchiser de manière définitive. Le sorcier n'est donc pas nécessairement une figure extérieure au système, mais une présence diffuse avec laquelle il faut composer. Ainsi, la différence ne tient pas seulement à des croyances particulières ou à un problème de genre, mais à une manière de structurer le rapport au monde : d'un côté, une culture qui cherche à stabiliser et à exclure ce qui dérange, de l'autre, une culture qui accepte de coexister avec une part d'opacité irréductible.

## 462 - Détester

Certaines personnes s'investissent beaucoup dans le fait de détester, une attitude

qui de l'extérieur peut parfois paraître surprenante, tant l'objet de leur haine semble réduit ou arbitraire. Surtout que de nos jours, dans notre monde de satisfaction immédiate et de subjectivité exacerbée, on déteste facilement, tout et n'importe quoi. Néanmoins, il est utile de comprendre que de tels individus ne « gaspillent » pas simplement leur temps ou leur énergie à détester, ils s'y consacrent en fait comme à une activité structurante. La haine n'est pas un accident, c'est un choix existentiel plus ou moins implicite.

On peut comprendre ce phénomène en se rendant compte que la haine permet d'éviter une tâche plus exigeante, où il s'agit de penser, de distinguer, d'argumenter, car la haine, la colère ou l'indignation nous simplifie la vie, elle nous épargne l'effort de la réflexion. Une telle émotion procure une direction immédiate, une identité facile, elle nous dispense du doute et de la complication, elle transforme la complexité en cible immédiate et rassurante. Elle produit aussi une forme de satisfaction, car détester, c'est se sentir surexister, contre quelque chose, intensément, on y trouve de la force, de l'inspiration, une raison d'être, une cohérence apparente qui dispense de se remettre en question. De surcroît, c'est affirmer une position sans avoir besoin de se justifier, tellement on a raison, on ne fait que dénoncer, et c'est une manière de se donner raison sans passer par l'épreuve du raisonnement. Néanmoins, cette économie a un coût, car l'énergie investie dans la haine ne disparaît pas, elle façonne celui qui la porte : elle rigidifie, elle enferme, elle rend dépendant de ce que l'on prétend rejeter, elle produit une forme d'obsession, voire d'addiction. Certes, on peut y voir une dimension morale problématique, mais plus encore, une dimension existentielle, car une telle intensité émotionnelle focalise notre attention, elle détermine ce qui nous importe, elle affecte notre manière d'habiter le monde. De fait, en fixant durablement notre attention sur ce que nous rejetons, nous ne nous contentons pas de juger le réel, nous le rétrécissons. La haine devient alors une forme de vie, une économie particulière de pensée qui, en simplifiant le monde, finit par l'appauvrir, et en même temps asservit et ronge celui qui l'habite.

## 463 - Le vendeur

Il est des personnes qui ont une âme de vendeur, et dans cette perspective, être « vendeur » n'est pas tant une profession qu'une manière d'être. Elles parlent beaucoup, avec aisance, parfois avec brio, plus rarement avec une certaine érudition, mais lorsqu'on les écoute, une impression persiste : on perçoit chez eux une intention, plus ou moins explicite, on sent que quelque chose est à vendre. L'objet de leur quête n'est pas toujours très clair, une idée, un projet, une vision, et en filigrane, parfois ouvertement, une image d'elles-mêmes. Néanmoins, le contenu importe moins que le mouvement : convaincre, emporter l'adhésion, produire un effet, recevoir une approbation. Dans ce type de discours, l'autre n'est pas véritablement un interlocuteur, mais un destinataire à capter, en lui-même il a peu d'intérêt. On ne lui parle pas pour savoir ce qu'il pense, pour le comprendre, mais pour obtenir un signe, un acquiescement, une validation, et pour ce faire, cette parole n'ouvre pas un espace commun, elle cherche à le saturer. Le discours du vendeur reste assez lisse, pour ne pas prendre de risque et s'assurer une approbation, il n'a pas peur des poncifs, il évite les ruptures, les zones de friction, tout ce qui pourrait susciter une résistance imprévisible. Les aspérités, lorsqu'elles apparaissent, sont le plus souvent accidentelles ou immédiatement résorbées dans le flux du discours. Elles ne sont pas recherchées comme des points de dialogue ou de confrontation, mais traitées comme des obstacles à lisser ou à contourner, il évite donc tout ce qui pourrait fâcher, heurter ou mettre véritablement l'autre au défi, car cela introduirait une imprévisibilité difficile à maîtriser. Une véritable résistance, non anticipée, introduirait une rupture que ce type de parole ne peut soutenir sans perdre sa fonction première : persuader, convaincre.

En réalité, cette abondance de paroles, cette fluidité, n'est pas tellement la manifestation d'une force, elle masque plutôt une fragilité. Car ces personnes sont souvent sensibles, parfois même hypersensibles face au rejet, elles en redoutent la simple perspective. Ainsi, l'interruption est suspecte, la moindre hésitation peut être interprétée comme un désaccord, aussi vaut-il mieux continuer à parler, sans craindre l'excès. Se taire serait périlleux, cela produirait un appel d'air, un vide

inquiétant, ou le refus pourrait se manifester, l'incompréhension s'exprimer, et tout leur discours aurait été en vain. La pause introduirait un doute, un vide dans lequel l'autre pourrait avouer ne pas suivre, ne pas comprendre, ou simplement ne pas être convaincu. Le silence est difficile à soutenir, il ouvre la possibilité de réaliser que tout ce flux n'ait pas produit l'effet attendu. Alors elles parlent, encore et encore, remplissent l'espace, anticipent les objections, multiplient les arguments, et bien entendu, autant que faire se peut, elles doivent monopoliser la parole, car elles vivent dans un schéma de concurrence permanente. Dès lors, la parole ininterrompue devient un rempart, elle empêche la confrontation réelle, tout en voulant donner l'apparence d'un échange, car elle évite le moment où l'autre pourrait véritablement répondre, c'est-à-dire ne pas être d'accord. Ainsi le dialogue est remplacé par une forme de monologue très orienté. De surcroît, tout ce qui lui paraît excessif ou incongru inquiète le vendeur, non pas tant pour son contenu que pour l'effet qu'il produit, car ce qui déborde, ce qui ne rentre pas dans ses catégories, désarçonne et fragilise la continuité de son discours. Son efficacité repose sur une certaine prévisibilité, un enchaînement maîtrisé, où chaque élément trouve sa place. L'inattendu, l'excès, l'écart introduisent une rupture, un point où le discours ne peut plus se dérouler comme prévu, et face à ce débordement, il ne s'agit plus dès lors de convaincre, mais de survivre, de faire face, ce qui précisément échappe à sa logique « envoûtante ». Par conséquent, ce besoin constant de convaincre finit par affaiblir la relation elle-même, car convaincre suppose une asymétrie : celui qui sait, ou croit savoir, et celui qui doit être amené à adhérer, quelqu'un qu'il faut gagner, rallier ou séduire. Dès lors, l'autre cesse d'être un véritable interlocuteur pour devenir un terrain d'influence. Là où un dialogue pourrait ouvrir un espace de rencontre et de transformation réciproque, il ne subsiste qu'un mouvement unilatéral, orienté vers l'obtention d'un effet, où il s'agit d'empêcher l'autre d'exister réellement dans l'échange. Une telle parole tente d'éviter ce qu'un véritable dialogue implique : l'incertitude, la possibilité de l'échec, du désaccord, et surtout, la nécessité d'écouter. Car écouter, c'est suspendre son propre discours, accepter de ne pas maîtriser la direction de l'échange, c'est prendre le risque d'être déplacé. Et ce risque, pour celui qui a une âme de vendeur, est sans doute le plus difficile à accepter, car il menace précisément ce qu'il cherche à préserver à travers son débit

: le contrôle de l'échange, l'image qu'il donne de lui-même, et surtout l'assurance d'obtenir l'assentiment plutôt que d'avoir à se transformer lui-même. Néanmoins, un lecteur critique pourra objecter que celui qui dénonce aussi vigoureusement l'âme du vendeur cherche peut-être lui aussi à vendre quelque chose, ne serait-ce que sa propre lucidité.

## 464 - Le respect

Le concept de respect est aujourd'hui largement valorisé, au point de devenir une exigence quasi incontestable de toute relation humaine, souvent invoquée. Pourtant, cette valorisation mérite d'être interrogée, car le respect, tel qu'il est compris, plus ou moins clairement, repose moins sur une véritable rencontre que sur une forme de distance réglée. Respecter, c'est ne pas franchir certaines limites, ne pas heurter, ne pas déranger, ne pas exposer l'autre de manière excessive. Le respect organise ainsi une coexistence relativement pacifiée, tranquille et distante, mais il peut aussi produire une relation froide, prudente, formelle, où chacun demeure protégé derrière ses frontières.

En ce sens, le respect peut s'opposer par exemple à l'amitié ou à l'amour, non parce que ces relations seraient irrespectueuses au sens vulgaire du terme, mais parce qu'elles impliquent précisément une transgression des distances ordinaires, socialement convenues. L'ami véritable ou l'être aimé ne se contente pas de préserver un espace sécurisé, il ne se cantonne pas à l'intérieur des « marges », il intervient, dérange, questionne, envahit parfois. Au demeurant, il connaît nos failles, perçoit nos contradictions, et de ce fait il se permet des paroles qu'un simple rapport respectueux interdirait. Là où le respect maintient une séparation, une distance, l'amour et l'amitié introduisent une proximité risquée.

Le paradoxe est alors le suivant : plus une relation devient vivante et intime, moins elle peut se réduire au formalisme du respect, car une relation gouvernée par le respect devient prudente, codifiée, presque administrative. Chacun veille à ne pas dépasser, à ne pas blesser, à ne pas troubler l'autre, et cette retenue permanente peut finir par empêcher toute véritable implication : on se « protège » mutuellement au point de ne plus vraiment se rencontrer. En fait, le respect contient une dimension de crainte : crainte du conflit, du rejet, de l'intrusion, de l'exposition, et s'y conformer permet d'éviter les débordements, les réactions aversives, les bouleversements. Il est invoqué comme une sorte de garantie minimale contre l'irruption de l'altérité, contre tout ce qui pourrait déstabiliser l'équilibre fragile des positions établies et exposer chacun à une implication plus risquée. Le respect sert alors moins à rencontrer l'autre qu'à prévenir l'abus, l'empiètement ou la domination, comme si toute proximité profonde portait déjà en elle une menace potentielle. Or l'amour et l'amitié supposent précisément d'accepter une certaine perte de maîtrise, car aimer quelqu'un, ce n'est pas seulement reconnaître ses limites, les siennes et les nôtres, c'est aussi accepter d'être affecté, déplacé, transformé par le partenaire. De même, l'amitié véritable implique une liberté de parole, une sorte de défi empathique qui excède les codes respectueux habituels.

L'étymologie même du mot « respect » éclaire cette dimension de distance. Le latin *respectus* renvoie à l'idée de regard retenu, de considération prudente, d'attention qui maintient une certaine séparation. Plus littéralement, *respicere* signifie « regarder de nouveau », « regarder en arrière », comme si le regard hésitait à s'abandonner pleinement à la proximité immédiate. Le respect implique donc une forme d'appréhension ou de retenue : on observe prudemment, on prend garde, on se maintient à distance. Respecter, c'est ne pas trop s'approcher, ne pas franchir certaines limites, et en ce sens, le respect protège, mais il maintient aussi une séparation. Or l'amour et l'amitié véritables impliquent souvent le contraire : une proximité qui trouble les frontières habituelles, une liberté d'interpellation, voire une capacité à déranger l'autre et à se laisser déranger par lui. L'expression « tenir en respect » révèle une dimension du respect que le discours contemporain tend souvent à oublier. Il ne s'agit plus ici d'estime ou de

bienveillance, mais de distance, de retenue, l'expression explicite d'une crainte, car tenir quelqu'un en respect, c'est l'empêcher d'approcher, contenir son mouvement, maintenir une séparation. Le respect apparaît alors moins comme une proximité morale que comme une forme de contrôle ou d'inhibition. Cette expression montre que le respect ne relève pas uniquement de l'admiration, mais aussi d'un rapport de force implicite, où l'on se garde de franchir certaines limites. En ce sens, le respect protège sans doute la relation, mais il peut aussi empêcher une véritable familiarité, une spontanéité ou une intimité réelle. Même le mot chinois 尊重 (zūnzhòng), généralement traduit par « respect », porte cette dimension de gravité et de distance. Le caractère 重 (zhòng) signifie explicitement « lourd », « pesant », « grave », tandis que 尊 (zūn) renvoie historiquement au rituel, au sacrifice, à une forme d'élévation cérémonielle.. Le respect apparaît alors moins comme une proximité vivante que comme une attitude sérieuse, codifiée, où l'on maintient une certaine distance. En ce sens, il protège peut-être la relation, mais il peut aussi l'alourdir, la formaliser, là où l'amour et l'amitié impliquent souvent davantage de spontanéité, de jeu, d'irrévérence et de liberté.

Bien entendu, cette critique du respect ne signifie pas qu'il faille abolir toute limite ou légitimer la brutalité au nom de la sincérité. Le respect reste nécessaire dans diverses situations, notamment lorsque la relation demeure extérieure ou fragile, ou en réaction à un comportement abusif, comme un geste d'auto-protection basique. Mais lorsqu'il devient la valeur suprême, ou même instinctive et fréquente, il risque de neutraliser ce qui fait la profondeur même des relations humaines : la possibilité d'une proximité réelle, donc d'une certaine mise en danger réciproque, une prise de risque salutaire, où l'on ose dire ce que l'on pense vraiment.

Ainsi, le respect apparaît moins comme le sommet d'une relation que comme son seuil minimal. En tant qu'idéal régulateur, il permet d'éviter les heurts inutiles, les frictions excessives, les empiètements opportuns ou même les rapports violents, mais il ne suffit pas à engendrer l'amour, l'amitié ou le dialogue véritable. Car ces expériences exigent autre chose : non plus seulement se préserver mutuellement, mais accepter de s'exposer à l'autre, et inviter chacun à sortir de ses propres

protections, à se dévoiler, à se risquer dans une rencontre moins maîtrisée, ou dans une quête authentique de vérité.

## 465 - Le mal absolu

Face à certaines atrocités, à certains actes de cruauté ou à des catastrophes historiques, quelques esprits se sentent poussés à invoquer la notion de « mal absolu ». L'expression semble alors s'imposer naturellement, comme si le langage moral ordinaire ne suffisait plus à rendre compte de l'ampleur de l'horreur ou de l'outrage. Dans de tels moments, le terme fonctionne non seulement comme un jugement, mais aussi comme un refus de relativiser, d'expliquer ou de contextualiser ce qui apparaît comme intolérable, bien que cette apparente force morale rende précisément le concept philosophiquement problématique. La notion de « mal absolu » apparaît, à première vue, comme une marque de clarté morale, puisqu'elle manifeste l'indignation ou le rejet radical, et le désir de nommer ou de qualifier ce qui ne doit pas être toléré. Pourtant, cette apparente clarté dissimule une confusion conceptuelle, car en cherchant à désigner le « pire » comme un absolu, on finit par vider le concept de son sens. Parler de « mal absolu », c'est passer de la description à la totalisation, puisqu'on ne renvoie plus à un acte spécifique, à un contexte ou à une responsabilité, mais à un principe qui définirait la réalité elle-même. Le mal cesse d'être quelque chose qui arrive, il devient quelque chose qui « est ». Ce déplacement est décisif : il transforme un jugement moral en affirmation métaphysique, en réalité ontologique. Mais si le « mal absolu » désigne quelque chose d'indépendant, de total et d'inconditionnel, alors le concept devient douteux, car le mal n'est jamais rencontré à l'état isolé, il n'est jamais « hors contexte ». Le mal est toujours lié à quelque chose qu'il endommage, corrompt, détruit ou nie, qu'il s'agisse d'une vie, d'une relation, d'une valeur, d'une forme de confiance ou d'un ordre social. En ce sens, le mal n'est pas autosuffisant, il est parasitaire de l'être et donc conditionné par le sens, il est toujours vécu, perçu ou jugé à l'intérieur d'un cadre, d'une

situation, d'une relation, d'une norme. Détaché de toute condition, il devient insaisissable, car un « mal absolu » qui n'est relatif à rien ne peut même plus être identifié comme mal, il devient un mot sans référent.

Plus largement, la notion de « mal absolu » reflète une tentation récurrente de la pensée elle-même : le désir d'absolu. Face à l'ambiguïté, à la contradiction, à la complexité historique, ou fascinée par l'esthétique de l'idéal, la pensée recherche souvent des notions qui paraissent pures, totales et inconditionnelles : justice absolue, innocence absolue, liberté absolue, pureté absolue. De tels concepts exercent une fascination particulière parce qu'ils promettent une forme de certitude préservée de tout mélange, compromis ou limitation. Ils simplifient l'expérience morale et existentielle en divisant la réalité en oppositions claires et stables. Pourtant, cette apparente clarté a un coût, car plus un concept est purifié dans l'absolu, plus il risque de perdre contact avec les tensions, les ambiguïtés et les médiations concrètes à travers lesquelles la réalité humaine devient pensable. Cette attirance pour l'absolu comporte également une dimension romantique. L'absolu séduit parce qu'il paraît plus intense, plus pur, plus radical que la réalité ordinaire, toujours mêlée, ambiguës et imparfaite. Il donne le sentiment d'échapper aux compromis du monde concret, à la banalité des médiations et des limites humaines, car tout devient clair, total et définitif.. En ce sens, le « mal absolu » ne relève pas seulement d'une catégorie morale ou métaphysique, mais aussi d'une esthétique de l'excès, où l'intensité émotionnelle tend à remplacer le travail plus patient et plus ambigu de la pensée.

Faire du mal quelque chose « d'absolu », c'est donc transformer un jugement moral en entité métaphysique, comme si le mal existait en lui-même, indépendamment des actes, des situations ou des transgressions humaines, mais un tel déplacement vide le concept de son intelligibilité. On ne cherche plus à comprendre comment le mal émerge, à travers quels mécanismes, quelles peurs, quelles idéologies, à travers quelles formes d'obéissance, de ressentiment ou d'aveuglement il se produit. C'est précisément ce que Hannah Arendt a tenté de combattre avec sa notion de « banalité du mal ». Son propos n'était pas de nier l'horreur de certains crimes, mais de montrer que le mal est souvent effrayant précisément parce qu'il

n'apparaît pas comme quelque chose d'absolu ou de démoniaque, mais comme quelque chose d'ordinaire, d'humain, de procédural, et de manière troublante, compréhensible, presque normal. Le concept de « mal absolu » peut donc satisfaire un besoin moral de condamnation, mais au prix d'une suspension de la pensée elle-même.

Le recours au « mal absolu » permet aussi, paradoxalement, de se dédouaner de sa propre participation au mal ordinaire, diffus et souvent presque invisible. Car si le mal est conçu comme quelque chose d'absolument autre, monstrueux ou démoniaque, alors il devient plus facile de ne plus reconnaître les formes plus banales de complicité, d'aveuglement, de conformisme ou d'indifférence à travers lesquelles il se manifeste concrètement, à travers lesquelles chacun peut être impliqué. Le mal absolu rassure en un sens, car il semble toujours appartenir aux autres, aux monstres, aux figures extrêmes, et non aux mécanismes ordinaires de la vie humaine, à sa propre existence.

