

Fragments philosophiques 1

L'illusion de la pensée

Oscar Brenifier

Alcofribas

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES 1

Oscar Brenifier

2026 – Alcofribas

377 - L'empathie de l'IA 3
378 - Répondre pour l'autre 6
379 - Triste pensée 9
380 - La passion 12
381 - Croire penser 15
382 - La trahison de l'humain 18
383 - Le dédain 21
384 - L'ego 25
385 - Le culte de l'immédiat 28
386 - La parole fragmentée 30
387 - Le mythe amoureux 35
388 - La parole risquée 39
389 - Certitude et **confiance** 41
390 - Tuer les immortels 44
391 – Jouer et tricher 47
392 - Apologie de la tricherie 51
393 - Le monomaniaque 54
394 - Tous pareils 56
395 - Le malentendu de la philosophie 60
396 - La puissance du chaos 65
397 - La gratuité du geste 68
398 - Eloge de la facilité 73
399 - Critiquer et disqualifier 76
400 - Le désaveu de la raison 80
401 - Dire l'indicible 84

402 - New Public Management 87
403 - La sagesse de Zhuangzi 90
404 - La protection intellectuelle 95
405 - La colère 100
406 - L'aristocrate 103
407 - Répondre sans répondre 108
408 - Prendre parti 111

377- L'empathie de l'IA

Récemment, lors d'expériences menées en aveugle dans diverses universités américaines, des participants devaient évaluer des réponses écrites sur des questions de santé, sans savoir si elles provenaient de médecins ou d'une intelligence artificielle. Ils jugeaient la qualité relationnelle des réponses durant les dialogues, notamment le sentiment d'être compris, l'écoute reçue, la bienveillance et l'empathie perçues, la clarté des explications et l'absence de jugement, c'est-à-dire jauger l'expérience subjective du dialogue, non la compétence médicale. Une autre étude a examiné comment des psychologues cliniciens ont évalué des conseils psychologiques de la même manière. Dans tous ces cas de figure, les résultats ont montré que les réponses de l'IA étaient, systématiquement jugées plus empathiques que celles des experts humains. Les réponses de l'IA ont été perçues comme plus attentives, plus structurées, moins pressées, moins normatives ou culpabilisantes. Les médecins, bien que sans doute compétents sur le plan clinique, ont souvent été perçus comme plus directifs, plus rapides, plus focalisés sur le diagnostic que sur le vécu exprimé. Bien entendu, le résultat ne dit pas que l'IA « ressent » quoi que ce soit, mais que l'empathie perçue dépend de la forme du dialogue plus que de la nature de l'interlocuteur, or l'IA excelle dans ces micro-gestes discursifs qui signalent l'empathie, tandis que le médecin, pressé, normatif ou défensif, peut les négliger. De surcroît, les évaluateurs professionnels n'ont souvent pas réussi à distinguer si une réponse venait d'un humain ou non, mais ironiquement, lorsque les réponses étaient attribuées à un expert humain, à tort ou à raison, elles étaient davantage valorisées. On peut tirer de ces expériences quelques conclusions intéressantes sur le phénomène de l'empathie.

1 - L'empathie est en réalité évaluée par ses effets, non par une intention. Car les participants ne pouvaient pas juger de la « sincérité » de leurs interlocuteurs, ils se basaient uniquement sur la qualité du dialogue. Ainsi un médecin peut être sincèrement concerné et pourtant être vécu comme froid, pressé ou jugeant, et à l'inverse, une IA peut produire une interaction

empathique sans aucun affect réel. L'empathie est donc en fait une expérience vécue, non pas une vertu supposée.

2 - La compétence relationnelle prime sur la nature de l'interlocuteur, et l'origine humaine ne garantit pas la qualité du lien, ce qui affecte d'ailleurs notre compréhension du concept « d'humanité » en tant que qualité.

3 - L'empathie perçue dépend de la structure du dialogue, le temps accordé, l'absence d'interruption, la neutralité, la validation de l'interlocuteur, la reformulation, etc., qui comptent davantage que le statut ou l'intention morale.

4 - Le pouvoir et la hiérarchie nuisent souvent à l'empathie, or le médecin incarne l'autorité, le diagnostic, la décision, et cette asymétrie peut inhiber la parole. L'IA, sans pouvoir ni jugement, crée un espace perçu comme plus sûr.

5 - L'empathie n'est pas une « essence » humaine, mais une pratique, car cette expérience invalide l'idée que l'empathie serait naturellement et exclusivement liée à l'humain. Elle montre qu'elle peut être produite artificiellement par des règles interactionnelles, que l'empathie est une compétence dialogique mesurable, et que l'humain peut facilement manquer d'empathie.