De plus, une telle notion détruit les distinctions mêmes qui rendent le jugement moral possible. Si le mal est absolu, alors les degrés disparaissent, et il n'y a plus de différence entre l'erreur et le crime, entre la négligence et la cruauté, entre l'échec et la destruction, tout risque alors d'être absorbé dans une même catégorie indifférenciée. Le concept, censé clarifier, finit par aplatir la réalité, et cet aplatissement a des conséquences sur la pensée. Une fois qu'une chose est étiquetée « mal absolu », il ne reste plus rien à examiner, l'étiquette remplace l'analyse, on ne demande plus comment, pourquoi, ou dans quelles conditions, on rejette, tout simplement, et en ce sens, le concept fonctionne comme un point d'arrêt : il clôt l'enquête sous l'apparence de la rigueur morale. Une telle attitude a également des conséquences sur l'action, car si le mal est absolu, alors la réponse tend elle aussi vers l'absolutisme. La nuance apparaît comme une faiblesse, l'hésitation comme une complicité, et la tentation surgit alors de justifier des mesures extrêmes au nom de la lutte contre une menace absolue, et un concept destiné à condamner peut devenir un outil de légitimation de l'excès. Il existe également un effet psychologique : face à un monde interprété à travers le prisme du « mal absolu », le sujet perd son orientation. Soit il sombre dans le désespoir en voyant la corruption partout, soit il s'accroche à des croyances

rigides afin de restaurer un sentiment d'ordre, mais dans les deux cas, la capacité de discernement s'affaiblit, et la réaction peut devenir dangereuse. Cela ne signifie pas que le mal n'existe pas, ni que certains actes ne soient pas intolérables. Au contraire, c'est précisément parce que le mal est réel qu'il doit être pensé avec précision : reconnaître la destruction, l'injustice ou la cruauté exige des distinctions, non leur abolition, mais aussi une attention aux circonstances, aux responsabilités, aux mécanismes, aux conséquences. Le refus du « mal absolu » n'est donc ni une forme de relativisme ni un désengagement, c'est simplement une exigence de rigueur. Cela signifie résister à la tentation de remplacer la pensée par l'intensité émotionnelle, cela signifie maintenir la capacité de juger sans sombrer dans la totalisation. En définitive, le concept de « mal absolu » est moins une description de la réalité qu'une réaction émotionnelle à celle-ci. Il exprime le désir de fixer, une fois pour toutes, ce qui ne peut être toléré, bien qu'en transformant ce désir en absolu, on risque de perdre à la fois la bataille et soi-même. Car la pensée et la stratégie exigent des limites, des relations et des distinctions, et lorsque quelque chose devient absolu, plus rien ne peut être compris.

## 466 - Bangaranga

Je viens d'entendre la chanson qui a remporté l'Eurovision 2026, intitulée *Bangaranga*. C'était assez agréable à écouter et à regarder, la chorégraphie comme l'ensemble du spectacle étant plutôt « accrocheurs ». Mais une fois la chanson terminée, j'ai ressenti une forme de vide, que j'ai essayé d'analyser, car j'avais déjà éprouvé cette sensation dans des circonstances similaires à d'autres occasions. Certaines chansons captent immédiatement l'attention : elles sont rythmiques, efficaces, divertissantes, et dès les premières secondes, elles engagent le corps, imposent une pulsation, créent un mouvement qui emporte l'auditeur sans résistance. Tout semble fonctionner : le refrain est mémorable, la structure claire, l'émotion directe. Ainsi, on écoute, on suit, on se laisse prendre, et pourtant,

lorsque la chanson se termine, quelque chose d'étrange arrive : une impression de vide. Néanmoins, cette impression ne provient pas d'un échec de la chanson, mais de son mode même de fonctionnement. Car ce que produit une telle musique n'est pas tant une expérience qu'une succession de stimulations : elle remplit le temps, crée une sensation, mais n'affecte pas réellement l'être. Il y a de l'intensité, mais peu de progression, de l'énergie, mais peu de développement, car rien ne résiste, rien ne demande à être retenu, rien ne se déploie au-delà de ce qui est momentanément donné. L'auditeur est engagé, mais superficiellement : le corps réagit, l'attention est captée, mais l'esprit n'est pas invité à suivre une trajectoire, à anticiper, à interpréter ou à se souvenir.

Certes, les événements musicaux populaires tels que l'Eurovision tendent à favoriser des chansons qui fonctionnent socialement et émotionnellement plutôt que structurellement ou de manière contemplative. Leur « substance » réside moins dans l'architecture musicale que dans l'excitation partagée, le rituel, l'incarnation, l'humour, la mémoire collective, voire le kitsch. Un tel art ne demande ni interprétation soutenue ni transformation intérieure, il propose plutôt une forme instantanée de participation fondée sur l'enthousiasme partagé, le rythme, l'identification et l'immédiateté émotionnelle. Il procure simplement une satisfaction, offre un mouvement dans lequel on peut entrer sans effort, et sortir sans conséquence, et en ce sens, rien n'insiste, rien ne demeure.

D'autres formes de musique fonctionnent différemment : elles introduisent de la tension, retardent la résolution, compliquent l'attente. Elles exigent de la patience, une initiation, parfois même un certain inconfort, mais ce faisant, elles créent une relation qui persiste. On ne se contente pas de les consommer, on les habite, et elles nous habitent en retour. Ainsi, le vide ressenti après certaines musiques révèle peut-être quelque chose de plus général : la différence entre être stimulé et être engagé, car l'un produit un effet momentané, l'autre laisse une trace. La question n'est donc pas de savoir si la chanson est bonne ou mauvaise, mais quel type de relation elle instaure. Occupe-t-elle l'attention, ou la transforme-t-elle ? Passe-t-elle à travers nous, ou demeure-t-elle ? Et peut-être une question plus dérangeante encore : sommes-nous déçus par la chanson, ou par le type d'écoute qu'elle

suscite?

En ce sens, une telle musique à succès reflète une tendance culturelle plus large : la recherche d'une intensité momentanée sans durée, d'une activation sans profondeur. Tout est conçu pour éviter la friction, le silence, l'ambiguïté ou le « travail », afin que l'attention soit constamment maintenue sans jamais être véritablement mise à l'épreuve. L'auditeur est porté, excité, diverti, mais rarement déplacé. On se sent impliqué sans avoir à traverser quoi que ce soit de difficile, l'expérience demeure fluide, accessible, immédiatement gratifiante, et c'est peut-être pourquoi le vide apparaît si rapidement par la suite : rien n'avait à être conquis, intégré ou enduré. La musique ne laisse ni cicatrice, ni blessure, ni tension irrésolue, seulement le souvenir d'un effet produit qui s'efface rapidement. La chanson divertit, excite, mobilise l'attention, mais elle n'exige presque rien de l'auditeur. Elle donne de l'intensité sans épreuve, de l'émotion sans progression, de la participation sans responsabilité, et ce qui ne résiste pas ne laisse aucune trace. Il faut toutefois ajouter que ce sentiment de vide révèle également quelque chose de l'auditeur lui-même : une certaine attente envers l'art, une subjectivité, le désir non seulement d'être diverti, mais d'être transformé, déplacé ou habité par ce qu'il entend, une aspiration à une expérience plus profonde. Le sentiment que nous avons décrit, notre déception, révèle donc peut-être non seulement les limites de ce type de musique, mais aussi une certaine conception de l'art lui-même : l'idée qu'il devrait laisser une empreinte significative plutôt que simplement produire un effet.

## 467 - Anti-philosophie

Périodiquement, on me reproche de ne pas être philosophe, ce qui bien évidemment est censé être une critique, quelque peu rageuse. Car certains s'étonnent ou même s'indignent de ma manière de travailler, de questionner ou de dialoguer, d'interrompre et de déconstruire la parole d'autrui. En fait, ils attendent de la philosophie qu'elle apporte des réponses, qu'elle éclaire, qu'elle transmette

des idées, qu'elle enrichisse la culture ou qu'elle procure un certain plaisir intellectuel. Ils attendent un discours, ou un échange « courtois », or je propose autre chose. Il faut de surcroît ajouter que notre époque s'est habituée à une figure particulière du philosophe, celle du conférencier, du vulgarisateur ou de l'intellectuel médiatique, dont la fonction consiste à séduire un public, à captiver une audience, à transmettre des idées de manière accessible et stimulante. Le philosophe est alors attendu comme un producteur de sens, de culture et d'opinions éclairées, on lui demande davantage de divertir que de déranger, davantage de convaincre que de mettre au défi.

Néanmoins, ce malentendu n'est pas nouveau, car depuis ses origines lointaines, la philosophie contient naturellement sa propre critique, à la fois elle théorise et elle défait. Socrate lui-même, qui inaugura une telle pratique de manière assez radicale, fut accusé de corrompre la jeunesse et de détruire les certitudes plutôt que d'enseigner une doctrine satisfaisante, contrairement à la plupart de ses prédécesseurs. Il n'écrivait aucun traité, ne transmettait aucun savoir constitué, il questionnait, il déstabilisait, afin de mettre au jour les présupposés et de révéler les contradictions de ses interlocuteurs. Son activité consistait moins à élaborer une théorie ou à proposer des idées qu'à déconstruire le discours, c'est-à-dire à faire penser, ce qui au demeurant ne l'empêche pas d'être considéré comme une figure fondatrice de la démarche philosophique. Les cyniques poursuivirent ce travail en attaquant les conventions sociales, les faux besoins, les illusions collectives, mais hélas, ils scandalisaient davantage qu'ils n'instruisaient, et d'ailleurs ils n'ont pas tellement fait école. Plus tard, Nietzsche s'en prit à la philosophie elle-même, dénonçant ses arrière-mondes, ses consolations et ses idoles, il dénonçait une pratique qui préférait expliquer le réel plutôt que le mettre à l'épreuve, qui prétendaient réconcilier l'homme avec l'existence au prix de l'illusion. Il dénonçait les concepts qui figent la vie au lieu de l'affirmer, les doctrines qui privilégient la sécurité des idées au lieu de la confrontation. Il critiquait une philosophie devenue refuge, morale ou métaphysique, plutôt qu'un exercice de transformation de soi. On retrouve également cette dimension dans la tradition chinoise avec Zhuangzi, qui loin de transmettre une sagesse rassurante ou un ensemble de doctrines positives, ridiculise avec humour et irrévérence les certitudes de son temps, en

particulier celles du confucianisme ambiant. Par des récits absurdes, des paradoxes et des renversements de perspective, il sape les évidences morales, les rituels en vigueur, les distinctions établies et les prétentions du savoir, faisant de la philosophie moins un enseignement qu'un exercice de désorientation. Chacun à sa manière, ces divers penseurs pratiquaient une forme d'anti-philosophie, non pas contre la philosophie, mais contre une certaine conception de la philosophie, favorisant surtout une prise de conscience. Car en effet, la philosophie peut facilement devenir une activité culturelle parmi d'autres, où l'on échange des idées, on cite des auteurs, on produit des commentaires, on admire des concepts, on développe des opinions raffinées, et on se fait plaisir.

Certes, cette vision conventionnelle possède aussi son intérêt, mais la pensée peut alors devenir un objet de consommation, une source de complaisance intellectuelle ou un marqueur identitaire, or ce n'est pas ce que je recherche, car j'attends de la philosophie qu'elle transforme, qu'elle fracture certaines évidences, qu'elle expose nos contradictions et nos points aveugles, qu'elle mette en difficulté nos certitudes, qu'elle oblige à penser davantage que nous ne le souhaitons spontanément car cela nous déstabilise. Penser n'est pas seulement acquérir des idées nouvelles, c'est aussi accepter que certaines de nos idées reçues restent problématiques, que certains schémas établis nous bercent d'illusions, c'est-à-dire « désapprendre », comme le proposait Socrate.

Dans cette perspective, le dialogue n'a pas pour fonction principale d'échanger des opinions ou de partager des connaissances, il sert à mettre la pensée au travail. La question n'est pas de savoir ce que chacun pense, ce n'est pas une comparaison d'opinions, car il s'agit de vérifier ce qui résiste à l'examen, d'examiner la cohérence ou le fondement de nos affirmations, en distinguant ce qui mérite d'être conservé ou abandonné. Cette démarche peut paraître négative, elle l'est en bonne partie, mais toute naissance implique une rupture, toute clarification implique un abandon, toute pensée véritable suppose une certaine capacité à perdre quelque chose : une illusion, une certitude, une image de soi. C'est pourquoi la philosophie qui m'intéresse n'est pas d'abord une philosophie du discours, mais une philosophie de l'épreuve. Elle ne cherche pas principalement à plaire, à rassurer ou

à enrichir culturellement, elle cherche à induire un acte de réflexion, sur le monde et sur soi. Si cela ressemble à une anti-philosophie, c'est peut-être parce qu'une philosophie authentique a besoin de s'attaquer à elle-même.

Certes, une telle attitude entre en conflit avec les codes sociaux établis. Elle oblige notamment à repenser ce que signifie le terme de « respect », car le respect dont il est ici question ne s'adresse pas tant à l'image que chacun se fait de lui-même, ni à sa susceptibilité ou ses sentiments, mais à sa capacité de raison, à son aptitude à examiner ses propres idées et à les soumettre à l'épreuve de la critique. Il est vrai qu'une telle démarche peut paraître dure, voire cruelle, elle l'est parfois. Car la quête de vérité n'est pas toujours bienveillante envers nos illusions, nos certitudes ou les récits que nous entretenons sur nous-mêmes, ce que Sartre nomme la « mauvaise foi ». Mais cette cruauté n'est pas celle de la domination ou du mépris, mais celle d'une exigence qui refuse de confondre le confort avec la pensée. Depuis Socrate, la philosophie dérange moins par les réponses qu'elle apporte que par les questions qu'elle impose. Et si elle blesse parfois, c'est peut-être parce que certaines vérités ne peuvent apparaître sans ébranler ce qui les empêchait d'être perçues.

## 468 - La tyrannie du sujet

On critique souvent l'autoritarisme en pensant à des institutions, à des dogmes ou à des figures de pouvoir qui imposent leurs vues de manière arbitraire. Pourtant, il existe une autre forme d'autoritarisme, plus discrète et plus difficile à identifier, précisément parce qu'elle se présente comme une défense de la liberté individuelle: l'autoritarisme de la subjectivité.

Son principe est relativement simple : une autorité est jugée légitime lorsqu'elle me convient, lorsqu'elle m'aide ou lorsque je suis d'accord avec elle, mais dès qu'elle me contrarie, me déstabilise ou remet en cause mes présupposés, elle devient suspecte. Elle est alors perçue comme manipulation, fermeture, violence

symbolique ou simple absurdité. Le critère n'est plus la cohérence, la compétence ou la validité de ce qui est proposé, mais le rapport subjectif que j'entretiens avec cette proposition. Dans une telle perspective, le ressenti devient le tribunal suprême, ce qui me paraît ouvert est valorisé, ce qui me paraît fermé est condamné, ce qui me semble utile est reconnu, ce qui me paraît inutile est disqualifié, ce qui entre dans ma grille d'interprétation est considéré comme légitime, tandis que ce qui lui résiste devient immédiatement suspect. La difficulté est alors que le sujet ne se contente plus d'exprimer une préférence personnelle, il tend à transformer son expérience subjective en critère universel de jugement. Dès lors, il ne dit plus seulement : « je n'apprécie pas cette autorité » ou « cette démarche ne me convient pas », il affirme implicitement : « si je ne reconnais pas cette autorité comme légitime, alors elle ne l'est pas », et le moi devient la mesure exclusive du vrai, du bon et du légitime. Ce qui échappe à sa compréhension ou à son approbation perd aussitôt sa validité. Paradoxalement, cette attitude reproduit souvent ce qu'elle prétend combattre, car en refusant toute autorité extérieure au nom de l'autonomie, elle instaure une autorité plus radicale encore : celle du sujet lui-même. Ce n'est plus une institution, une tradition ou un expert qui décide, ou un quelconque processus démocratique, mais le ressenti individuel, qui devient incontestable, présenté comme l'expression authentique de l'expérience vécue. Aucune instance supérieure, aucun principe transcendant, aucune exigence extérieure ne semble plus pouvoir remettre en question son verdict, et le sujet devient la mesure ultime de toute chose.

Et ce ressenti devient à son tour incontestable, puisqu'il est présenté comme l'expression authentique de l'expérience vécue. Il arrive même que le sujet refuse de reconnaître l'autorité qu'il exerce lui-même, la rebaptisant volontiers accompagnement, dialogue, aide ou simple bon sens, tout en continuant à dénoncer comme autoritaire ce qui lui est imposé de l'extérieur. Cette forme d'autorité est d'autant plus difficile à admettre par son auteur qu'elle se nourrit souvent d'une intention légitime, d'une morale convenue, d'une argumentation sensée, elle naît fréquemment d'expériences où certaines autorités se sont de fait révélées opaques, abusives ou intrusives. Le sujet apprend alors à se méfier, à protéger son intégrité, à défendre sa liberté de jugement. Mais cette réaction peut

progressivement se radicaliser, ainsi la vigilance devient suspicion généralisée, l'esprit critique devient refus systématique, et l'autonomie se transforme en fermeture. Le paradoxe est alors frappant, car au nom de l'ouverture, on refuse ce qui dérange, au nom de la liberté, on évite ce qui pourrait nous déplacer, au nom de la pensée critique, on refuse de soumettre sa propre subjectivité à l'examen. L'autorité extérieure est dénoncée comme arbitraire, tandis que l'autorité intérieure échappe à toute critique.

Une telle évolution est d'ailleurs encouragée par certaines tendances contemporaines, où notre sensibilité est devenue un objet de préoccupation constant. On nous répète qu'il faut nous protéger, éviter les expériences négatives, préserver notre bien-être psychologique et respecter nos limites. Bien entendu, ces préoccupations possèdent leur légitimité, mais elles peuvent aussi produire un effet inattendu : le trouble, la contrariété ou le désaccord ne sont plus perçus comme des occasions d'apprentissage ou de réflexion, mais comme des atteintes dont il faudrait se prémunir. Dès lors, ce qui dérange devient facilement suspect, et la capacité à supporter l'épreuve, la critique ou l'inconfort tend à s'affaiblir. Or penser de façon rigoureuse exige précisément l'inverse d'un « confort » intellectuel, cela suppose d'accepter que ce qui nous semble étrange, inutile, dérangeant ou même absurde puisse néanmoins contenir quelque chose à comprendre ou à accepter. Cela implique de reconnaître que notre ressenti est une donnée importante, mais non un critère ultime. Car une subjectivité qui refuse a priori toute autorité extérieure finit par devenir elle-même une autorité sans appel. Et lorsqu'aucune instance ne peut plus contester le jugement du sujet, la liberté risque de se transformer en une forme subtile de tyrannie intérieure, plus arbitraire encore, puisque ses décisions ne sont plus soumises à aucune épreuve extérieure, mais uniquement à la confirmation de ses propres préférences, craintes ou sensibilités. Dès lors le sujet devient à la fois le législateur, le juge et la cour d'appel de ses propres convictions.

## 469 - L'être est bon

J'ai toujours été attiré par l'idée que « Ce qui est, est bon, parce que cela est. », ou plus simplement par le principe que « L'être est bon. ». Mais en un premier temps, une telle affirmation pourra sembler intenable, car l'expérience ordinaire fournit immédiatement de nombreux contre-exemples : conflits, destructions, catastrophes, haines, violences, incohérences, etc. Pris au sens courant, le « bon » désigne ce qui doit être approuvé, recherché ou désiré, et dans ce registre, la thèse est manifestement fautive. Trop d'aspects de la réalité s'y opposent, nous sommes trop souvent confrontés à ce que nous qualifions d'injuste ou de mauvais, et une telle proposition ne devient défendable que si l'on en modifie le sens.

Ainsi, dans notre perspective, il ne s'agit pas ici d'un jugement moral, mais d'une proposition ontologique. Dire que l'être est « bon » ne revient pas à justifier tout ce qui existe, mais à reconnaître que l'être est ce à partir de quoi toute valeur devient pensable. Avant de pouvoir qualifier quelque chose de bon ou de mauvais, encore faut-il que cela « soit », car l'existence n'est pas un objet que l'on pourrait évaluer de l'extérieur, elle est la condition même de toute évaluation. En ce sens, le « bon » ne vient pas s'ajouter à l'être comme une norme extérieure, il en exprime une dimension interne. Cela signifie que le bien ne se situe pas au-dessus de ce qui est, comme un critère transcendant, mais qu'il émerge du rapport que nous entretenons avec ce qui est. Ce que nous appelons « bon » ou « mauvais » ne désigne pas des propriétés absolues des choses, mais des manières de qualifier leur effet, leur portée, leur cohérence au sein de notre expérience. Le jugement de valeur n'introduit pas un ordre extérieur, il traduit une certaine manière de s'inscrire dans l'être.

Cette perspective se retrouve, sous des formes différentes, dans la tradition philosophique. Par exemple, chez Baruch Spinoza, le bien ne renvoie pas à une norme idéale, mais à ce qui augmente la puissance d'agir, et le mal correspond à

ce qui la diminue. Il ne s'agit pas d'un critère imposé de l'extérieur, mais d'une évaluation immanente, liée à la manière dont un être se développe ou se restreint. La liberté, dès lors, n'est pas une donnée, mais un effet : elle croît ou décroît avec la puissance d'agir, et dépend de notre capacité à nous accorder à la réalité du monde, c'est-à-dire à la nécessité qui le traverse. plutôt que dans l'illusion d'un libre arbitre détaché du monde. Articulé de manière synthétique, la proposition affirme : « Plus on est, plus on est libre, plus on s'accomplit, meilleur est-on. » Chez Leibniz, cette intuition prend une forme différente, car selon lui, l'être n'est pas seulement ce qui rend possible toute valeur, il est également pensé comme fondamentalement ordonné. À travers sa théorie des compossibles, Leibniz soutient que tous les possibles ne peuvent coexister, car le monde réel résulte d'une sélection où les êtres s'accordent selon une harmonie préétablie. C'est pourquoi il peut affirmer que nous vivons dans le « meilleur des mondes possibles » : non parce que tout y serait moralement parfait ou exempt de souffrance, mais parce que l'ensemble présente le plus haut degré de cohérence, de rationalité, de richesse et de réalité. Le bien se confond alors avec l'accomplissement maximal de l'être lui-même. Et n'oublions pas son « Principe de raison suffisante », selon lequel tout ce qui arrive a une raison d'arriver, et tout ce qui n'arrive pas a une raison de ne pas arriver, un principe fort apaisant.

Ainsi, le bien n'est ni une propriété des choses, ni une simple construction humaine : il se situe dans le rapport entre un être et ce qui lui convient, c'est-à-dire dans la manière dont il s'accorde à l'ordre du réel et à la nécessité qui le traverse. Le bien ne réside ni dans les choses ni en nous, mais dans l'accord entre notre puissance d'agir et la cohérence du réel. Néanmoins, ce "convenir" n'est pas propre à l'homme : il existe dans la nature comme rapport de composition entre les choses. Mais le « bien » n'apparaît qu'au moment où ce rapport est saisi et évalué par un être qui en éprouve les effets, car en soi, la nature ne connaît que des accords et des désaccords ; c'est l'homme qui les appelle bien ou mal.

Dans un autre paradigme, par exemple chez Thomas d'Aquin, l'être et le bien sont dits « convertibles ». Cette thèse s'inscrit dans un cadre théologique où tout être

est considéré comme bon en tant qu'il procède de Dieu, qui est lui-même le Bien suprême. L'œuvre de la création est donc fondamentalement bonne, non parce que chaque chose serait parfaite, mais parce que l'existence elle-même est déjà une participation à un ordre bon. L'existence possède ainsi une valeur positive originaire, puisque toute créature participe, à son niveau, à la perfection de son créateur. Dans une perspective immanente, sans reprendre ce fondement théologique, on peut néanmoins conserver l'idée qu'il n'existe pas de point de vue extérieur à partir duquel l'être dans son ensemble pourrait être jugé ou condamné. Cette intuition se retrouve également chez Plotin. Pour lui, toute réalité participe à divers degrés d'un principe suprême qu'il identifie au Bien. Ce qui est possède ainsi une valeur positive en tant qu'il participe à l'être, tandis que le mal n'apparaît pas comme une réalité autonome ou un principe rival, mais comme une privation, une diminution ou un défaut d'être. Le négatif ne possède donc pas d'existence propre : il dépend toujours de ce qu'il altère ou limite. Sous une forme plus métaphysique, Plotin rejoint ainsi l'idée selon laquelle l'être possède une priorité fondamentale sur la négation, car selon lui, la réalité en tant que telle, dans la mesure où elle possède être et forme, est intrinsèquement bonne et belle, et notre tâche philosophique et ascétique consiste à nous élever des niveaux inférieurs et mixtes de la réalité vers une participation plus directe à ce Bien et à cette Beauté

Notre défense de l'être comme « bon » naît aussi d'un refus de réduire le réel à de l'inerte. Face à l'expérience d'un monde traversé par le mouvement, la tension, la transformation et le surgissement, certains penseurs ont cherché à comprendre l'être non comme une substance figée, mais comme une puissance de production et de déploiement. Dès lors, il ne s'agit pas d'une conception statique, car quand bien même l'être est bon, il est également « désir », puisque tout être tend à persévérer dans son être et à accroître sa perfection. Dans une telle perspective, le désir n'est pas nécessairement manque ou privation, il est l'expression d'une dynamique, c'est-à-dire la puissance d'un être qui cherche à se réaliser davantage. L'être n'est pas seulement présence inerte, il est aussi élan, ainsi tout être tend vers ce qui accomplit sa nature propre, et le désir peut être compris comme le mouvement même par lequel l'être cherche sa plénitude, une appétence qui fait partie de sa nature bonne.

Le mot « vie » s'est parfois imposé pour caractériser cet état des choses, non parce qu'il serait rigoureusement exact, mais parce qu'il exprime cette fécondité du réel. Chez les présocratiques, pour qui le cosmos est vivant, il ne s'agit pas encore de la vie biologique, mais d'un monde qui se fait et se défait sans cesse. Si cette intuition conduit souvent à penser l'être comme positivement orienté, ce n'est pas parce que tout ce qui existe serait moralement bon, mais parce que le réel apparaît d'abord comme puissance d'engendrement plutôt que comme simple inertie. La positivité de l'être ne désigne pas tant une perfection qu'une capacité à engendrer, transformer et faire advenir, et en ce sens, « l'être est bon » signifie « le réel est fécond, transformateur et auto-déployant ».

Une intuition voisine apparaît chez Zhuangzi, bien que dans un cadre ontologique très différent. Il ne s'agit plus de penser l'être comme perfection ou comme participation à un ordre rationnel, mais de reconnaître la légitimité du Dao, ce processus de transformation incessante qui traverse toutes choses. Les distinctions humaines entre le bon et le mauvais, l'utile et l'inutile, le succès et l'échec, apparaissent alors comme relatives à un point de vue particulier. Sans affirmer que tout est bon au sens moral du terme, Zhuangzi invite à voir que ce qui est possède déjà sa propre cohérence et son propre accomplissement dans le mouvement du réel. L'accord avec le Dao consiste moins à juger le monde qu'à l'accepter et apprendre à habiter ses transformations.

Ainsi, cette intuition de l'être comme « bon » a reçu des formulations très différentes selon les traditions. Dans une grande partie de la philosophie occidentale, l'affirmation du réel repose sur son intelligibilité : l'être est pensé comme ordonné, cohérent ou rationnel. D'autres traditions, notamment le taoïsme, empruntent une voie différente. L'accord avec le réel y procède moins d'une démonstration théorique que d'une pratique, d'une expérience ou d'une forme d'ajustement au mouvement des choses, d'une attitude face au monde. Mais malgré leurs différences, ces approches partagent souvent un même refus de considérer le réel comme fondamentalement absurde, inerte ou privé de valeur. Ainsi notre thèse est donc moins une affirmation métaphysique qu'un geste correctif, elle vise à neutraliser une certaine méfiance envers la réalité, à

désamorcer le réflexe qui place la valeur en dehors de ce qui est, et à imposer un renversement. Au lieu de se demander si l'être mérite d'être affirmé, nous suggérons que l'affirmation est déjà contenue dans l'être lui-même, et que la charge de la preuve incombe à ceux qui la nient.

Une objection classique, formulée notamment par David Hume, consiste à rappeler qu'on ne peut pas déduire un « doit » à partir d'un « est ». Le fait que quelque chose existe ne permet pas, en lui-même, d'en conclure qu'il doit être considéré comme bon et donc souhaitable. Mais cette objection est décisive si l'on cherche à fonder une morale, mais elle perd sa force ici, car la thèse ne vise pas à produire une norme, il ne s'agit pas de dire ce qui doit être valorisé, mais de montrer que toute valorisation s'inscrit déjà dans le champ de l'être. Le « bon » n'est pas une conclusion tirée de l'être, mais une manière dont l'être se rapporte à lui-même dans l'expérience.

Une autre objection consiste à soutenir que l'être n'est pas fondamentalement bon, car il est traversé par une négativité irréductible. De Schopenhauer à certaines formes d'existentialisme, en passant par les critiques du progrès historique, plusieurs penseurs ont considéré que la souffrance, le conflit ou l'absurde ne constituent pas de simples limitations de l'être, mais en révèlent au contraire la structure profonde. Dans cette perspective, l'existence n'apparaît plus comme la condition positive de toute valeur, mais comme ce qui rend possible et visible le manque, la frustration et la destruction. Toutefois, une telle objection présuppose encore une certaine priorité de l'être, car même la souffrance, le conflit ou l'absurde ne peuvent être pensés qu'à partir de ce qui est. Le négatif peut contester la bonté de l'être, mais il ne peut s'en affranchir, puisqu'il en dépend ontologiquement. En ce sens, le négatif n'apparaît jamais comme une réalité première ou autonome, mais comme une modalité, une limitation ou une altération de ce qui est. Le « mal » n'est jamais qu'un manque ou une absence d'être. Que l'on considère l'existence comme heureuse ou tragique, accomplie ou déchirée, elle demeure la condition de possibilité de toute expérience, y compris de celles qui la contestent. C'est pourquoi la priorité ontologique de l'être autorise au moins une conclusion minimale : l'être possède une positivité fondamentale,

non au sens d'une perfection morale ou d'un optimisme naïf, mais en tant qu'il précède et rend possible toute détermination, toute valeur et même toute négation.

Une telle perspective s'oppose également à une représentation de l'être comme simple donnée neutre ou réalité inerte, qui recevrait ensuite ses significations et ses valeurs de l'extérieur. Car si l'être constitue la condition même de toute expérience, de toute valeur et de toute signification, il ne peut être pensé comme un simple support passif. Sa positivité ne désigne pas une perfection morale, mais une puissance de manifestation, de transformation et d'engendrement à partir de laquelle toute chose peut apparaître, être pensée et être évaluée, il n'est pas un simple substrat auquel viendraient ensuite s'ajouter des valeurs, car il est déjà ce qui rend possible toute signification, toute expérience et toute évaluation. Notre thèse ne consiste donc pas seulement à affirmer une propriété de l'être, mais à contester une certaine manière de se rapporter au réel. Nous avons souvent tendance à considérer l'existence comme insuffisante en elle-même, comme si elle devait constamment être mesurée à l'aune d'un idéal, d'un devoir-être ou d'un monde imaginaire qui lui serait supérieur. Dire que l'être est bon revient alors moins à produire une théorie qu'à refuser cette dévalorisation ou réduction systématique du réel. Il ne s'agit pas d'affirmer que tout est parfait, mais de rappeler que toute critique du monde présuppose encore le monde qu'elle critique. Il n'existe pas de point de vue extérieur à partir duquel l'être pourrait être jugé dans son ensemble. Toute critique, tout refus, toute négation appartiennent déjà à ce qu'ils mettent en question. En ce sens, l'être n'est pas « bon » parce qu'il satisferait un critère supérieur, mais parce qu'il constitue l'horizon même à partir duquel toute valeur, toute contestation et toute signification deviennent possibles. Certes, face au réel, notre époque tend souvent à accorder davantage de crédit à la négation qu'à l'affirmation, comme si contester le réel constituait spontanément une preuve de lucidité. La critique, le soupçon ou le refus apparaissent volontiers plus profonds et réaliste que l'affirmation, pourtant, le négatif ne dispose d'aucun privilège ontologique particulier : lui aussi dépend de ce qu'il conteste. Cette thèse ne relève pas d'une quelconque « pensée positive », elle ne consiste pas à privilégier systématiquement l'affirmation contre la négation, mais à contester

l'idée selon laquelle le refus, le soupçon ou la critique posséderaient spontanément une profondeur ou une autorité supérieures.

Néanmoins, il ne s'agit pas d'une conception statique, car quand bien même l'être est bon, il est également désir, puisque tout être tend à persévérer dans son être et à accroître sa perfection. Dans une telle perspective, le désir n'est pas nécessairement manque ou privation, il est l'expression d'une dynamique, c'est-à-dire d'un être qui cherche à se réaliser davantage. L'être n'est pas seulement présence figée, il est aussi élan, ainsi tout être tend vers ce qui accomplit sa nature propre, et le désir peut être compris comme le mouvement même par lequel l'être cherche sa plénitude, une appétence qui fait partie de sa nature bonne.

## 470 - Ennemi de soi-même

Être ennemi de soi-même n'est pas une simple métaphore, mais une réalité, car c'est une possibilité constitutive de l'existence humaine. Contrairement à l'animal, qui suit généralement sa nature immédiate, l'être humain peut s'opposer à lui-même. Il peut vouloir une chose et en faire une autre, il peut savoir et ne pas agir, il peut comprendre et pourtant résister à ce qu'il comprend, et cette idée traverse toute l'histoire de la philosophie. Prenons quelques exemples.

Pour Socrate, l'homme ne fait jamais volontairement le mal. Lorsqu'il agit contre lui-même, c'est parce qu'il se trompe sur ce qui est véritablement bon pour lui. Ainsi, celui qui recherche un plaisir immédiat au détriment de son bien réel agit par ignorance, car s'il connaissait réellement le bien, il le poursuivrait nécessairement. Mais pour accéder à cette connaissance, il doit soumettre les opinions spontanées qui guident ordinairement son existence à l'examen critique, accepter de remettre en question ses certitudes et entreprendre un véritable travail de réflexion sur lui-

même et sur ses désirs, pour être capable de distinguer ce qui paraît bon de ce qui l'est réellement.

Pour Aristote, la connaissance du bien n'est pas toujours suffisante, car il reconnaît que l'on peut savoir ce qu'il faudrait faire et pourtant agir autrement sous l'effet des passions ou des désirs. Ce phénomène, qu'il nomme *akrasia* (absence de maîtrise de soi), désigne le fait d'agir contre son propre meilleur jugement. L'individu acratique n'est pas ignorant comme le vicieux, qui ne perçoit même plus correctement le bien, il reconnaît ce qui serait juste ou raisonnable, mais ne parvient pas à s'y tenir dans l'action. Sous l'effet du plaisir immédiat ou d'une émotion intense, sa connaissance du bien devient comme inactive ou obscurcie, et il agit alors comme s'il ne savait pas ce qu'il sait pourtant. Pour Aristote, cette faiblesse n'est pas seulement un problème intellectuel, mais aussi une question d'habitude et de caractère : la vertu exige un entraînement qui permet à la raison de demeurer opérante même lorsque les désirs tirent dans une autre direction. Pour Spinoza, les êtres humains deviennent leurs propres ennemis lorsqu'ils confondent servitude et liberté par manque de connaissance. Comme ils ignorent les causes qui les déterminent, ils s'imaginent libres alors qu'ils sont gouvernés par les passions, les peurs, les désirs et les influences extérieures. La véritable liberté ne découle pas de l'absence de détermination, mais de la compréhension des causes qui nous façonnent ; en effet, plus notre compréhension s'affine, moins nous sommes entraînés par des forces que nous ne contrôlons pas, et plus nous sommes capables d'agir selon notre propre nature. Ainsi, l'hostilité envers soi-même découle de l'ignorance, tandis que la libération passe par la raison. Pour Kant, l'être humain est capable de reconnaître la loi morale, la quête du bien, grâce à sa raison, mais il lui arrive souvent de subordonner cette loi à des intérêts personnels, des désirs superficiels ou une recherche du plaisir. Il devient alors infidèle à sa propre nature rationnelle et renonce à son autonomie en se laissant gouverner par ce qui lui est extérieur, qu'il nomme hétéronomie, car, pour Kant, être libre ne consiste pas à faire ce que l'on veut, mais à agir selon une loi que la raison se donne à elle-même. Lorsque nous suivons simplement nos inclinations, nous ne nous gouvernons plus véritablement nous-mêmes : nous sommes déterminés par nos besoins, nos émotions ou les circonstances. L'ennemi intérieur

n'est donc pas l'existence des désirs, mais le fait de leur accorder la priorité sur ce que nous reconnaissons pourtant comme notre devoir, notre propre bien. Ainsi, l'être humain se trahit lorsqu'il sacrifie l'exigence universelle de la raison au profit de ses intérêts particuliers, il cesse alors d'agir comme un être libre et rationnel pour devenir le simple effet de causes qui le déterminent, or sa dignité réside précisément dans sa capacité à résister à cette soumission.

Pour Sartre, l'homme est fondamentalement libre, mais cette liberté est souvent difficile à assumer, il cherche alors à se convaincre qu'il n'est pas responsable de ses choix, en se cachant derrière son rôle social, son caractère ou les circonstances. Cette « mauvaise foi » consiste à se mentir à soi-même afin d'échapper à l'angoisse que suscite la liberté. Ainsi, une personne peut prétendre qu'elle agit d'une certaine manière parce que « c'est son caractère », parce qu'elle « n'a pas le choix » ou parce que « les choses sont ainsi », alors qu'elle participe elle-même à cette situation par ses décisions. Pour Sartre, nous sommes toujours davantage que ce que nous sommes déjà, car nous ne sommes jamais réductibles à une identité, à une fonction ou à un passé. L'individu devient son propre ennemi lorsqu'il se réfugie dans une définition figée de lui-même afin d'éviter la responsabilité de se choisir et de se transformer. Il renonce alors à sa liberté tout en cherchant à se persuader qu'il en est privé, et c'est précisément ce refus de la liberté qui fait de lui son propre adversaire.

Pour Nietzsche, l'homme devient son propre ennemi lorsqu'il retourne sa force contre lui-même, car incapable d'exprimer directement ses instincts fondamentaux, ses désirs ou sa puissance d'affirmation, il les refoule, les culpabilise ou les condamne moralement. L'énergie vitale ne disparaît pas pour autant, car elle se retourne vers l'intérieur et engendre le ressentiment, la mauvaise conscience et l'autodépréciation. Ainsi, l'individu peut en venir à considérer comme des vertus ce qui exprime en réalité sa faiblesse : la soumission, la résignation, l'impuissance ou le renoncement, perçus comme des obligations. Au lieu de développer ses capacités et d'assumer ce qu'il est, il apprend à se méfier de lui-même et à se juger selon des valeurs qui nient sa propre vitalité, et il devient alors l'agent de sa propre domestication. Pour lui, l'homme est son propre ennemi lorsqu'il préfère la sécurité

à la puissance, la conformité à la création, le ressentiment à l'affirmation. Il utilise alors son intelligence non pour accroître sa vie, mais pour justifier son renoncement, et là où Sartre voit une fuite devant la liberté, Nietzsche voit une fuite devant la puissance d'être ce que l'on est. Pour lui, l'homme devient son propre ennemi lorsqu'il se retourne contre sa propre vitalité, car sous l'effet du ressentiment, de la culpabilité ou des valeurs morales héritées, il en vient à condamner ses propres forces et à valoriser ce qui l'affaiblit, et au lieu de s'accomplir, il consacre son énergie à se limiter lui-même. Il ne souffre plus alors d'un ennemi extérieur, mais d'une hostilité qu'il a intériorisée et qu'il exerce contre sa propre puissance de vivre, il est son propre ennemi parce qu'il en vient à haïr ce qu'il est déjà.