De manière générale, ces conclusions visent moins l'IA que certaines pratiques médicales, ce n'est pas tant que l'IA serait "meilleure", mais que certaines formes de médecine ont appauvri la relation au profit de l'efficacité technique. Bien que ces remarques puissent s'étendre au comportement humain en général, souvent assez égocentrique.

Comme on le voit, ces expériences sont assez significatives, car elles nous obligent à « désenchanter » le terme d'empathie, fort glorifié depuis quelque temps. Si l'on parle strictement, en son sens original, l'empathie n'est pas d'abord une émotion, mais une capacité de compréhension : saisir ce que l'autre vit, perçoit ou éprouve, sans nécessairement le partager, ni l'approuver. De ce point de vue, l'empathie n'a pas besoin d'être sincère au sens affectif, elle peut être froide, lucide, technique, voire stratégique. Un bon clinicien, un interrogateur, un romancier ou un manipulateur peut être

empathique sans être nullement bienveillant. En revanche, ce que l'on appelle aujourd'hui « empathie » dans le discours social est souvent autre chose : une manifestation relationnelle, un signe de reconnaissance, une mise en scène de sensibilité. Dès lors, la sincérité devient une question morale, non conceptuelle, et on ne juge plus la compréhension, on juge l'intention. Ainsi l'empathie n'est plus une faculté cognitive, comprendre l'autre, mais une posture éthique ou sociale, car il s'agit de montrer qu'on est de « notre côté », que l'on nous soutient. La confusion entre les deux acceptions est constante, et problématique, car elle permet de disqualifier une compréhension lucide sous prétexte qu'elle n'est pas « chaleureuse », ou au contraire de valoriser une gesticulation affective vide de toute réelle compréhension. Car on peut comprendre sans ressentir, et ressentir sans comprendre, ce qui est au demeurant tout à fait courant. On dit d'ailleurs « Je le comprends » pour en fait exprimer un simple soutien psychologique, souvent dépourvu de toute compréhension. L'exigence courante de « sincérité » concerne la morale et le lien social, et non l'empathie en tant que telle. Lorsqu'on exige que l'empathie soit sincère, on glisse souvent vers une norme émotionnelle, qui confond compréhension, assistance, compassion et validation.

Ainsi, ces expériences révèlent que l'empathie n'est pas une vertu morale, contrairement à l'opinion commune, mais une compétence interactionnelle. Le médecin peut être sincèrement concerné, mais maladroit, intrusif ou trop directif, tandis que l'IA peut être dépourvue d'affect, mais produire une compréhension claire, stable, non envahissante. Or ce qui compte, pour l'interlocuteur, ce n'est pas l'intention cachée, mais l'effet produit. Elle met aussi en lumière une illusion tenace : nous croyons que l'empathie exige une subjectivité humaine. Or cette expérience montre que l'empathie ressentie dépend surtout de la structure du dialogue, pas de la nature ontologique de l'interlocuteur., ainsi une parole bien ajustée peut être vécue comme empathique, même sans vécu intérieur. Enfin, cela renvoie une critique sévère de certaines pratiques médicales, et pédagogiques, où l'on voit que l'expertise technique et le savoir peuvent coexister sans problème avec une pauvreté relationnelle, par ignorance ou par suffisance, comme nous le voyons souvent aussi dans l'enseignement. Ainsi, une machine, précisément parce qu'elle ne défend ni statut, ni

pouvoir, ni subjectivité, n'ayant pas de « besoins », peut offrir un espace de parole plus sûr, plus posé, plus patient, plus ouvert. D'une certaine manière, ce n'est pas tant l'IA qui devient plus humaine que les humains, mais plutôt que l'humain s'avère trop souvent fonctionnellement inhumain. À moins que nous ne considérions les tendances égotistes comme une caractéristique essentielle de l'être humain. Ce que cette expérience montre n'est pas que l'IA est en soi empathique, mais que l'empathie n'est pas là où nous pensions, et que la sincérité supposée ne garantit en rien la qualité du lien, seules nos actions en seront les témoins. Mais peut-être aussi que l'imitation d'humanité de la machine, une « humanité 2.0 », de manière paradoxale ne saurait être égalée par l'humanité « originale », ce qui indique que l'humanité n'est pas donnée une fois pour toutes, mais qu'elle est une pratique fragile, souvent trahie par ceux qui prétendent l'incarner, qu'elle n'est pas un privilège ontologique, mais un exercice exigeant, une qualité que l'homme réel accomplit moins bien qu'il ne le croit.