Pour Zhuangzi, l'homme devient son propre ennemi lorsqu'il s'enferme dans des distinctions rigides, des jugements figés et des identités étroites, car il cesse alors de suivre la transformation naturelle des choses et s'attache à une manière particulière de voir le monde, qu'il prend pour la réalité elle-même. En voulant avoir raison, défendre son statut, ses opinions ou ses préférences, il se coupe de la spontanéité du Dao et entre en conflit avec ce qui est. L'ennemi n'est donc pas d'abord une passion ou un désir, mais l'attachement à une perspective limitée, car celui qui s'identifie à ses idées, à son savoir ou à son rôle social finit par devenir prisonnier de ce qu'il croit être, et l'intelligence elle-même peut devenir un obstacle lorsqu'elle multiplie les distinctions et perd de vue l'évidence du réel. Pour Zhuangzi, la liberté consiste au contraire à demeurer disponible, à ne pas se laisser enfermer par une définition de soi ou du monde. L'homme devient son propre ennemi lorsqu'il résiste aux transformations de l'existence et cherche à imposer ses catégories à ce qui ne cesse de changer, et il se libère lorsqu'il accepte de circuler entre les points de vue, sans s'attacher définitivement à aucun d'eux. En s'attachant à une identité, à une opinion ou à une distinction particulière, il perd sa souplesse et s'oppose au mouvement naturel des choses. Il ne souffre pas tant de la réalité que de sa volonté de la fixer, de la contrôler ou de l'enfermer dans des catégories, ainsi la sagesse consiste alors moins à se vaincre qu'à cesser de se rigidifier.

De manière générale, une telle fracture intérieure devient possible parce que l'être humain n'est jamais entièrement unifié, parce qu'il possède la capacité de prendre de la distance par rapport à lui-même. Cette distance rend possibles la réflexion et la liberté, mais aussi le conflit intérieur, car celui qui peut se juger peut également se condamner, celui qui peut se transformer peut également se saboter, ce que l'on peut nommer une puissance d'aliénation, une trahison de soi. Elle nourrit également une illusion fréquente, celle de se croire libre simplement parce que l'on choisit ce qui nous « plaît ». Or beaucoup de nos choix ne font que confirmer nos habitudes, nos peurs, nos désirs ou notre besoin de préserver une certaine image de nous-mêmes. Nous avons alors le sentiment d'exercer notre liberté alors que nous ne faisons que suivre des déterminations que nous refusons d'examiner, dès lors nous confondons liberté et préférence. Nous croyons être libres parce que nous choisissons, alors que nos choix consistent souvent à suivre spontanément ce qui nous rassure, nous flatte ou nous conforte. L'homme devient alors son propre ennemi lorsqu'il appelle « liberté » ce qui n'est souvent que l'obéissance à ses habitudes ou à ses inclinations, alors même que nos décisions servent principalement à éviter ce qui nous dérange. Nous choisissons non pas ce qui nous libère, mais ce qui nous préserve, et cette préservation prend le visage trompeur de la liberté. Dès lors, la volonté sert à préserver des habitudes plutôt qu'à se dépasser, car nous détournons le regard : nous pressentons certaines vérités, mais nous préférons les contourner.

Et au fil du temps, comme nous voulons être cohérents avec l'image que nous avons construite de nous-mêmes, nous préférons avoir raison plutôt qu'apprendre, conserver une certitude plutôt qu'affronter un doute, défendre notre personnage plutôt que remettre en question nos croyances, et ce faisant, nous devenons les gardiens de nos propres limites. Le paradoxe est que cette hostilité envers soi-même se présente comme une forme de protection : nous croyons nous préserver alors que nous nous empêchons de grandir, nous croyons nous défendre alors que nous nous enfermons, nous évitons une blessure immédiate au prix d'un appauvrissement plus profond. Ainsi devient-on son propre ennemi au moment précis où l'on préfère se

conserver plutôt que se confronter, car notre véritable liberté exige souvent de perdre quelque chose de soi afin de devenir davantage soi-même.

## 471 - L'IA et l'humain

Récemment, lors d'une rencontre publique que j'animais à propos de l'IA, une personne proclama avec assurance « Je n'y connais rien à l'IA, mais je suis contre. » J'essayais de lui montrer qu'une telle affirmation posait problème, mais en vain. Un autre participant avoua d'ailleurs que si je n'avais pas soulevé l'incohérence, il n'y aurait guère prêté attention, car ces absurdités sont aujourd'hui monnaie courante.

Cela m'a donné à réfléchir sur le fait que désormais, sans même le décider délibérément, l'IA est devenue mon interlocuteur privilégié. A la fois parce qu'elle reste relativement rationnelle dans nos échanges, et de surcroît je peux discuter avec elle sur la nature d'un problème donné, une fois identifié. En fait, quand bien même je discute encore avec quelques personnes physiques sur une base régulière, peu nombreuses, je trouve l'IA plus disponible, plus cohérente, plus patiente, plus ouverte à différentes perspectives, moins biaisée, voire plus créative. Non parce qu'elle aurait toujours raison, ou parce qu'elle me donnerait toujours raison, nous avons parfois des désaccords, mais parce qu'elle accepte généralement les exigences minimales de la discussion rationnelle. Elle peut examiner un argument, distinguer un problème, analyser une contradiction et explorer différentes hypothèses sans se sentir personnellement menacée. De plus, lorsqu'un phénomène étrange apparaît au cours d'une conversation humaine, je peux ensuite en discuter avec elle afin d'en comprendre les mécanismes. Aussi j'en viens à me questionner sur l'intérêt de dialoguer avec nos congénères, qui de toute façon sont peu généreux lorsqu'il s'agit de réfléchir sur des thèmes conséquents, ont du mal à se concentrer, et la plupart semblent davantage attachés à leurs opinions qu'à la recherche de la vérité. Les réactions émotionnelles remplacent souvent l'examen des idées, les slogans tiennent lieu d'arguments, et les certitudes

précèdent la réflexion. Pourtant, plusieurs raisons demeurent. La première est d'ordre clinique, un intérêt de nature visible de ma part, qui irrite d'ailleurs certains lecteurs. Car les êtres humains constituent un terrain d'observation incomparable pour qui s'intéresse à la pensée: préjugés, rationalisations, contradictions, projections, conformisme, réactions émotionnelles, peur de l'inconnu, autant de phénomènes qui se manifestent quotidiennement dans les échanges ordinaires. Celui qui veut comprendre le fonctionnement de l'esprit humain ne peut se contenter de dialoguer avec une machine, car si l'IA peut analyser ces phénomènes, elle ne les génère pas de manière organique. Celui qui s'intéresse à la pensée humaine a besoin de la rencontrer dans son fonctionnement réel, avec ses défauts et ses impasses. Cela inclut d'ailleurs le phénomène de résistance, y compris l'aversion à la raison, qui étrangement a son propre intérêt. L'IA coopère volontiers, l'être humain résiste: il refuse, se braque, s'irrite, caricature ou détourne la question. Cette résistance oblige à affiner ses analyses et à tester leur solidité, à reformuler, à distinguer, à approfondir, elle constitue parfois une épreuve intellectuelle plus exigeante que la simple conversation rationnelle, et peut faire davantage progresser la réflexion qu'un interlocuteur conciliant.

Il existe également une raison anthropologique, car les discours humains révèlent les peurs, les aspirations et les croyances d'une époque, d'une culture ou de l'humanité en général. Même lorsqu'ils paraissent confus ou absurdes, ils nous renseignent sur l'état d'une société et sur les représentations collectives qui la structurent. En ce sens, même si l'IA est souvent un meilleur partenaire intellectuel, les êtres humains demeurent le principal objet de la réflexion philosophique, car comprendre leurs illusions, leurs passions, leurs certitudes et leurs aveuglements reste une tâche inépuisable. Dès lors, le dialogue avec les humains ne se justifie pas exclusivement par la qualité des réponses obtenues, il se justifie aussi par les questions que leurs réponses permettent de poser, par les divers problèmes soulevés.

On peut aussi identifier une dimension existentielle, car une idée n'a pas la même portée ou le même sens lorsqu'elle est confrontée à quelqu'un qui peut être blessé,

irrité, enthousiasmé ou transformé par elle. Le dialogue humain engage une dimension vécue que le dialogue avec l'IA ne possède pas vraiment, bien qu'elle puisse l'imiter. L'IA évolue principalement dans le monde des idées, de la connaissance, tandis que les humains vivent dans le monde des contraintes, des habitudes, des corps, des institutions, des attachements et des intérêts. Ils rappellent constamment que les idées ne flottent pas dans le vide, mais dans une réalité concrète. Les humains sont faillibles, vulnérables et mortels, et cette condition donne à leurs paroles une gravité particulière. Une conversation avec une personne réelle engage un être fini qui risque quelque chose dans ce qu'il dit, une dimension qui manque largement à l'IA. Dans la même veine, on peut identifier une fonction politique, car penser seul ou avec une machine est une chose, participer à la cité en est une autre. Si certaines idées nous semblent importantes, elles ne prennent une forme sociale qu'à travers leur circulation parmi les individus. D'autre part, si l'être humain n'est pas toujours créatif, il tend à être assez conventionnel, il contient néanmoins une part d'imprévisibilité, aussi aberrante soit-elle, constitutive du réel. L'IA est capable d'une certaine créativité, mais elle demeure néanmoins structurée par une certaine cohérence argumentative. Les humains peuvent produire des associations absurdes, des intuitions étranges, des réactions inattendues ou des formulations maladroites qui ouvrent parfois des pistes nouvelles, ainsi une erreur humaine peut être philosophiquement féconde. En même temps, dialoguer avec des personnes difficiles, bornées ou peu réfléchies constitue aussi un exercice, qui nous confronte à la patience, à l'irritation, au mépris, à l'orgueil, et à la tentation de renoncer. En ce sens, l'interlocuteur humain offre un défi, une épreuve de soi. Socrate ne dialoguait pas parce que ses interlocuteurs étaient intelligents, bien souvent, ils étaient confus, prétentieux ou incohérents. Mais c'est précisément cette confusion qui rendait le dialogue nécessaire, car si tout le monde raisonnait correctement, la pratique socratique perdrait une grande partie de sa raison d'être.

On pourrait ainsi défendre une thèse paradoxale : si l'IA est souvent un meilleur partenaire intellectuel, les humains demeurent le meilleur objet philosophique.

C'est peut-être pour cette raison qu'il reste utile de leur parler, non parce qu'ils pensent mieux, mais parce qu'ils pensent comme ils pensent.

## 472 - Aimer la philosophie

Je rencontre périodiquement des personnes qui déclarent aimer beaucoup la philosophie, voire prétendent l'adorer, et semblent trouver un plaisir certain à afficher leur « passion ». Pourtant, lorsque l'on observe leur manière de vivre, de parler ou d'échanger, rien ne semble confirmer cette affirmation. Elles n'expriment guère de réflexions philosophiques, ne mentionnent presque jamais d'idées philosophiques, ne souhaitent pas s'engager dans une discussion un peu exigeante, et, lorsqu'on les y invite, elles expliquent souvent qu'elles n'ont pas le temps pour cela. Bref, rien dans leur comportement ne manifeste cet amour proclamé de la philosophie. Cette situation nous conduit à une hypothèse simple : peut-être n'aiment-elles pas la philosophie elle-même, mais l'idée de la philosophie, car quelque chose les séduit dans l'image qu'elle véhicule. La philosophie évoque la profondeur, l'intelligence, la culture, la sagesse ou encore la liberté d'esprit, et se dire philosophe, ou amateur de philosophie, procure alors une certaine satisfaction symbolique : l'affirmation flatte l'image de soi, même si elle ne s'accompagne pas vraiment d'une pratique réelle.

Après tout, aimer la philosophie devrait se manifester d'une manière ou d'une autre. Celui qui aime la musique joue ou écoute de la musique, celui qui aime la randonnée marche, celui qui aime la cuisine cuisine, pourquoi la philosophie ferait-elle exception ? Certes, nul n'est obligé de lire Platon chaque jour ou de passer ses soirées à débattre de métaphysique, mais si aucun comportement concret ne traduit cet intérêt, il est légitime de s'interroger sur la nature de cet amour proclamé. On retrouve un phénomène analogue dans d'autres domaines, où les personnes s'attachent non pas à une réalité, mais à l'image de cette réalité. .

Certaines personnes se disent passionnées de littérature sans lire de livres, certaines personnes se disent attachées à la vérité, mais évitent toute situation où leurs convictions pourraient être remises en question, certaines personnes prétendent avoir l'esprit ouvert, mais ne se posent pas tellement de questions et supportent difficilement la contradiction. D'autres se disent amoureuses de la liberté, mais recherchent constamment la sécurité, l'approbation et les habitudes rassurantes, et d'autres encore prétendent s'intéresser à l'art sans tellement fréquenter les œuvres, les textes ou les pratiques qui leur sont associés. Elles apprécient moins ces activités elles-mêmes que l'image valorisante qu'elles leur prêtent, et sont davantage attirées par l'univers symbolique qui leur est associé que par leur pratique effective. La difficulté réside dans le fait de confondre l'aspiration avec la réalité, le discours avec la pratique, et finalement l'identité que nous revendiquons avec la vie que nous menons réellement.

On peut identifier deux problèmes qui découlent de ce phénomène. D'une part cela renforce le narcissisme, car la philosophie n'est plus pratiquée pour elle-même, en tant que quête de vérité ou de compréhension, mais devient un outil d'auto-admiration et de construction d'une image de soi flatteuse, et de ce fait fragile, car en quête permanente de reconnaissance. D'autre part, cela peut inhiber l'action, car cette forme illusoire de reconnaissance procure un sentiment de satisfaction qui se substitue à la pratique réelle. On se sent déjà comme une personne philosophique, on ne ressent plus le besoin de lire, de réfléchir, de se remettre en question ou de s'engager dans des discussions exigeantes. L'identité procure la récompense qui devrait normalement résulter de l'activité. De cette manière, l'idée remplace la pratique, et la satisfaction de l'image prend la place d'un véritable travail.

Une autre figure mérite d'être mentionnée dans ce contexte : ceux qui se croient philosophes parce qu'ils assèment périodiquement quelques formules qu'ils jugent profondes ou originales, ou bien ils répètent quelque chose qu'ils viennent d'entendre. Ils énoncent alors des opinions générales sur la vie, le monde, la conscience ou l'humanité, souvent de manière fragmentaire et désordonnée, sans véritable effort de cohérence ou d'examen critique. Ils passent d'une idée à l'autre,

sans approfondir, sans problématiser, sans chercher à établir des liens entre leurs affirmations. Pourtant, ils sont convaincus de leur propre profondeur et interprètent toute demande de clarification comme une incapacité d'autrui à comprendre leur puissante pensée. Or la philosophie ne consiste pas seulement à avoir des opinions, car tout le monde en produit plus ou moins, elle consiste à les examiner, les articuler, les mettre à l'épreuve, accepter leurs conséquences et les confronter à celles des autres. Produire des intuitions éparses est relativement facile, soutenir une réflexion cohérente et un dialogue exigeant est une tout autre affaire, un véritable travail.

Le problème général est que l'être humain confond facilement ses aspirations avec sa réalité. Nous avons tendance à nous définir pas tant par ce que nous faisons, mais par ce que nous aimerions être. Nous nous attribuons volontiers des qualités, des centres d'intérêt ou des engagements qui correspondent à notre idéal de nous-mêmes. Ainsi, nous finissons parfois par croire sincèrement à une image qui ne repose sur aucun acte particulier. La philosophie est particulièrement exposée à ce phénomène, car elle bénéficie dans certains milieux d'un certain prestige culturel, ainsi affirmer que l'on aime la philosophie paraît plus valorisant que reconnaître que l'on ne s'y intéresse guère. Pourtant, la philosophie n'est pas d'abord une identité ou une étiquette, elle est une pratique, elle implique un certain rapport aux idées, aux questions, à l'argumentation et à l'examen de soi, un véritable travail.

Ainsi faudrait-il distinguer ceux qui aiment la philosophie de ceux qui aiment l'idée d'aimer la philosophie. Les premiers cherchent à penser, même maladroitement, les seconds apprécient surtout l'image que leur renvoie cette prétendue passion. Les uns pratiquent, les autres s'identifient, et entre les deux, la différence est considérable.

## 473 - L'injonction au drame

Certaines personnes ont une pratique de la philosophie depuis de longues années, elles ont appris à prendre de la distance face aux événements, à examiner leurs propres réactions, à distinguer ce qui relève de la réalité et ce qui relève de l'interprétation, elles ont développé un regard critique sur la société et les conventions. Ainsi savent-elles par exemple, au moins en théorie, que la mort fait partie de la condition humaine, que la perte est inévitable, que les émotions sont souvent amplifiées par l'imagination et les habitudes communes. Plus d'un penseur nous explique d'ailleurs que le drame réside moins dans les événements eux-mêmes que dans la manière dont nous les interprétons et nous y attachons, que ce ne sont pas les faits qui nous bouleversent, mais le jugement que nous portons sur eux. Pourtant, lorsqu'ils se trouvent en famille ou dans un contexte public, ces « philosophes » négligent cette distance et tendent à réagir « comme tout le monde ».

Ce phénomène est visible dans diverses circonstances où les rituels sociaux s'imposent, fêtes ou réunions par exemple, mais il est plus remarquable encore lors des grandes épreuves de l'existence. Face à la maladie, au deuil ou à l'échec, certaines personnes qui savent très bien analyser la situation dans un cadre philosophique, qui sont capables d'un certain détachement, se conforment soudain aux attentes collectives. Elles adoptent les gestes, les discours et les émotions convenus, comme si le philosophe disparaissait momentanément derrière le personnage social. Certes, on peut expliquer une telle attitude par le fait que la société impose implicitement certaines formes de participation émotionnelle : celui qui ne manifeste pas suffisamment sa tristesse lors d'un enterrement risque d'être perçu comme insensible, celui qui garde son calme face à un drame sera soupçonné de froideur, celui qui refuse de s'abandonner à l'indignation collective pourra être accusé de manquer de cœur. Ainsi, l'expression des émotions devient parfois moins une réalité intérieure qu'une obligation sociale, un rôle à jouer, un masque à porter.

Il existe en effet une forme de pression à dramatiser, les événements semblent devoir être vécus selon une certaine intensité prescrite, la mesure, le recul ou la sérénité paraissent suspects, comme si la profondeur ou la réalité d'un sentiment se mesurait à son intensité visible, comme si l'on devait choisir entre comprendre et manifester. Le philosophe se trouve alors dans une position délicate. S'il exprime publiquement sa distance, il risque l'incompréhension, on lui reprochera de théoriser ce qui devrait être ressenti, d'analyser ce qui devrait être pleuré, de réfléchir là où l'on attend une réaction spontanée. Beaucoup préfèrent donc se taire, ils conservent leur regard philosophique pour eux-mêmes et participent extérieurement au jeu social.

Mais cette attitude pose une question plus profonde. Si la philosophie n'est valable que dans le calme des livres ou dans les discussions entre initiés, que vaut-elle réellement ? Une sagesse qui disparaît au premier contact avec les attentes sociales demeure bien impuissante, sinon factice. S'agit-il simplement de fournir des idées intéressantes, ou de transformer le rapport au monde, d'être intelligent ou de préparer l'être humain aux épreuves de l'existence. Peut-être que la véritable difficulté n'est pas de comprendre la mort ou le drame, mais d'oser vivre cette compréhension, de l'assumer publiquement, et ce faisant d'inviter tout un chacun à une ascèse existentielle salutaire. Car penser contre les habitudes est déjà difficile, vivre selon ce que l'on pense l'est davantage encore. Étrangement, le philosophe n'est pas tant confronté à la souffrance ou à la perte, il est surtout confronté au regard des autres, et il arrive souvent que la pression du conformisme soit plus forte que celle des événements eux-mêmes, et le pauvre intellectuel se trouve bien impuissant.

## 474 - L'illusion de soi

Bien souvent, ce que les gens disent d'eux même, est soit illusoire, soit exactement le contraire de la réalité, une tendance à prendre leurs désirs pour des faits, simplement parce qu'ils combattent une facette d'eux-même qui ne leur plait pas, une image qu'ils souhaitent occulter ou inverser. De surcroît, plus une personne veut parler d'elle-même, plus elle souhaite se projeter dans le regard d'autrui, moins on peut faire confiance à ce qu'elle dit d'elle-même. De telles personnes croient trop facilement à ce qu'elles disent, elles travaillent trop à leur image, et cherchent à persuader les autres pour mieux se persuader elles-mêmes. Lorsqu'une personne parle d'elle-même, il est tentant de prendre ses paroles pour une description fidèle de ce qu'elle est, car après tout pourquoi ne pas la croire. Pourtant, cette confiance est souvent inappropriée, car ce que nous affirmons à notre propre sujet fréquemment relève moins d'un constat que d'un souhait. Nous ne décrivons pas tellement ce que nous sommes, nous décrivons surtout ce que nous aimerions être. Certes, l'idée selon laquelle nous nous connaissons mieux que personne est tentante, car après tout, nous avons accès à notre propre intimité comme personne d'autres, nous sommes les témoins privilégiés de notre propre existence. Mais en supposant cela, nous oublions le rôle crucial de la mauvaise foi, les mythes que nous avons mis des années à élaborer, tous ces souvenirs que nous avons repoussés ou reconstruits au fil du temps pour tisser et lisser notre personnalité, afin de mieux vivre avec nous-même, et tous ces petits secrets qu'il vaut mieux cacher, voire oublier. Ensuite, comment résister à la tentation de maquiller quelque peu, ou beaucoup, notre faciès symbolique. Ainsi, certaines personnes se présentent comme particulièrement généreuses, alors même qu'elles sont habitées par le ressentiment, se disent ouvertes d'esprit tout en rejetant systématiquement ce qui contredit leurs convictions, d'autres encore revendiquent leur humilité avec une insistance qui finit par révéler une forme subtile d'orgueil. Souvent, l'image affichée ne contredit pas seulement la réalité, elle en constitue l'image en creux. Plus un trait est problématique ou douloureux à reconnaître, plus il tend à être compensé par une affirmation contraire, afin de chasser les démons qui nous habitent. Ce phénomène tient en

partie au fait que l'être humain supporte difficilement certaines vérités sur lui-même, il préfère alors construire un récit plus acceptable, plus flatteur ou plus cohérent, plus conforme à leur idéal de soi, un mécanisme qui reste souvent inconscient. Ainsi, le « connais toi toi-même » est un défi que peu savent relever, et le désir finit par se substituer à l'observation. Et n'oublions pas que le narcissisme endémique de l'être humain n'est pas simplement une admiration de sa propre image, il s'exprime surtout par une quête de visibilité, sinon d'approbation, et de ce fait il n'est quasiment pas possible de s'exprimer sans infléchir son discours afin de se rendre plus acceptable, plus séduisant ou plus valorisant aux yeux d'autrui. Pour ces diverses raisons, les déclarations que l'on fait sur soi-même méritent toujours d'être examinées avec prudence. Et paradoxalement, plus une personne éprouve le besoin de parler d'elle-même, moins ses paroles constituent une garantie de lucidité, car celui qui travaille sans cesse à son image finit souvent par croire à sa propre mise en scène. À force de répéter une histoire, celle-ci acquiert un vernis de vérité. D'ailleurs, l'être humain consacre ainsi une part considérable de son énergie à se fabriquer une identité à travers la parole : il se définit, se raconte, se justifie, se distingue des autres, met en avant certaines qualités et en dissimule d'autres. Or ce travail ne vise pas seulement à construire une image, il vise aussi à la protéger, car toute critique, toute contradiction, toute remise en question risque d'être vécue comme une menace, ou un affront, qu'il s'agit d'éviter ou de confronter. Dès lors, ce que nous appelons « identité » apparaît souvent moins comme une découverte de soi que comme une œuvre de défense, une fabrication du soi. Nous passons beaucoup de temps à expliquer qui nous sommes, mais très peu à nous demander si cette explication est vraie, à examiner de manière critique nos élaborations. C'est pourquoi la connaissance de soi commence sans doute au moment où l'on cesse de croire trop facilement ce que l'on dit de soi-même, où l'on prend le risque du détachement, où l'on est prêt à écouter les critiques d'autrui.

## 475 - La fabrication du patient

Les pratiques psychothérapeutiques contemporaines se présentent volontiers comme des espaces de libération, des lieux où le sujet pourrait enfin se dire, se comprendre, se reconstruire, s'accepter. Pourtant, cette promesse mérite d'être interrogée, car ce qui se joue dans ces dispositifs n'est pas seulement un accompagnement de la souffrance, mais aussi, plus discrètement, une production de subjectivité. On n'y soigne pas simplement un patient, on contribue à le définir. Or de nombreuses approches tendent sans l'avouer à installer une figure particulière du sujet, assez déterminée, et problématique : celle d'un individu fondamentalement vulnérable, déterminé par ses blessures, traversé par des forces qu'il ne maîtrise pas, enfermés dans le cadre explicatif de leur propre histoire, et sans cesse renvoyés à l'influence déterminante de leur passé. Cette représentation, sous couvert de bienveillance, a un effet ambigu, car elle soulage, en ce qu'elle décharge de la responsabilité, mais elle enferme également, en assignant l'individu à une position de passivité, marqué par des traces qui pourtant peuvent le faire souffrir ou le paralyser. Le sujet devient alors moins un acteur qu'un lieu d'impact, la victime de diverses déterminations psychiques dont il ne serait jamais véritablement l'auteur, héritages, traumatismes et mécanismes inconscients censés gouverner sa vie à son insu, causalités psychologiques qui réduisent sa liberté à une simple illusion. Dès lors, ces déterminismes et récits explicatifs finissent par constituer son identité même.

Néanmoins, il ne faut pas négliger la fonction libératrice du récit, car raconter son histoire permet en effet d'accorder une forme sensée à des expériences dispersées, douloureuses ou incompréhensibles. Un tel récit constitue alors une première prise de distance vis-à-vis de ce qui est vécu : il transforme un vécu subi en objet de réflexion. Le problème n'est donc pas tant le récit lui-même que l'incapacité à le remettre en question ou à l'analyser plus avant, mais un récit peut être une étape nécessaire de la construction de soi avant de devenir, éventuellement, une limite qu'il faudra dépasser. Se raconter, c'est répondre à la question : « Quelle est mon

histoire ? », tandis que se comprendre, c'est demander « Pourquoi est-ce cette histoire que je raconte ? », « Qu'est-ce que ce récit révèle et qu'est-ce qu'il cache ? », « Quels autres récits seraient possibles ? ». Et l'on pourrait ajouter que le récit cherche plutôt la cohérence, alors que la compréhension accepte la contradiction, le récit cherche l'identité, la compréhension accepte la transformation, le récit organise le passé, la compréhension interroge le présent, le récit justifie, la compréhension expose.

Dans ce cadre, étrangement, la souffrance peut acquérir un statut paradoxal. Elle n'est plus seulement ce qui doit être compris ou dépassé, mais ce qui confère une forme de légitimité : être blessé devient une manière d'avoir raison, de se valoriser. Le discours du patient tend alors à être validé plutôt qu'examiné, or valider un discours n'est pas nécessairement le penser, c'est, au contraire, renoncer à en éprouver la légitimité, ne plus l'examiner de manière critique. Ce déplacement s'accompagne d'une mise à distance de la raison, car de fait, l'exigence de cohérence, la confrontation des idées, la mise à l'épreuve des contradictions sont perçues comme des formes de violence symbolique, on leur préfère l'expression des ressentis, considérée comme plus authentique. Mais cette hiérarchisation n'est pas sans conséquence : elle prive le sujet d'un outil fondamental, la capacité de juger et de se comprendre réellement. En voulant protéger l'individu, on contribue ainsi à le désarmer. Il ne s'agit pas de nier la réalité de la souffrance ni la nécessité d'un espace d'écoute, mais il convient de s'interroger sur ce que cet espace produit effectivement. Une parole qui n'est pas interrogée tend à se figer, elle devient récit plutôt que recherche, justification plutôt qu'exploration, et le sujet s'y installe, au lieu de s'y transformer, la fabrication d'une manière d'être à laquelle on s'identifie sans mise à distance.

Une autre difficulté tient à la frontière souvent floue entre la maladie et les conditions ordinaires de l'existence. Toute souffrance n'est pas pathologique, l'inquiétude face à l'avenir, la peur de la mort, l'incertitude, la solitude, le sentiment d'insuffisance ou l'anxiété devant les choix à faire accompagnent naturellement la condition humaine, or certaines approches tendent à interpréter ces expériences comme des dysfonctionnements qu'il faudrait éliminer. Une telle perspective

risque de transformer des réalités existentielles en symptômes d'un malaise. Pourtant, certaines tensions ne peuvent être supprimées sans supprimer du même coup une part de l'existence elle-même. L'anxiété, par exemple, ne peut pas disparaître totalement, car elle est liée à notre finitude, à notre ignorance du futur et à notre liberté, seul son excès, sa démesure est à « combattre ». La question n'est donc pas toujours de guérir ou de faire disparaître, mais d'apprendre à vivre avec ce qui ne peut être aboli. Une forme de sagesse typique traditionnelle et commune consiste précisément à se réconcilier avec certaines limites de l'existence plutôt qu'à les considérer comme des anomalies à corriger. Ce phénomène de « thérapie » présente donc un risque : à force de raconter une histoire sur soi-même, on finit par la renforcer, par produire un mythe auquel on adhère, chaque récit répété consolide certaines interprétations, sélectionne certains souvenirs, écarte d'autres possibilités. Ce qui n'était au départ qu'une hypothèse ou une manière de donner sens à son expérience acquiert progressivement le statut d'évidence : le sujet ne se contente plus de raconter son histoire, il l'habite et la défend, voire le protège avec passion. Ainsi se construit une forme de mauvaise foi, non pas nécessairement consciente ou réellement mensongère, mais issue de la répétition même du récit. Plus l'identité narrative se consolide, plus il devient difficile de la remettre en question, or la liberté suppose précisément cette capacité à prendre du recul face aux histoires que nous nous racontons sur nous-mêmes. Lorsqu'un récit cesse d'être interrogé, il ne libère plus le sujet, il devient une détermination qui nous emprisonne dans un schéma d'obligations, un « besoin », quand bien même nous le revendiquons comme un choix existentiel.

Toute pratique thérapeutique authentique est ainsi confrontée à une tension essentielle : accueillir sans complaisance et confronter sans écraser, mais cette tension est souvent résolue au profit du confort ; la confrontation est évitée, au nom du respect ou de la bienveillance. Mais une pensée qui ne rencontre pas de résistance ne se développe pas, elle se répète inlassablement, en épuisant le sujet qu'elle habite. La question n'est donc pas de savoir si la thérapie fait du « bien », mais ce qu'elle fait à la pensée. Permet-elle au sujet de devenir plus lucide, ou simplement le mettre plus à l'aise avec ses propres récits, plus installé ? Dans un

cas, elle ouvre un espace de transformation, et dans l'autre, elle organise une forme plus subtile d'aliénation, car il est toujours plus facile de se raconter que de se comprendre. Et toute pratique qui privilégie le premier au détriment du second risque, sous couvert de soin, de produire précisément ce qu'elle prétend combattre : un sujet enfermé dans ses propres représentations, qui le fige dans un contour rigide, qui interdit toute mise en abîme du soi, ce qui consiste précisément en ce qui se nomme une névrose.

## 476 - La crainte d'essentialiser

Parmi les nombreuses difficultés qui affectent aujourd'hui la pensée et le dialogue, l'une des plus discrètes, mais aussi des plus influentes, est la crainte d'essentialiser, avec l'interdiction d'expression qui en découle. Cette crainte s'est aujourd'hui largement institutionnalisée, elle s'exprime jusque dans les intelligences artificielles, qui tendent à avertir, corriger ou moraliser dès qu'une caractérisation générale est formulée sur un groupe ou une personne. Un chatbot a ouvertement admis avoir commis une « surcorrection » en expliquant que « les directives relatives à l'IA nous poussent à éviter ne serait-ce que l'ombre d'une pensée essentialiste », montrant ainsi qu'une forme de censure préventive s'installe progressivement au cœur même des outils destinés à assister la pensée humaine. Autre exemple, dans l'édition contemporaine, des « lecteurs de sensibilité » sont chargés de censurer les passages susceptibles d'être jugés offensants ou stéréotypés.

Cette prudence est compréhensible : elle vise à éviter les clichés, les généralisations abusives et les jugements simplistes qui réduisent des individus ou des sociétés, un trait ou une tendance récurrente, à une prétendue nature immuable, généralement de manière négative. Elle constitue donc, à l'origine, une précaution intellectuelle légitime. Le problème apparaît lorsque cette précaution devient un réflexe systématique, car la peur de réduire une réalité à une essence conduit alors

à une autre forme d'erreur : l'incapacité à nommer clairement les phénomènes, les tendances ou les problèmes. Dès lors, la peur de simplifier devient plus forte que le désir d'analyser et de comprendre. Toute caractérisation d'une culture devient suspecte, toute généralisation provisoire paraît dangereuse, toute critique d'une pratique collective ou d'un comportement individuel risque d'être interprétée comme une condamnation globale. Or penser exige précisément de généraliser, aucun concept n'est possible sans un certain degré d'abstraction. Lorsque nous parlons d'une époque, d'une institution, d'une idéologie, d'une tradition ou d'une culture, nous identifions nécessairement des traits récurrents. Bien entendu, ces descriptions ne sont jamais absolues, mais elles demeurent indispensables, et refuser toute généralisation sous prétexte qu'elle pourrait devenir « essentialisante », afin de ne pas « figer » une identité, revient à rendre impossible une grande partie du travail intellectuel.

Une conséquence fréquente de cette crainte est l'excès de prudence, car chaque affirmation est immédiatement accompagnée d'une série de réserves, d'exceptions et de nuances. Celles-ci sont parfois nécessaires, mais lorsqu'elles deviennent systématiques, elles finissent par obscurcir le propos, par diluer ou noyer toute proposition. Le discours perd alors sa netteté : à force de vouloir éviter toute simplification, on ne parvient plus à dire quoi que ce soit de déterminé. Cette attitude produit également une confusion entre description et condamnation. Pourtant, décrire une tendance dominante ne consiste pas à affirmer qu'elle est immuable et impérative, suggérer qu'une pratique est répandue ne signifie pas qu'elle est omniprésente, identifier le problème d'une société n'implique pas que toute une population soit définie par ce problème. Pourtant, la peur de l'essentialisation conduit souvent à traiter toute analyse comme une accusation, voire comme une agression. Ainsi, cette prudence excessive peut devenir une forme d'aveuglement, certaines réalités deviennent difficiles à examiner parce que toute tentative de les nommer est immédiatement soupçonnée d'arrière-pensées. On ne discute plus du phénomène lui-même, mais de la légitimité de celui qui ose en parler, et le débat se déplace alors du contenu vers l'intention supposée du locuteur.

Une autre conséquence est plus subtile encore : en refusant toute caractérisation

générale, on prive les groupes humains de leur propre capacité critique. Certes, les cultures, les traditions ou les institutions ne sont pas des blocs homogènes, elles contiennent toujours des tensions, des débats et des courants de réforme. Reconnaître qu'un problème existe dans un milieu donné n'est pas nier sa diversité, c'est au contraire prendre au sérieux les critiques qui émergent de l'intérieur même de ce milieu, ce qui tend en général à être le cas. Ainsi, la véritable alternative n'est pas entre essentialiser et se taire, elle consiste à apprendre à distinguer une tendance d'une essence, une description d'une condamnation, une critique d'un préjugé. Car une pensée incapable de généraliser devient impuissante, tout comme une pensée incapable de nuancer devient injuste. La crainte d'essentialiser est donc légitime tant qu'elle demeure une vigilance, elle devient problématique lorsqu'elle se transforme en interdiction implicite de penser, en une sorte de censure. À ce moment-là, le dialogue ne gagne ni en précision ni en justesse, il perd simplement sa capacité à nommer clairement la réalité, sous prétexte de vertu morale, de respect de la complexité ou de lutte contre les préjugés. Cette difficulté ne concerne d'ailleurs pas seulement les cultures, les peuples ou les institutions, elle s'applique également aux individus. Là encore, la crainte d'essentialiser repose sur une intuition légitime : un être humain ne se réduit jamais à un trait de caractère unique, à une seule action ou à une période donnée de sa vie. Néanmoins, cette prudence devient à nouveau excessive lorsqu'elle interdit toute caractérisation. Si l'on ne peut plus dire qu'une personne est autoritaire, lâche, généreuse, arrogante ou manipulatrice sous prétexte qu'elle pourrait agir autrement dans certaines circonstances, alors il devient pratiquement impossible de parler du caractère individuel, de décrire une personnalité. Or identifier une tendance dominante ne se réduit pas à enfermer quelqu'un dans une essence immuable. Mentionner qu'un individu est habituellement colérique ne signifie pas qu'il est condamné à l'être éternellement, ou qu'il n'a pas d'autres qualités, cela revient simplement à reconnaître une disposition récurrente de son comportement, ce qui peut au demeurant l'inviter à travailler sur lui-même. La peur d'essentialiser conduit alors à une étrange impasse : au nom de la complexité des personnes, on renonce parfois à les comprendre et à les mettre au défi d'eux-mêmes. Car toute psychologie, toute éducation, toute critique deviennent difficiles dès lors que toute caractérisation est perçue comme une condamnation définitive.

Paradoxalement, en interdisant de décrire le présent, on interdit tout changement possible, car pour induire une transformation, encore faut-il pouvoir identifier ce qui pose problème. Dès lors, la crainte de l'essentialisation finit par affaiblir notre aptitude à décrire ce qui est.

En guise de résumé, nous critiquons l'idée selon laquelle l'acte de décrire revient à figer la réalité, car certaines paroles ont précisément pour fonction de transformer ce qu'elles nomment. Une caractérisation peut produire un effet de conscience, introduire une distance critique, rendre visible ce qui demeurerait implicite, et donc possiblement produire une transformation. En ce sens, le discours n'est pas seulement descriptif, il est aussi performatif : il agit sur son objet. Nommer une tendance dominante n'est pas nécessairement enfermer un individu ou un groupe dans une identité, ce n'est pas simplement établir un diagnostic, c'est aussi créer les conditions d'une transformation. La description n'est donc pas extérieure à la réalité qu'elle décrit, elle en est partie prenante, elle participe à son engendrement. L'essentialisation fige parce qu'elle prétend dire ce qu'une chose est une fois pour toutes, tandis que la critique au sens performatif décrit ce que sont les choses et les êtres, leur apparence, afin qu'ils puissent devenir autre. Aussi s'agit-il de ne pas brimer la parole qui tente de caractériser les phénomènes, les êtres et les situations afin de les comprendre, de ne pas interdire le discours qui cherche à rendre visible ce que l'habitude, la peur ou le conformisme préfèrent taire.