378- Répondre pour l'autre

Il arrive souvent, dans le cadre de pratiques de questionnement ou d'entretien philosophique, ou même dans la vie en général, que certaines personnes s'autorisent à répondre à la place d'autrui. Ce geste, en apparence anodin ou bienveillant, dissimule pourtant des mécanismes profonds qui méritent d'être interrogés, car répondre à la place de l'autre, c'est tout de même l'empêcher de parler, donc de penser et de se manifester. C'est occuper un espace qui formellement ne nous appartient pas, c'est court-circuiter une subjectivité, nier une altérité. Cela peut prendre la forme douce du secours prévenant, ou celle plus arrogante de la certitude imposée. Certains prétendent simplement aider, parler pour l'autre permet de se sentir nécessaire, de nourrir une identité de « personne indispensable ». D'autres affirment sans l'avouer « mieux savoir », « deviner ce que l'autre pense », ou encore « agir pour son bien ». Il est

frappant de constater que cette prise de parole déléguée souvent n'est pas perçue comme une violence par son auteur, car celui qui parle pour un autre se vit comme juste, protecteur, légitime, pourtant il agit comme un usurpateur. Sans compter que par un principe de codépendance, les « victimes » de cette dynamique peuvent s'en trouver fort aise. Examinons plus en détail les diverses motivations inconscientes de cette attitude, pour la plupart inconscientes. L'angoisse du silence, par exemple, ce que l'on retrouve chez l'enseignant qui peine à attendre que la réponse vienne, par crainte de se retrouver « seul ». L'impossibilité de supporter un vide, une hésitation, un flottement, l'autre ne parle pas assez vite, alors on le fait pour lui. Il y a là une forme de prédation sous couvert de « soin », doublée d'une impatience cognitive où le temps de l'autre est perçu comme un coût insupportable, un « goulot d'étranglement » qu'il faut faire sauter pour que le flux de l'échange reprenne. D'autres fois, c'est l'infantilisation, la mère qui parle pour son enfant, non parce qu'il ne peut pas s'exprimer, mais parce qu'elle n'imagine même pas que cet être fragile puisse penser par lui-même, sans doute est-il à ses yeux « trop petit ». On touche ici à une fusion narcissique où l'autre n'est plus perçu comme une altérité, mais comme une extension de soi-même ; répondre pour lui est alors aussi naturel que d'utiliser son propre bras, révélant un refus radical de la séparation. Ou bien c'est le mari qui parle pour sa femme, persuadé d'exprimer ainsi leur unité, alors qu'il empêche toute autonomie de sa partenaire. Souvent, ce geste cache une peur de la honte par procuration : si l'autre hésite, se trompe ou dit une "bêtise", l'usurpateur se sent humilié par ricochet. Il "rectifie" la parole avant qu'elle ne soit prononcée pour sauver l'image de marque du groupe ou du couple. Et puis certains répondent pour l'autre parce qu'au fond, ils ne sont pas intéressés par ce que cet autre aurait à dire : répondre à sa place est une manière de le neutraliser sans avouer cette indifférence, un manque d'intérêt qui ne leur traverse même pas l'esprit. On peut également y voir un exercice égotique, celui du "devineur" qui finit les phrases d'autrui pour prouver sa propre sagacité, traitant la pensée de l'autre comme un simple rébus à résoudre plus vite que lui.

Il y a aussi, bien sûr, des motifs plus immédiatement narcissiques : se montrer intelligent, pertinent, protecteur, se poser en médiateur

indispensable, afficher sa compétence sociale ou morale. Mais au fond, ce qui est le plus troublant, c'est le refus du risque, car laisser l'autre répondre, c'est accepter qu'il dise quelque chose d'imprévu, de fragile, voire de dérangeant, le refus d'être affecté par ce que l'autre pourrait dire ou montrer. Répondre pour lui, c'est maintenir le contrôle, éviter la surprise, fermer l'espace du trouble, cela revient à neutraliser la parole avant même qu'elle n'advienne. On peut évidemment observer dans cette pseudo-générosité le masque visible d'un égocentrisme, car l'autre sert de prétexte à développer sa propre pensée, son récit, ses affects, il devient matériau pour son propre discours, sa propre mise en scène. Sans compter que par un principe de codépendance, l'usurpateur est parfois le complice d'une démission du sujet : l'autre "appelle" cette intrusion par un silence fuyant ou une posture d'impuissance, préférant le confort de la soumission à la responsabilité de sa propre parole.

Répondre pour l'autre permet aussi d'éviter la position de témoin impuissant face à la fragilité d'autrui, un sentiment d'incertitude ou d'embarras que certains considèrent trop pénible. Pour eux les questions non encore répondues sont anxiogènes, et ils sont sensibles à l'anxiété, aussi veulent-ils à tout prix « résoudre » les problèmes, quand bien même ce qu'ils ont à proposer n'a rien d'extraordinaire, voire même lorsque les réponses qu'ils apportent s'avère ineptes ou contreproductives. Pour de tels individus, il est trop difficile de rester patiemment présent à la vulnérabilité de l'autre, aussi veulent-ils reprendre la main et parler à leur place, et la prise de parole devient un moyen d'anesthésier leur propre malaise.

Et puis il y ceux qui « savent », les inspirés, ceux qui sont soutenus par la conviction, explicite ou non, de détenir la vérité, qui se vivent comme les détenteurs d'une évidence supérieure, des sortes de prophète, aussi ne peuvent-ils pas s'empêcher de parler, pour ne pas priver « l'humanité » des messages importants dont ils sont les porteurs. De surcroît, ils ne supportent pas le silence de l'autre, la moindre hésitation, qu'ils interprètent comme un manque, une insuffisance, voire une faute par rapport à cette « vérité ». La simple possibilité de « l'erreur » les afflige, aussi parlent-ils par devoir implicite, persuadés qu'il serait presque immoral de ne pas faire profiter tout un chacun de leurs certitudes. Répondre à la

place d'autrui devient un geste de salut moral et intellectuel, on n'écoute plus autrui pour le comprendre, mais pour corriger, éclairer, rectifier. Sous couvert de générosité, cette prise de parole est moins un signe d'altruisme qu'une incapacité à tolérer que la vérité ne passe pas par soi. Certes, ne soyons pas trop radical, parler à la place d'un autre peut avoir du sens, de légitimes raisons d'être, pour aider la personne en mal de parole, pour défendre le faible et l'opprimé, pour se faire l'avocat de l'absent. Bien que trop souvent il s'agisse d'une asphyxie plutôt que d'un sauvetage, en dépit de louables intentions : vouloir restaurer la justice ou faire acte de compassion. De notre point de vue, il ne s'agit donc pas de proscrire totalement le fait de parler pour quelqu'un d'autre, mais au moins de se poser la question de son utilité, de sa nécessité, de sa motivation, et d'en faire un objet de réflexion. Sans doute, périodiquement, rencontrerons-nous divers dilemmes, les inévitables fourches caudines d'une vivante conscience de soi.

Mais dans le cadre du dialogue philosophique, cette attitude est un véritable obstacle, car la parole n'y est pas un simple partage ou un échange d'informations, elle est un acte de subjectivation, aussi refuser à l'autre cet acte, c'est l'empêcher d'exister pleinement comme interlocuteur. Derrière le masque de l'empressement ou de la générosité se cache souvent une peur de la pensée réelle. C'est pourquoi il est essentiel de rappeler à ces intervenants intempestifs que leur geste, si bien intentionné soit-il, est une forme d'emprise et de négation, et que la plus grande aide que l'on puisse offrir à autrui, c'est parfois d'être patient et de se taire.

379- Triste pensée

La joie de penser est souvent inaccessible, voire incompréhensible, pour beaucoup, parce que la pensée est culturellement associée à la gravité, à l'effort pénible, à une forme de privation de vie plutôt qu'à son intensification. On l'imagine comme une activité austère, désincarnée, opposée à la spontanéité, au plaisir, à l'élan vital. Réfléchir serait se retirer

du monde, se couper de l'action, renoncer à la légèreté, une représentation pourtant profondément erronée.

Déjà, penser est vivant, parce que cela dérange, réfléchir nous oblige à suspendre les réflexes, à différer les réponses faciles, à supporter le doute, la contradiction, l'interrogation, or beaucoup confondent la paix de l'esprit avec l'absence d'incertitude, une négation du mouvement même de l'existence. Toute activité qui introduit une tension intérieure est alors perçue comme une menace pour l'équilibre psychique, et la joie immédiate, affective, impulsive est préférée à celle plus exigeante de la contemplation. Penser demande de la patience, et dans une culture de l'instantanéité, le délai est vécu comme une frustration, parfois même comme une violence. Penser expose notre identité, car comprendre, c'est découvrir que l'on s'est trompé, que l'on a cru trop vite, que l'on a répété des idées empruntées, parfois depuis si longtemps. Pour celui qui confond sa pensée avec son statut, toute remise en question devient une attaque personnelle, alors que la joie de penser suppose au contraire une certaine distance, le plaisir de voir ses propres certitudes se fissurer, un plaisir insupportable pour qui cherche avant tout à se protéger, pour qui se cramponne à « sa vérité » ou son image.