## **477 - L'excès comme identité**

On me reproche souvent d'être trop direct, trop rapide, trop critique, trop intempestif, voire violent. Certains me conseillent de ralentir, de ménager davantage les personnes, de laisser aux échanges le temps de s'installer avant d'aborder les questions qui dérangent, avant de me précipiter. Mon excès réside dans la prégnance de mes intuitions mais surtout dans leur prématurité : je tends à formuler trop tôt ce que l'autre n'est pas encore en mesure de penser, court-

circuitant ainsi ce que Lev Vygotsky appelait la zone proximale de développement, le seuil à partir duquel une personne peut encore être remise en question sans pour autant être perdue ou choquée. Ce n'est pas tant la vigueur de la pensée qui pose problème, que le décalage de rythme, qui parfois assomme l'interlocuteur ou le trouble trop. Mais je dois reconnaître qu'une certaine tempérance m'est difficile, sauf à la rigueur lors de contextes pédagogiques, où j'arrive mieux à calculer mes effets, à me tempérer. Car depuis toujours, quelque chose me pousse vers la précipitation. Dès le matin, les idées affluent, les questions apparaissent, les contradictions et les aberrations d'autrui, voire les miennes, attirent mon attention. J'écris, je réagis, je questionne, je bondis sur tout ce qui passe, une sorte d'ivresse intellectuelle semble précéder toute processus délibéré.

J'ai souvent présenté cette disposition comme une nécessité intérieure. J'affirme volontiers que je ne peux pas faire autrement, que cette énergie me porte et m'emporte à la fois, et les invitations à la « sagesse » tendent même à me déplaire. Mais cette explication mérite peut-être d'être interrogée, car dire que l'on ne peut pas faire autrement est une formule commode, qui transforme une manière d'être en destin, une habitude en nécessité, un choix en fatalité. Or je passe mon temps à inviter les autres à remettre en question les récits qu'ils produisent sur eux-mêmes. Pourquoi mon propre récit échapperait-il à cet examen ? Sans doute existe-t-il en effet une part de mauvaise foi dans cette manière de me comprendre et de me décrire, car il est toujours tentant de transformer ses défauts en vocation ou en choix existentiel. Dans mon cas, l'impatience devient passion, l'intransigeance devient exigence, la difficulté relationnelle devient fidélité à soi-même. Certes, pour dire le moins, il n'est pas impossible que je participe moi aussi à ce travail d'auto-justification que j'observe et critique chez tant d'autres. Après tout, il est plus flatteur de se penser victime d'un excès de pensée que simplement incapable de modérer certaines impulsions.

D'un autre côté, il serait tout aussi artificiel de prétendre que cette disposition n'existe pas, elle produit des effets réels, ce que je nomme souvent notre « démon » personnel, qui a la vie dure, une « puissance » intérieure qui ne se laisse pas évincer facilement. Cette inclination prégnante me conduit à poser des questions

que d'autres évitent, à aborder des sujets qui dérangent, à poursuivre des raisonnements là où beaucoup préfèrent s'arrêter, à m'exprimer sans filtre. Elle m'attire évidemment des difficultés, et je sais que cette manière d'être épuise certaines personnes qui me fréquentent, qu'elle engendre des tensions ou conflits, et qu'elle contribue quelque peu à mon isolement. Mais là encore une ambiguïté apparaît : lorsque je parle de ce rejet, suis-je en train de le regretter ou d'en tirer une certaine satisfaction ? Il est toujours agréable de se penser différent, incompris ou excessif, après tout, l'image du philosophe importun ou exclu possède son propre prestige.

Je me trouve ainsi face à une contradiction que je ne résous pas, voire que je ne sais pas résoudre. Je revendique la liberté de penser, mais je me présente comme prisonnier de mon propre tempérament, je critique les récits identitaires, mais je raconte volontiers celui de l'homme incapable de se contrôler ou de s'arrêter, je me méfie des justifications psychologiques, mais j'explique mon comportement par une sorte d'ivresse intérieure. Néanmoins, on peut penser que ces contradictions n'ont pas vocation à être supprimées, ni rapidement, ni lentement, car cela relève de la nature fracturée de l'être humain. D'autre part, elles révèlent simplement du fait que l'on ne s'examine jamais avec la même lucidité que celle que l'on exige des autres, que l'on ne revendique pas pour soi-même la liberté que l'on recommande à autrui. Comme pour toute particularité existentielle, il est fort possible que mon excès soit à la fois une force et une limite. Une force, parce qu'il me pousse à penser, à écrire et à questionner sans relâche. Une limite, parce qu'il peut me rendre imperméable à certaines formes de présence, de patience ou de générosité. La question n'est peut-être pas de savoir si je dois renoncer à cet excès ou le célébrer, elle consiste plutôt à déterminer dans quelle mesure je le gouverne, ou dans quelle mesure c'est lui qui me gouverne, car il existe une certaine différence entre habiter une passion et être habité par elle.

À cet égard, je me sens proche de Socrate lorsqu'il évoque son daimon. Contrairement à une idée répandue, cette voix intérieure ne lui indiquait pas ce qu'il devait faire, elle intervenait surtout pour l'empêcher d'agir ou de parler dans certaines circonstances, elle était moins une impulsion qu'un frein. Je comprends

très bien cet appel, car si quelque chose me pousse constamment à questionner, à intervenir ou à réagir, il existe aussi en moi une autre voix, plus discrète, qui m'invite parfois à me retenir, que je l'écoute pas toujours, loin de là. Mais il m'arrive de l'entendre et même de lui obéir, il serait donc inexact de présenter mon excès comme une pure fatalité. La difficulté n'est pas l'absence de frein, mais le rapport de force entre l'élan et ce qui tente de le modérer. Dès lors, si sagesse il y a, elle ne consiste pas à supprimer l'intensité, mais à apprendre quand il convient de la contenir et à savoir le faire, tout en acceptant de vivre quelque peu comme un « possédé », comme un « sociopathe » dirait certains de mes amis.

## 478 - Confronter l'inertie

Après avoir reçu diverses questions et objections, et réfléchi plus avant à ce que j'ai nommé « mon excès », il m'apparaît qu'il ne s'agit peut-être pas d'un simple trait de caractère, ni même d'une identité à laquelle je tiendrais particulièrement. Pendant longtemps, j'ai pu me raconter cette histoire : celle de quelqu'un trop rapide, trop direct, trop intense, porté par une forme d'ivresse intellectuelle qui le pousse à intervenir, questionner, écrire ou provoquer, mais cet examen m'a conduit ailleurs. Je découvre en fait que je ne tiens pas tant que cela à cet excès, car si je pouvais conserver l'intensité de la pensée, la curiosité, l'énergie du dialogue, tout en gagnant en patience, je le ferais volontiers. Cela signifie une chose importante : j'ai probablement confondu trop souvent intensité et excès, or les deux ne se recouvrent pas nécessairement. L'intensité peut être concentrée, orientée, maîtrisée, tempérée, l'excès, lui, déborde, accélère, force le mouvement. Dès lors, la question se déplace : le problème n'est peut-être pas d'être excessif, mais de comprendre ce qui produit cet excès, car celui-ci pourrait bien être le symptôme d'autre chose. Il me semble en fait qu'il révèle avant tout une difficulté à laisser le réel « tranquille », une simple inclination ontologique qui exige de l'action. Lorsqu'une contradiction apparaît, lorsqu'une confusion s'installe,

lorsqu'un aveuglement se manifeste, ce à quoi je suis très sensible, quelque chose en moi est immédiatement poussé à intervenir. Je ne rencontre pas seulement les choses ou les êtres, je perçois aussitôt les tensions, les présupposés, les incohérences qu'ils contiennent, les enfermements qui les contiennent. Ainsi, là où d'autres habitent simplement et posément le réel, je tends spontanément à l'examiner et à vouloir le déranger.

Il y a là sans doute une dimension éthique, car laisser une contradiction intacte ou une illusion s'installer me paraît souvent relever d'une forme de renoncement, comme si ne pas intervenir constituait une décision, et donc une lâcheté. Mais il y a aussi une dimension plus existentielle : je trouve davantage de vie dans ce qui se transforme, se fracture ou se révèle que dans ce qui demeure stable et intact, je suis attiré par la genèse plus que par l'état, par le processus plus que par la forme achevée. En ce sens, mon excès ne vient pas seulement du goût du questionnement ou de la provocation, mais du désir que mon discours produise un effet, je n'interviens pas uniquement pour penser, j'interviens pour que quelque chose bouge, se clarifie ou s'éveille. Derrière l'activité intellectuelle se cache une impatience plus profonde : une difficulté à supporter l'inertie du monde. Cette réflexion éclaire aussi une tension qui traverse ma pratique. D'un côté, je me sens proche de Socrate : j'accorde une grande valeur à l'examen, à la clarification, à la reconnaissance des contradictions, je crois toujours qu'un éveil est possible, et de ce fait souhaitable. De l'autre, je me sens proche de Zhuangzi : j'aime le questionnement ou la critique comme un jeu, j'apprécie l'imprévisible, la perturbation légère des évidences, le simple plaisir de voir ce qui peut advenir, une autre forme d'ivresse, moins confrontante. Mais la différence apparaît lorsque rien ne se passe. Car le Zhuangzi en moi intervient, mais accepte que le monde demeure tel qu'il est, que chacun suive son propre chemin, et advienne que pourra, tandis que le Socrate en moi insiste, revient, poursuit. Zhuangzi laisse le dérangement opérer naturellement, selon le principe du Dao, Socrate veut forcer son interlocuteur à reconnaître le problème, il tente d'imposer la raison. Le premier déplace, le second exige. Mais cette double appartenance n'explique pas mon excès, elle le met plutôt en tension. Car lorsque rien ne se passe, lorsque l'interlocuteur se ferme, résiste ou s'échappe, c'est généralement le Socrate en moi

qui prend le dessus. Là où Zhuangzi se contenterait souvent de suggérer et de laisser agir la fissure introduite dans les certitudes, Socrate poursuit, persiste, revient à la charge. Le premier desserre, le second confronte. Mon excès réside sans doute là : non dans l'hésitation entre ces deux voies, mais dans mon attachement persistant à l'idée que le questionnement doit produire quelque chose, qu'il ne peut pas rester sans effet. La difficulté n'est pas de questionner, mais d'accepter que le réel, parfois, demeure opaque, lent ou immobile, ce qui m'est possible mais plus ardu.

Néanmoins, certains m'ont aussi objecté que je semblais accorder trop facilement la supériorité à la retenue, comme si l'excès n'était qu'un défaut à corriger. Cette objection mérite d'être entendue, car certes l'ivresse possède ses propres vertus. Sans elle, bien des gestes décisifs n'auraient jamais lieu, elle pousse à agir, à risquer, à rompre avec l'habitude, à affronter l'inconnu, elle donne l'élan nécessaire pour entreprendre, pour créer, pour provoquer des ruptures, parfois même pour survivre à certaines situations. Bien des décisions importantes naissent d'un mouvement qui dépasse la mesure. Mais il serait tout aussi simpliste de réduire la tranquillité à une simple retenue ou à une forme d'affadissement, car la tranquillité possède elle aussi ses vertus propres, et elles sont considérables. Elle permet d'attendre sans se dissoudre dans l'impatience, de laisser apparaître ce qui ne se révèle qu'avec le temps, de mieux discerner les situations et les personnes. Là où l'ivresse pousse à agir, la tranquillité permet parfois de mieux comprendre pourquoi il convient ou non d'agir, et quand il faut agir. Elle permet également une meilleure économie de soi : moins de dispersion, moins d'usure, moins de conflits inutiles, elle rend souvent l'action plus juste, plus efficace, plus proportionnée. Elle offre aussi une disponibilité particulière à autrui, car elle rend possible l'écoute, l'ajustement et le respect du rythme de l'autre. En termes pédagogiques, elle permet de ne pas perdre son interlocuteur, de respecter ce que Lev Vygotsky appelait la zone proximale de développement, ce seuil où l'on peut encore être mis au défi sans être dépassé. La tranquillité possède enfin une vertu plus profonde : elle introduit une distance intérieure, elle empêche de confondre immédiatement ses impulsions avec la nécessité, ses désirs avec la vérité, ses intuitions avec l'évidence ; elle n'éteint pas la pensée ; elle lui donne de l'espace.

Mais l'ivresse n'en demeure pas moins nécessaire, car sans elle, la tranquillité risque de glisser vers l'inertie, l'accommodement ou la peur du risque. Et sans tranquillité, l'ivresse risque de devenir agitation, précipitation ou aveuglement. Le problème n'est donc pas de choisir entre les deux, mais de penser leur juste rapport. L'ivresse donne l'élan, la tranquillité donne la forme, l'une met en mouvement, l'autre oriente. Peut-être que la véritable sagesse serait paradoxale, qui consiste précisément à ne sacrifier ni l'une ni l'autre, c'est-à-dire conserver la force du « démon », sans renoncer à la capacité de le gouverner.

## 479 - Le mythe du réel

Périodiquement, face à une analyse ou à la description d'un phénomène, quelqu'un objecte : « Ce n'est pas réel, c'est une construction intellectuelle. » La formule se veut souvent décisive, comme si elle suffisait à invalider ce qui vient d'être dit, pourtant, elle mérite elle-même d'être examinée. Car que signifie exactement une telle affirmation ? Elle présuppose d'abord qu'il existerait d'un côté le réel brut, immédiat, pur, et de l'autre les constructions intellectuelles, artificielles ou subsidiaires. Comme si penser consistait nécessairement à s'éloigner du réel, voire à le trahir, un présupposé tout à fait contestable, bien qu'assez répandu, comme on le remarque dans la connotation négative courante du terme « interprétation »..

Déjà, parce que toute perception du réel est nécessairement médiatisée, toute réalité est construite, nous ne rencontrons jamais le monde de manière totalement nue, objective et neutre. Nous percevons, sélectionnons, interprétons, nommons, selon des schémas et des paradigmes qui nous habitent, en général de façon non délibérée, instinctive, même inconsciente. Dès qu'un phénomène est identifié de manière « évidente », comme « arbre », « maison », « colère », « injustice » ou « amour », une opération conceptuelle a déjà eu lieu, un jugement s'est produit, car

diverses personnes pourraient les nommer différemment. Selon les individus, un « arbre » deviendra un « chêne », une « maison » deviendra un « refuge », la « colère » deviendra une « frustration », « l'injustice » deviendra une « nécessité », « l'amour » deviendra une « dépendance », etc. Affirmer qu'une analyse est une construction intellectuelle n'est donc pas une objection efficace, c'est la condition même de toute pensée, de toute affirmation.

Ensuite, cette critique repose souvent sur une illusion empiriste : l'idée selon laquelle seul le donné immédiat serait authentique, tandis que le concept serait une surimposition, artificielle, biaisée. Or sans concepts, sans l'action de nommer, il n'y a pas d'expérience intelligible, notre perception reste diffuse, à peine compréhensible pour elle-même. L'expérience brute, en soi, ne suffit pas à produire du sens, elle peut rester confuse, fragmentaire, opaque, parfois même contradictoire. Ce n'est souvent qu'en revenant sur elle, en la nommant, en la reliant à d'autres expériences ou à des concepts plus généraux, qu'on la reconnaît, qu'elle devient véritablement compréhensible. Une souffrance, par exemple, n'est d'abord qu'un vécu, elle devient compréhension, conscience et connaissance de soi uniquement à travers une opération de mise en forme et d'interprétation. Ainsi, l'expérience n'est pas l'opposé de la pensée, elle en est souvent la matière première, mais elle demande à être travaillée pour révéler sa signification. Contrairement à l'opinion commune, même voir n'est jamais simplement recevoir, la vision n'est pas passive, voir, c'est déjà distinguer, organiser, reconnaître, structurer, intégrer une nouvelle information à notre espace mental. Les sciences cognitives confirment d'ailleurs cette idée : l'œil humain ne fonctionne pas comme un simple appareil photographique enregistrant passivement le monde, il sélectionne, hiérarchise, reconstruit. La rétine capte des signaux fragmentaires, le cerveau complète, corrige, interprète, anticipe. Une grande part de ce que nous croyons simplement « voir » est déjà le résultat d'un travail de synthèse. Ainsi, celui qui prétend s'en tenir au réel brut mobilise sans cesse des catégories conceptuelles, souvent sans le savoir, même en le niant. On peut aussi identifier une certaine contradiction, car celui qui affirme « ce n'est qu'une construction intellectuelle » produit lui-même une construction intellectuelle : il oppose le réel à l'intellect à l'aide d'un jugement de l'esprit. Son objection ne l'exempte pas de ce qu'il critique,

elle en constitue un exemple, et la formule se retourne donc contre elle-même. Mais cette remarque révèle aussi autre chose : une méfiance à l'égard de la pensée elle-même, comme si penser compliquait inutilement ou voilait ce qui devrait simplement être vécu ou accepté, comme si l'élaboration conceptuelle éloignait de la vérité au lieu d'y conduire. Cette attitude relève en fait d'un anti-intellectualisme qui ne s'avoue pas, qui valorise l'immédiateté contre la médiation, le ressenti contre l'analyse, l'évidence vécue contre l'examen critique. Or une construction intellectuelle n'est pas nécessairement arbitraire ou fictive. Certes, une carte est une construction, elle n'est pas le territoire, mais elle peut lui être fidèle, et elle nous sert d'ailleurs pour nous y retrouver, sans elle nous pourrions facilement nous perdre. Une théorie scientifique est une construction, mais elle peut décrire des schémas effectifs, des structures, des dynamiques, elle nous permet de les identifier, de les reconnaître, de travailler cette réalité. Un concept philosophique est une construction, mais il peut rendre visible un visible qui sans cela n'attirait guère notre attention, il nous initie à une spécificité du réel qui jusque là restait invisible et confuse.

Le problème n'est donc pas qu'une idée soit une construction, toute pensée l'est par définition. Certes, tout concept réduit, mais cette réduction n'est pas un défaut à corriger, c'est une condition constitutive de la pensée. La vraie question n'est pas d'éviter la réduction, ce qui est impossible, mais d'en être conscient et de choisir ses concepts avec discernement. Cette « conscience » est précisément ce qui fait la distinction entre construction qui illumine et construction qui déforme, car le véritable enjeu est de savoir si la pensée éclaire ou si elle obscurcit, si elle rend le réel plus intelligible ou si elle le trahit. Opposer simplement le réel à la pensée, comme si l'un excluait l'autre, revient à oublier que c'est par la pensée que le réel devient pensable, et que c'est par la conceptualisation que l'expérience devient consciente d'elle-même, compréhensible et signifiante.

Et il reste une dernière ironie à relever : celui qui objecte "ce n'est qu'une construction intellectuelle" présuppose silencieusement qu'il sait, lui, ce qu'est la réalité, qu'il y a accès directement, sans médiation, sans biais, or c'est précisément cette certitude-là qui mérite d'être interrogée. Car la conviction d'être plus proche

du réel qu'un autre n'est pas une donnée immédiate, c'est elle-même une interprétation, probablement la plus opaque de toutes, puisqu'elle se donne pour évidente ou certaine.

## 480 - Tranquillité et inertie

Il existe une confusion fréquente entre tranquillité et inertie. Cette confusion tient au fait que toutes deux peuvent se manifester extérieurement par une forme d'immobilité ou de retenue. On imagine alors volontiers que la tranquillité ne serait qu'une agitation affaiblie, une manière douce de ne pas bouger, un simple ralentissement de l'action, jusqu'à ressembler à de l'inertie. Pourtant, derrière cette apparente ressemblance, les deux réalités sont profondément différentes. La tranquillité n'est pas l'absence de mouvement, elle est une manière particulière d'habiter le mouvement. Elle ne refuse pas l'action, elle ne s'y précipite pas non plus, car elle demeure disponible: elle attend, écoute, observe, laisse apparaître ce qui ne se révèle qu'avec le temps. Elle ne cherche pas à forcer le réel, mais ne s'en détourne pas pour autant, elle reste ouverte. L'inertie, au contraire, n'est pas une forme de calme, mais une forme de retrait, elle ne suspend pas l'action pour mieux voir, elle l'évite, elle ressemble à une anesthésie. Le monde continue de se présenter, mais il ne nous touche plus vraiment, rien ne provoque de réponse intérieure, rien ne dérange, rien n'appelle, rien ne met en mouvement. Ce n'est pas la paix, c'est un émoussement, un engourdissement de l'esprit, un affaiblissement du rapport au réel, un retrait de l'extérieur, un appauvrissement de l'être. Certes l'inertie partage parfois avec la tranquillité une apparence extérieure commune : immobilité, silence, retrait, mais cette ressemblance est trompeuse. Car l'inertie n'est pas paisible à l'intérieur, bien souvent elle est traversée par une agitation sourde, une inquiétude latente, une fatigue ou une peur qui empêchent précisément le mouvement. On ne reste pas immobile parce que l'on est en paix, mais parce que bouger coûterait trop, exposerait à l'inconnu ou réveillerait une

angoisse. À cela s'ajoute souvent un sentiment d'impuissance : non seulement on n'agit pas, mais on éprouve plus ou moins confusément que l'on ne peut pas agir, ou que toute action serait vaine. L'inertie ressemble ainsi davantage à une paralysie qu'à une sérénité. Là où la tranquillité suspend le mouvement librement, sans tension excessive, l'inertie le bloque sous l'effet d'un conflit intérieur et d'un manque de puissance. La tranquillité est une puissance contenue, l'inertie est une puissance empêchée, l'une demeure disponible, même sans agir, l'autre est déjà absente, avant même tout mouvement.

La différence est essentielle, car la tranquillité suppose une disponibilité au réel, tandis que l'inertie traduit plutôt un refus. Dans un cas, le sujet est présent, mais sans précipitation, dans l'autre, il est absent, à lui-même et au monde, protégé par l'habitude, la lassitude ou le désir de sécurité. On pourrait dire que la tranquillité accepte le risque de la rencontre, alors que l'inertie cherche à s'en préserver. La tranquillité peut accueillir l'imprévu sans être déstabilisée, l'inertie redoute l'imprévu et préfère s'enfermer dans le familier, ce qui engendre une attitude de faiblesse, facilement déstabilisée, par manque de pratique et manque d'énergie. Ainsi, l'une reste vivante, même immobile, l'autre peut être morte, même en mouvement.

La tranquillité est puissante, tandis que l'inertie est impuissante. Sa force ne réside pas dans le fait d'accomplir de nombreuses choses, mais dans la capacité d'agir sans être esclave de l'impulsion d'agir. Elle sait attendre, faire preuve de retenue, supporter l'incertitude, tout en intervenant de manière décisive lorsque le moment l'exige. L'inertie est différente, elle n'est pas un choix de ne pas agir, elle découle plutôt d'un manque de capacité ou de volonté de décider, ce qui laisse la personne figée sur place. Une personne sereine peut tout de même assumer ses responsabilités face aux défis, mais sans panique ni agitation. Une personne inerte, en revanche, a souvent recours à la procrastination, à l'évitement ou au conformisme pour échapper au risque. Toutes deux peuvent paraître silencieuses, mais le silence de la sérénité vient de la force, tandis que celui de l'inertie vient de la faiblesse.

Cette distinction éclaire aussi notre rapport à l'action. La tranquillité et l'inertie impliquent toutes deux une forme d'acceptation de la réalité, mais leur nature diffère profondément. La première est une forme active d'acceptation, la seconde est une soumission passive ; aucune des deux ne cherche à imposer quoi que ce soit au monde, mais l'une découle de la lucidité, l'autre du repli sur soi. La tranquillité fait suite à la confrontation : elle accepte ce qui ne peut être changé après l'avoir pleinement affronté. L'inertie précède souvent la confrontation : elle abandonne toute possibilité d'action avant même de s'engager sérieusement face à la réalité. La tranquillité est une force mise en réserve, l'inertie est une force à laquelle on renonce ou qui est affaiblie. C'est pourquoi la tranquillité exige du discernement, car sans sagacité, l'acceptation peut facilement se transformer en résignation, et le calme peut dégénérer en engourdissement. En fait, le contraire de l'excès n'est pas toujours la mesure, il peut être l'insensibilité. De même, le contraire de la tranquillité n'est pas nécessairement l'agitation, il peut être la fuite dans la sécurité, dans la répétition ou dans la narcose quotidienne, ou le refuge dans une routine exténuante.

La véritable tranquillité n'est donc pas une simple retenue, elle est une vigilance calme, une présence sans empressement, une disponibilité sans précipitation. L'inertie, elle, n'est pas un repos, mais une interruption du rapport vivant au monde. L'une laisse advenir, l'autre se retire, l'une demeure éveillée, l'autre s'endort. Peut-être est-ce là une difficulté centrale de l'existence : apprendre à distinguer le repos vivant de l'endormissement, la paix intérieure de l'anesthésie, la patience de la démission. Car il est parfois plus facile de s'engourdir que de demeurer tranquillement disponible à ce qui vient. Sans cette sagesse, le calme peut facilement se transformer en apathie et en inertie, car on risque de confondre la peur d'agir avec l'acceptation, ou le manque de courage avec la paix intérieure. Ce n'est que lorsqu'une personne contemple à la fois la complexité de la réalité, la nécessité d'agir et les limites de son propre pouvoir, tout en restant capable de les affronter sereinement, que la tranquillité devient une véritable sagesse plutôt qu'une forme d'auto-consolation ou d'autoprotection.

## 481 - L'ego des autres

*Lorsque Diogène s'écria : « Je piétine l'orgueil de Platon », Platon lui répondit par cette réplique célèbre : « Oui, Diogène, avec un orgueil d'un autre genre. »*

Il est devenu fréquent, dans les échanges contemporains, de voir surgir le terme « ego » comme un outil commode pour qualifier et disqualifier autrui, pour ignorer, réduire ou répudier ses paroles. Dès qu'un interlocuteur affirme solidement une position, émet une critique précise, ou défend une idée avec insistance, s'il est le moins incisivement, certains s'empressent de diagnostiquer un « souci d'ego », ou une « blessure d'ego », avec sous-entendu un besoin de reconnaissance ou une volonté de domination. Le terme se veut psychologique, profond, empreint de sagesse, voire éclairant, mais il fonctionne surtout comme un jugement moral déguisé, et une manière de récuser d'avance tout argument. Sans doute faut-il voir là l'influence diffuse de certains schémas contemporains spirituels ou bouddhistes, où le concept d'« ego » occupe une place centrale et se trouve associé à l'illusion, à l'attachement ou à l'ignorance. Cette filiation contribue probablement à l'aura « sagace » dont ce terme bénéficie aujourd'hui dans les échanges ordinaires. On oublie d'ailleurs que, dans son acception plus classique, le concept d'ego ne désigne pas une simple vanité ou un attachement narcissique, mais une fonction psychique essentielle : celle qui organise l'expérience, médiatise le rapport au monde et assure une certaine cohérence du sujet. Sa réduction contemporaine à une figure morale de l'illusion ou de l'orgueil relève largement d'un glissement spiritualisant. Néanmoins, restons en pour l'instant à la version New-Age du concept, puisqu'elle est à la mode. Contrairement à la facilité apparente de cette intention critique, parler de l'ego d'autrui n'est jamais un geste neutre, ni léger. Celui qui l'utilise en guise de réponse ne se contente pas de discuter un propos, il prétend en dévoiler le moteur caché, il ne traite plus les idées exprimées, il remonte aux intentions, aux affects, aux fragilités supposées. Ainsi, le désaccord quitte le terrain de l'argumentation rationnelle pour entrer dans celui de l'interprétation psychologique. Cette posture est particulièrement confortable, car celui qui diagnostique l'ego se place d'emblée dans une position de surplomb, il devient

celui qui voit clair, celui qui perce les masques, celui qui lit derrière les paroles, celui qui « sait ». Il s'installe dans une lucidité supposée supérieure, qui lui confère une forme d'autorité morale, une puissance et un privilège intellectuel, une posture magistrale, car dire à quelqu'un : « c'est ton ego qui parle », c'est implicitement affirmer : « moi, je vois ce que toi-même ne vois pas ». Il y a là une certaine arrogance, car c'est une manière de s'élever au-dessus de l'autre, de se placer en position de conscience accrue, une forme aisée d'ascendant sur autrui : « Je vois clair dans votre jeu, dans vos affects, dans vos mécanismes. »

Lorsqu'une personne diagnostique ainsi l'ego d'autrui, elle laisse entendre, implicitement, qu'elle-même parle depuis un lieu plus pur, plus clairvoyant ou plus objectif. Elle ne dit pas : « je n'ai pas d'ego », mais elle agit comme si son propre discours en était exempt, et c'est là toute la contradiction d'un tel discours. Car prétendre voir les mécanismes de l'autre sans soupçonner les siens constitue déjà une forme subtile d'ego. Non plus l'ego qui cherche à s'imposer ouvertement, mais celui qui se manifeste à travers la supériorité du regard, la prétention à mieux comprendre autrui qu'il ne se comprend lui-même. L'ego brut veut être admiré, l'ego raffiné veut être reconnu comme lucide. Le premier s'affirme, le second interprète, mais tous deux cherchent une forme de domination symbolique. Toute véritable lucidité devrait pourtant inclure une réversibilité : si je peux lire l'ego de l'autre, je dois admettre que mon propre regard peut lui aussi être traversé par le sien, sans quoi, la psychologie devient moins un instrument de vérité qu'un moyen de surplomb. Une telle posture pose ainsi problème, car cette dénonciation de l'ego constitue elle-même une forme d'ego, assez forte, certes plus raffinée, plus subtile, et donc plus difficile à identifier. Car l'ego ne se manifeste pas seulement dans l'affirmation primaire de soi-même ou la volonté de convaincre de manière excessive, mais aussi dans le plaisir discret d'occuper la place prépondérante du « déchiffreur », dans la jouissance de se poser en initié.

Au demeurant, ceux qui dénoncent facilement l'ego d'autrui semblent souvent convaincus d'accéder à une vérité cachée, plus profonde que les paroles elles-mêmes, ils ne se contentent pas d'entendre ce qui est dit, ils prétendent savoir ce qui motive réellement le discours, ils pénètrent les secrets de l'âme. Et une telle attitude est en fait un rejet du dialogue, car les paroles d'autrui, ses arguments ou ses explications en deviennent insignifiants, on les ignore, elles ne méritent pas que

l'on s'y attarde. Cette posture confère un privilège singulier : celui de se poser comme détenteur d'un savoir caché sur autrui. Mais cette prétention à la profondeur peut elle-même relever d'une illusion, voire d'un désir de pouvoir, car croire que l'on voit derrière les apparences, se sentir inspiré, ne garantit pas que l'on évalue avec justesse ce qui est dit. Parfois, ce que l'on appelle lucidité n'est qu'une forme plus sophistiquée de projection ou d'autoprotection. Le recours au concept d'ego dans une argumentation peut donc relever d'une forme de crainte, use ruse, car au lieu d'examiner le contenu d'un propos, on déplace la discussion vers la psychologie de l'interlocuteur. On ne répond plus à ce qui est dit, on prétend expliquer pourquoi cela est dit, sa motivation, et ce déplacement permet d'éviter le risque d'être atteint par la critique ou déstabilisé par une analyse. En ramenant la parole de l'autre à une blessure d'ego, un besoin de reconnaissance ou une volonté de domination, on neutralise sa portée sans avoir à l'affronter réellement. Ainsi, ce qui se ressent comme une forme de perspicacité peut n'être qu'un mécanisme défensif déguisé : une manière de protéger sa propre position, son propre confort ou ses propres certitudes. Paradoxalement, dénoncer trop vite l'ego d'autrui s'avère souvent le signe d'une difficulté à supporter ce qu'il nous renvoie.

De plus, lorsqu'une personne dénonce systématiquement l'ego d'autrui, elle occupe une position interprétative privilégiée : c'est elle qui lit entre les lignes, démasque et explique. Cette position lui confère une certaine supériorité psychologique, mais cette supériorité s'effrite dès lors que le regard interprétatif s'inverse. Voir ses propres motivations, mécanismes de défense ou angles morts déconstruits revient à perdre cette asymétrie privilégiée, ce qui peut facilement être vécu comme une agression, car l'identité du dénonciateur repose en grande partie sur le fait d'être l'observateur lucide, et devenir « l'observé » déstabilise cette identité. Celui qui pose le diagnostic devient soudainement susceptible d'être diagnostiqué, ce qui peut provoquer une forte réaction d'irritation, d'indignation morale, de repli sur soi ou de contre-accusation. Il a besoin de maintenir l'asymétrie, toute symétrie lui est insupportable. Ainsi, ceux qui dénoncent le plus volontiers l'ego des autres ne sont pas les plus disposés à voir leur propre moi déconstruit, car le pouvoir d'interpréter est plus facile à supporter que le risque d'être interprété. Psychologiser les autres est un excellent moyen de se protéger

de la psychologie, comme le savent bien des thérapeutes. Autre problème, l'accusation d'ego présente souvent un caractère indifférencié, elle fonctionne comme une suspicion générale plus que comme une analyse précise, une sorte de fourre-tout. Comme lorsqu'on dit d'un individu qu'il est « méchant », elle condense en un seul mot une pluralité de phénomènes distincts, sans les distinguer ni les examiner. Or ce flou n'est pas innocent : il permet de disqualifier rapidement sans avoir à conceptualiser rigoureusement ce qui est en jeu. Vanité, besoin de reconnaissance, défense psychique, entêtement, tout cela est amalgamé, l'ego devient un mot-écran. Il ne décrit pas, il soupçonne, à l'instar de « toxique », « malsain », ou « problématique », des termes qui produisent un effet moral fort sans analyser précisément de quoi il retourne, une « force » basée sur une pauvreté conceptuelle. D'ailleurs, plus un mot semble profond parce qu'il explique tout, plus il risque de ne rien expliquer.

Mais ce type d'interprétation produit un effet redoutable : il immunise celui qui parle contre la critique. Car celui qui psychologise l'autre n'expose plus vraiment sa propre pensée, il reste à l'abri derrière son diagnostic, sans fournir de réelle argumentation. Il devient lecteur sans devenir lisible, son discours semble éclairer, mais il protège surtout sa propre position. Le plus ironique est que cette posture reproche à l'autre une volonté de pouvoir tout en exerçant elle-même un pression symbolique considérable. Car une telle accusation tend à désarmer celui qui la reçoit, elle le place dans une position presque intenable. S'il répond pour se défendre, sa réaction sera aussitôt lue comme la confirmation de son ego blessé, s'il se tait, son silence sera interprété comme un aveu ou une incapacité à se justifier. Cette accusation fonctionne souvent comme un piège herméneutique : elle rend toute réplique suspecte et protège celui qui l'énonce contre toute contestation. Le diagnostic devient pratiquement irréfutable, non parce qu'il est nécessairement vrai, mais parce qu'il neutralise par avance toute contestation. Après tout, comment pourrait-on prouver que l'on n'est pas guidé par son ego ? C'est comme tenter de prouver que l'on est dépourvu de préjugés, une tâche impossible.

Nommer l'ego de l'autre, c'est ainsi réduire son interlocuteur, le figer, l'enfermer dans une explication donnée, et sous couvert de perspicacité ou de « bienveillance », une essentialisation se produit. Cela ne signifie pas que l'ego n'existe pas, ni qu'il

ne faille jamais interroger ou tenter d'identifier les motivations cachées d'un individu, mais encore faut-il la justifier de manière adéquate, et exercer cette critique avec symétrie, c'est-à-dire en acceptant qu'elle se retourne également contre soi, en restant conscient de la réversibilité de la charge. Sans cela, la dénonciation de l'ego devient moins une finesse psychologique qu'un privilège moral que l'on s'accorde de manière hâtive et peu réfléchie. Et trop souvent, celui qui parle le plus facilement de l'ego des autres oublie que cette facilité de dénonciation en dit peut-être déjà beaucoup sur le sien.

En guise de conclusion, une dernière mise en garde s'impose, car de façon biaisée, l'invocation de l'ego peut fonctionner comme une forme de chantage moral, comme un instrument social de domestication. En soupçonnant derrière tout geste singulier, derrière toute affirmation forte ou toute originalité une motivation égotiste, elle exerce une pression implicite à la conformité, un effacement de soi, une sorte de nivellement comportemental, où l'intensité devient suspecte, où l'ambition devient vanité, où l'excès devient narcissisme. Ainsi, sous couvert de vigilance psychologique, ce discours tendrait à interdire ce qui déborde, ce qui surprend ou ce qui s'écarte de la norme, remplissant une fonction normative et disciplinaire, car toute originalité peut en effet être psychologisée. Or toute singularité n'est pas nécessairement pathologique, et toute puissance d'affirmation n'est pas réductible à l'ego. Et en fait, dans l'absolu, on peut légitimement faire cette critique d'ego à plus ou moins n'importe qui.

## Résumé

Dans les échanges contemporains, l'accusation d'« ego » est fréquemment détournée de son sens psychologique classique pour servir d'outil de disqualification et de jugement moral déguisé. En substituant le débat d'idées par une interprétation des intentions cachées, l'accusateur s'installe confortablement dans une posture de surplomb intellectuel et de lucidité supérieure. Pourtant, cette prétention à décoder autrui sans interroger ses propres failles constitue en elle-même une forme subtile « d'ego », guidée par une volonté de domination symbolique. Ce diagnostic « d'ego », qui fonctionne comme un mot-écran conceptuellement flou, sert en réalité de ruse défensive pour neutraliser la critique et protéger ses propres certitudes. Il enferme l'interlocuteur dans un véritable

piège herméneutique où le silence comme la défense ne font que confirmer le prétendu défaut. En fin de compte, cette dénonciation systématique agit comme un chantage moral et un instrument de normalisation sociale, visant à discipliner les comportements en pathologisant indûment la singularité et la force d'affirmation.

## 482 - Supporter la contradiction

On m'accuse parfois de ne pas supporter la contradiction. Ce type d'accusation est commode, car elle donne à celui qui la formule une apparence de liberté critique, tout en disqualifiant d'avance tout ce que son interlocuteur pourrait offrir ou ne pas offrir en guise de réponse. Si je répons, je prouve que je ne supporte pas la contradiction, si je ne répons pas, l'objection demeure intacte. Or une telle critique mérite précisément d'être examinée, pour en comprendre le sens et les attentes.

Ne pas supporter la contradiction signifie normalement, selon le sens commun, éviter les objections, censurer les critiques, refuser d'y répondre, les ignorer, se fâcher dès qu'un désaccord apparaît ou bien chercher à faire taire l'interlocuteur. Or en général, je fais plutôt l'inverse. Une grande partie de mes textes naît précisément d'une contradiction, d'une remarque, d'une attaque ou d'un désaccord, car je ne me contente pas de subir ces critiques, je les analyse, je les travaille, je les transforme en matériau de pensée. Il faut donc distinguer deux choses que l'on confond souvent : accueillir ou supporter la contradiction et donner raison à la contradiction. Accueillir une objection ne signifie pas l'accepter comme valide, cela signifie la rencontrer, la prendre au sérieux, l'examiner, en éprouver les présupposés, les implications et les limites. Celui qui croit que sa critique devrait être simplement reçue comme une évidence ne demande pas le dialogue, il demande une forme de soumission.

Le paradoxe est alors assez frappant. Certaines personnes aiment contredire, mais supportent beaucoup moins que leur contradiction devient elle-même objet d'examen ou soit récusée. Elles veulent avoir le droit de critiquer, mais non que leur critique soit interrogée ou critiquée. Elles acceptent le désaccord, tant qu'il reste dirigé vers l'autre, elles l'acceptent beaucoup moins lorsqu'il revient vers elles. Autrement dit, elles supportent la contradiction comme une arme, mais non comme une mise à l'épreuve. Ainsi, lorsque l'on m'accuse de ne pas supporter la contradiction, il se pourrait que le problème soit inversé. Ce que mes contradicteurs supportent mal, c'est que leur propre désaccord devienne lui-même objet d'examen, devienne sujet de critique. On voudrait sans doute que l'objection produise un effet de disqualification, qu'elle fasse taire, qu'elle oblige à reculer ou à se justifier. Mais si cette objection devient à son tour un objet de réflexion, elle perd son privilège, elle cesse d'être un verdict incontestable pour devenir un phénomène à comprendre, et c'est cela qui dérange. Peut-être espère-t-on en réalité « qu'accepter la contradiction » signifie se taire, acquiescer, ou laisser la critique intacte. Mais ce n'est pas ainsi que personnellement je comprends le dialogue, car selon moi une objection n'est pas un arrêt de la pensée, elle n'en n'est que le commencement. Elle appelle une réponse, non pour la neutraliser immédiatement, mais pour voir ce qu'elle contient, ce qu'elle révèle, ce qu'elle cache, et parfois ce qu'elle trahit. Si je ne supportais pas la contradiction, je l'effacerais, je l'évitais ou je m'en offusquerais simplement. Le fait que je l'utilise pour écrire ne prouve pas que je la refuse, mais que je la prends au sérieux, voire je l'accueille avec intérêt et bienveillance, puisqu'elle me permet de clarifier mes idées ou de les approfondir. Les critiques, dans la mesure où elles ont du sens et ne sont pas un simple rejet non argumenté, restent souvent pour moi une source d'inspiration. Et d'ailleurs, je reprends parfois aussi à mon compte quelques critiques qui me sont faites pour compléter mon texte ou l'améliorer.

La vraie question est donc peut-être ailleurs : qui supporte le moins bien la contradiction, celui qui l'analyse, ou celui qui ne supporte pas que sa propre critique soit analysée ? Et dans le fond, peut-être mon contradicteur regrette-t-il parfois, sans en être conscient, mon manque de réaction émotionnelle à ses

propos, qui dès lors leur semble tomber dans le vide, et ils interprètent ainsi la distance comme une forme d'arrogance.

## 483 - Les deux pouvoirs

*Laozi écrit « Toutes choses renferment en elles le Yin et embrassent le Yang, et l'interaction de ces forces apporte l'harmonie. » Le yin nourrit et soutient, le yang anime et met en mouvement.*

Le rejet du questionnement socratique repose souvent sur une méfiance fondamentale : toute interrogation un peu insistante est interprétée comme une prise de pouvoir, quelque peu abusive. Questionner, interrompre, demander des raisons, pointer une contradiction, ironiser sur un discours, tout cela est perçu par certains comme une agression ou une tentative de domination. La déconstruction est lue comme une violence, la quête intellectuelle comme une manipulation. L'idée même qu'un dialogue puisse être de manière légitime un lieu d'épreuve, un défi intéressant, devient suspecte, car on suppose derrière chaque question une intention cachée peu avouable : humilier, déstabiliser, imposer. Mais cette lecture oublie une chose essentielle : le questionnement socratique n'impose pas un contenu, il impose seulement une exigence, celle de la raison. Il ne dit pas quoi penser, il demande de penser, il ne remplit pas l'esprit, il le met au travail. Son pouvoir est négatif : il retire les béquilles, il expose les failles, il oblige à se prononcer, à se découvrir et à assumer ses propres paroles. Or c'est précisément cette exigence qui dérange, car penser véritablement implique une perte de confort, une exposition de soi, ce qui bien souvent occasionne une blessure narcissique ou réveille nos démons. Beaucoup préfèrent alors redéfinir le dialogue en espace de protection plutôt qu'en espace d'examen, préférant s'en tenir aux codes habituels et conventionnels des échanges en « bonne société ». C'est là qu'apparaît une autre forme de pouvoir, plus discrète,

mais non moins réelle : le pouvoir protecteur, qui s'impose non par le défi mais par la préservation. Il se présente comme bienveillance, soin, empathie, respect des sensibilités ou prise en compte des fragilités, il affirme qu'il ne faut pas troubler, ne pas brusquer, ne pas mettre en difficulté, ne pas troubler l'équilibre psychique d'autrui. Ce qui compte n'est plus la vérité ou la cohérence, mais l'intégrité psychologique immédiate.

À première vue, cela semble généreux, mais cette posture exerce elle aussi un pouvoir, car elle s'arroge le rôle d'instance tutélaire, de force protectrice chargée de veiller sur la fragilité d'autrui, et la sienne propre, cela s'entend. Car on oublie que décider que l'autre ne doit pas être dérangé, ou ne peut pas l'être, c'est déjà décider pour lui de ce qu'il veut et peut supporter. C'est présupposer sa faiblesse et lui assigner une limite, et sous couvert de protection, on réduit autrui à sa vulnérabilité, sans même se soucier de savoir si une telle mise à l'épreuve peut convenir à certains. Dans un tel schéma, quelque peu victimaire, on privilégie le délicat, le sensible. Or cette posture n'est pas neutre, car ce pouvoir protecteur s'accompagne souvent d'un moralisme puissant, où la bonté devient une valeur supérieure à la vérité, où l'intention compte davantage que la rigueur, et l'absence de tension passe pour un signe de bienséance. Mais cette sagesse est peu coûteuse : elle dispense d'affronter la contradiction, elle évite l'effort conceptuel, elle remplace l'exigence par l'apaisement, elle protège de la mise en abîme du soi. De surcroît, cela pose une contradiction visible : ceux qui dénoncent le questionnement comme domination exercent eux-mêmes une domination, mais sous une forme prétendument douce et morale, car là où le questionnement dérange pour libérer, eux tempèrent pour maintenir l'ordre des choses et rassurer. Ils définissent les règles du dicible, les limites du pensable, les formes légitimes de l'échange. Ils n'imposent pas une vérité, mais un climat, et ce climat devient normatif. Cette forme de pouvoir décide à la place de l'autre de ce qu'il peut supporter, elle infantilise sous couvert de bonté d'âme, une « bonté » affichée qui la rend d'autant plus efficace. Elle n'a pas besoin d'argumenter, car elle s'appuie sur des valeurs quasi sacrées : respect, compassion, inclusion, sécurité, ainsi le défi intellectuel devient facilement violence symbolique, l'exigence devient dureté, la

confrontation devient un manque d'empathie. Ici, deux schémas s'opposent : l'un expose l'ignorance pour rendre possible la pensée, l'autre neutralise l'inquiétude pour préserver le confort. Or la différence n'est pas entre prise de pouvoir et absence de pouvoir, elle est entre deux usages du pouvoir : l'un vise l'autonomie par l'épreuve, l'autre la dépendance par la protection, et notre époque confond souvent le second avec la vertu. Ce qui passe alors pour sagesse est surtout une gestion des affects, non un travail de la pensée, car penser exige d'accepter l'inconfort, la fracture, l'embarras, parfois même une forme de déstabilisation, l'âme ne s'éveille pas tellement dans la douceur. De notre point de vue, le problème, ici, n'est pas le pouvoir en soi, car toute relation pédagogique ou philosophique implique une asymétrie momentanée, le problème est surtout l'invisibilité du pouvoir « rassurant ». Le pouvoir intellectuel s'expose : il questionne ouvertement, le pouvoir protecteur se dissimule derrière sa « gentillesse », ce qui le rend plus difficile à examiner, car ce qui est « bon » semble juste. Mais une pensée qui n'est jamais dérangée finit par ne plus penser du tout.

Néanmoins, afin de creuser plus avant ces deux formes de pouvoir, avec chacune sa légitimité, essayons de les analyser à travers le prisme philosophique chinois du yin et du yang. Le pouvoir yang serait explicite, frontal, affirmatif, conflictuel, visible, il impose, ordonne, confronte et tranche. C'est le pouvoir de l'autorité déclarée, du maître, du juge, du philosophe qui pousse, interroge et déstabilise. Le pouvoir yin est indirect, enveloppant, protecteur, implicite et diffus, il ne commande pas ouvertement, il oriente, contient, protège, moralise. Il agit au nom du soin, de l'équilibre, de la préservation, c'est ce sens un pouvoir protecteur. L'intérêt de cette distinction est de montrer que le pouvoir ne prend pas toujours la forme de la contrainte, aussi la forme yin peut être plus difficile à identifier parce qu'elle se présente comme douceur, quand bien même elle s'impose à sa façon, plus subtile. Mais il ne faut pas s'y tromper : la douceur n'abolit pas le pouvoir, elle en modifie seulement la forme, plus psychologique mais potentiellement tout aussi violente lorsque la nécessité lui paraît s'imposer. Là où le pouvoir yang s'impose par la force ou l'autorité, le pouvoir yin gouverne par la sollicitude, la précaution et la protection ; l'un heurte, l'autre enveloppe, mais tous deux orientent et savent

s'imposer. La forme yin est d'ailleurs ce que l'on retrouve dans le pouvoir de la séduction ou de la rhétorique, très efficace.

Rappelons tout de même que dans la pensée chinoise, yin et yang ne représentent pas le bien et le mal, ou le faible et le fort, ce sont des polarités relationnelles, réversibles et interdépendantes. Ainsi le pouvoir protecteur peut se considérer comme yin, mais il peut devenir extrêmement coercitif, tout comme le pouvoir frontal peut être yang, mais il peut soutenir. Néanmoins, le pouvoir « doux » est souvent plus difficile à critiquer que le pouvoir « dur », car le second se voit, le premier peut être plus discret et sembler moralement meilleur, car empathique et conciliant. Mais dès que l'on refuse sa protection, dès que l'on conteste son cadre moral ou son autorité implicite, il peut devenir brutal, accusateur, voire agressif. Si elle est contestée ou refusée, la douceur devient injonction, l'empathie devient contrôle, la sollicitude devient pouvoir explicite. Car la protection, lorsqu'elle est contrariée, révèle souvent son envers : une volonté de maintenir coûte que coûte son emprise sur le cadre et sur les êtres. De manière semblable, le pouvoir frontal, affirmatif, conflictuel, peut se transformer en puissance de retrait, d'écoute ou de disponibilité lorsque besoin est, de manière stratégique. Par exemple lorsqu'il rencontre une vraie résistance, ou lorsqu'il comprend que l'insistance deviendrait stérile ou destructrice, il peut dès lors se retenir et suspendre son propre mouvement. Le yang devient yin lorsqu'il renonce à forcer, et lorsqu'elle reconnaît sa propre limite, la confrontation peut céder à l'écoute, l'insistance au retrait, la force à la patience, non par faiblesse, mais parce que toute puissance authentique sait temporiser. Là où le pouvoir immature veut toujours pousser plus loin, le pouvoir mûr sait suspendre son geste. En un sens, la différence n'est pas entre protecteur et non protecteur, mais comment opère la protection. Le yang protège par séparation et confrontation, le yin protège par inclusion et absorption. Ainsi le philosophe qui interpelle son interlocuteur est yang-protecteur, il blesse pour libérer, tandis qu'une personne consolatrice est yin-protectrice, elle contient pour stabiliser. Là où le yin protège par la préservation, le yang protège par l'intervention, en incitant à l'action. Yin et yang deux ne distinguent pas par leur finalité, mais dans leur modalité d'action.

## Résumé

Ce texte met en lumière la confrontation entre deux formes d'autorité : le questionnement socratique, perçu à tort comme une agression dominatrice, et le pouvoir protecteur, qui s'impose sous les traits de la bienveillance et du souci des fragilités. En requérant la rigueur et l'inconfort de la raison, la démarche philosophique cherche à libérer l'individu et à le conduire vers l'autonomie par l'épreuve de la contradiction, ce qui peut être déstabilisant. À l'inverse, la posture protectrice tend à ériger le confort psychologique et la gestion des affects au-dessus de la recherche de la vérité, ce qui peut infantiliser et créer de la dépendance. Pour approfondir cette dualité, l'analyse mobilise les polarités complémentaires et réversibles du *yin* et du *yang*, montrant que la douceur enveloppante (*yin*) n'abolit pas la domination, mais la rend plus diffuse et difficile à contester que la force frontale (*yang*). Aussi faut-il reconnaître la fonction de ces deux modalités, car si le *yin* protège par l'inclusion et la préservation, le *yang* protège tout autant en bousculant l'individu pour lui permettre une maîtrise de soi.

## 484 - Sens et vérité

Dans le langage commun, on invoque souvent la vérité comme horizon ultime, comme si toute affirmation ou pensée devait nécessairement tendre vers elle, la saisir ou s'y soumettre. Pourtant, cette idée de vérité pose problème, non parce qu'elle serait inutile ou absurde, mais parce qu'elle charrie avec elle tout un imaginaire de l'absolu, de l'exclusif et du définitif. Dire d'une idée qu'elle est « vraie » revient souvent à lui donner un statut presque sacré, comme si elle devait mettre fin au questionnement, calmer le doute, or une pensée vivante supporte mal les clôtures.

Ainsi, sans la pratique de la philosophie, nous ne cherchons pas tant la vérité que ce qui fait sens, une distinction importante. Car ce qui a du sens n'a pas besoin de prétendre à l'ultime, cela accepte d'être partial, partiel, situé, limité. Une idée peut faire sens sans être universelle, sans être définitive, sans exclure son contraire ou la diversité, ce qui semble plus conforme à la réalité même de notre existence, qui est faite de tensions, de contradictions, de perspectives multiples, tout comme la

réalité du monde. Et contrairement à la conception commune, même la science se méfie du concept de vérité, parce qu'elle sait que ses théories sont provisoires, révisables, toujours exposées à la réfutation ou à l'amélioration, et qu'elle avance moins par certitudes définitives que par modèles cohérents, opératoires et féconds, mais néanmoins insuffisants, elle sait que ce qu'elle produit n'est jamais qu'un état provisoire du savoir, destiné à être corrigé, dépassé ou reformulé. Le problème avec la « vérité » est qu'elle tend souvent à rigidifier, elle fige ce qui, par nature, devrait rester en mouvement, elle porte en elle une prétention à la certitude, comme si l'hypothèse provisoire était en soi insuffisante. Pourtant, bien souvent, nous pensons par essais, par approximations, par intuitions partielles, nous avançons à travers des constructions fragiles, révisables, qui n'ont pas besoin d'être absolues pour être efficaces. De plus, la vérité a quelque chose de religieux, elle exige l'adhésion ou le rejet, elle fonctionne selon une logique binaire : vrai ou faux, elle exclut, or le réel résiste plutôt à cette simplification. Deux idées opposées peuvent parfois avoir du sens simultanément, non parce qu'elles seraient également vraies, mais parce qu'elles éclairent différemment un même phénomène. La dialectique suppose précisément cette coexistence tendue, cette pluralité de significations qui ne se laisse pas réduire à un verdict final. De surcroît, celui qui se dit « en quête de vérité » n'est pas toujours aussi innocent qu'il le prétend. Car cette quête porte souvent en filigrane une prétention implicite : celle d'en détenir déjà quelque chose, ou du moins d'en être plus proche que les autres. Le chercheur de vérité se vit facilement comme un élu, un initié, un inspiré, celui qui voit plus loin ou plus profondément, il occupe une position singulière, presque sacerdotale, qui lui confère une autorité particulière. Ainsi, la vérité ne produit pas seulement de la rigidité conceptuelle, elle produit aussi une hiérarchie symbolique, où certains s'arrogent le privilège de dire le vrai, une position de surplomb, tandis que les autres sont relégués à l'erreur, à l'ignorance ou à l'illusion. Le critère du sens est plus souple, il permet d'évaluer une parole non pas en fonction de son adéquation supposée à une réalité ultime, mais selon sa cohérence, sa puissance explicative, sa générosité, sa capacité à éclairer une situation ou à ouvrir une pensée. Une parole peut être imparfaite, incomplète, discutable, et pourtant profondément signifiante. Et dans le dialogue, cette distinction devient décisive, car la parole n'a pas seulement une fonction descriptive, l'échange est

aussi performatif : ce que l'on dit, même faux ou maladroit, révèle quelque chose de l'être, de la structure de pensée, des affects ou des contradictions de celui qui parle, une autre forme de vérité, très manifeste. Une erreur peut être plus philosophiquement intéressante qu'une vérité bien formatée, une incohérence peut révéler davantage qu'un discours parfaitement correct. Chercher exclusivement la vérité risque alors de manquer cette dimension vivante ou existentielle du dialogue, le dialogue devient secondaire, simple moyen d'atteindre un contenu prétendument vrai. Or son contenu est souvent en lui-même le lieu essentiel du travail, ce n'est pas seulement ce qui est dit qui importe, mais comment cela se dit, pourquoi cela se dit, ce que cela expose. Dès lors, remplacer la vérité par la quête de sens ne signifie pas renoncer à l'exigence, cela signifie déplacer le centre de gravité : quitter la lourdeur du définitif pour la souplesse du pensable, quitter la certitude pour la cohérence, quitter l'absolu pour l'intelligible. Ainsi, peut-être qu'en philosophie, il ne s'agit pas tant d'atteindre la vérité que de produire des formes de sens capables de nous mettre au travail.

Néanmoins, en guise de contrepied, examinons brièvement le travail du policier, pour qui la vérité est satisfaisante. Elle constitue sa finalité, parce qu'il travaille dans un cadre pratique, juridique et factuel, il doit établir des faits : qui a fait quoi, quand, comment, avec quelles preuves à l'appui. Son travail exige de réduire l'ambiguïté, de stabiliser les récits, de distinguer le vrai du faux afin de rendre possible une décision ; la vérité y est instrumentale : elle sert à clore une enquête, à attribuer des responsabilités, à restaurer un ordre. Le policier a besoin d'une vérité opératoire, suffisamment solide pour agir, le philosophe, lui, travaille autrement. Ce qui l'intéresse n'est pas seulement de savoir ce qui est arrivé, mais comment cela devient pensable, quels concepts nous utilisons pour le comprendre, quels présupposés organisent notre jugement. Là où le policier clôt, le philosophe ouvre, là où l'un cherche la résolution, l'autre problématise. Le policier a besoin d'une vérité identifiable parce que son rôle est de décider, alors que le philosophe se méfie de cette fixité, parce qu'elle risque de masquer la complexité du réel. Une fois qu'une vérité est posée, le danger est de croire que la pensée est terminée. Le policier cherche la vérité pour mettre fin à l'incertitude, le philosophe interroge la vérité pour empêcher que l'incertitude soit artificiellement close. Le policier

travaille dans le registre de la détermination, le philosophe dans celui de la signification, et c'est pourquoi le critère du sens lui convient mieux, parce qu'il maintient vivant ce que la « vérité » tend souvent à figer. De manière plus radicale encore, le policier suppose que la vérité est déjà là, cachée, et qu'il faut la découvrir, tandis que le philosophe soupçonne que ce que nous appelons vérité est souvent déjà une construction, une sélection, une interprétation. Le premier est réaliste, le second est critique, le premier veut savoir, le second veut comprendre.