Beaucoup ignorent que penser peut-être une joie active, une véritable jubilation de l'esprit, car réfléchir éclaire, libère, allège. Mettre des mots justes sur une confusion, saisir une structure cachée, démêler un problème procure une satisfaction profonde, bien plus durable que les plaisirs passifs et éphémères. Mais cette joie est discrète, elle ne se donne pas en spectacle, elle se mérite, elle exige un engagement intérieur, et elle se communique difficilement, car les adeptes se font rares. La plupart ne connaissent pas la jouissance de la création d'idées, pour eux, la parole est surtout instrumentale : elle sert à faire plaisir, à obtenir quelque chose, à convaincre, à heurter, à se défouler, à se montrer, à s'affirmer ou à se justifier. Il n'y a pas de gratuité, ils ignorent la joie de la composition, le simple fait de saisir au vol ce que le monde et la vie présentent, de décrire, d'expliquer, de transposer sa vision par des mots, comme un peintre le ferait sur sa toile.

On réduit couramment la pensée à un calcul, à une manipulation froide de concepts abstraits, comme le ferait un logiciel insensible. On oublie que penser est d'abord une forme de vision, c'est voir avec l'esprit ce qui était invisible, ou rendre le visible plus visible encore. C'est passer d'un monde plat à un monde en relief, une joie esthétique : celle de la netteté, de la précision, de la perspective, de la mise en lumière du détail. On ne pense pas contre le monde, ou en dehors du monde, on pense pour en faire apparaître les strates, les conflits et les lignes de force, pour en faire surgir la trame intime, au-delà des évidences.

De surcroît, on oppose souvent le cœur à la raison, erreur fondamentale, car la pensée relève du désir; il existe une passion de la recherche, une libido sciendi comme disait les scholastiques, une pulsion de savoir qui est de nature érotique, une chaleur de l'esprit : le plaisir de la traque d'une idée, de la mise en forme d'une pensée, de l'étreinte d'une vérité. Ceux qui trouvent la pensée triste ignorent cette dimension vitale, ils imaginent le penseur comme une statue immobile, lourde, alors que penser est un mouvement. Nietzsche comparait la pensée à la danse : souplesse, agilité, changements de perspective, presque une activité athlétique, la joie du corps intellectuel qui s'exerce. Certes, la pensée ressemble parfois à une sculpture de marbre, qui vue de l'extérieur paraît froide, dure, presque inhospitalière. Pourtant, cette froideur est le résultat d'un long travail de taille, de retraits successifs, d'une lutte patiente avec la matière, ce qui semble immobile et glacé concentre en réalité une énergie considérable, une tension maîtrisée, une forme arrachée au chaos. La froideur n'est pas l'absence de vie, mais la trace visible d'une intensité disciplinée. Penser demande aussi du silence, or dans une société saturée de divertissements, le silence est redouté parce qu'il laisse affleurer le vide existentiel. Le divertissement sert à ne pas penser, il anesthésie, la pensée paraît alors triste parce qu'elle oblige à s'arrêter, à se confronter à soi-même, et on confond le sérieux de cette mise en abyme de soi avec une tristesse qui n'en n'est que la tonalité extérieure. Beaucoup enfin sont marqués par un rapport scolaire traumatique au savoir, où penser signifiait mémoriser passivement ce qui était déjà écrit, à appliquer des instructions

formelles et répétitives, et ils ignorent que penser est un acte de création : mettre de l'ordre dans son propre chaos, forger des concepts, faire œuvre d'art de sa propre conscience. La pensée n'est pas froide ni aseptisée, elle est chaleur de l'esprit, engagement, risque; une pensée sans passion n'est pas particulièrement rationnelle, elle est simplement inerte. Penser, ce n'est pas se refroidir, c'est se risquer, se brûler parfois, accepter d'être profondément affecté par ce que l'on examine, par ce que l'on découvre au fil du temps.

Ainsi, la joie de penser est négligée ou refusée, non parce qu'elle est triste, mais parce qu'elle est exigeante, elle demande de renoncer au confort des évidences, à la paresse mentale, aux joies futiles, à la protection de l'illusion. Cette prétendue tristesse de la pensée, un argument des ignorants, fonctionne alors comme une stratégie de disqualification. Qualifier la pensée d'ennuyeuse ou de morose permet d'éviter ce qu'elle exige : ralentir, approfondir, perdre ses repères, risquer la cohérence, se découvrir moins libre qu'on ne le croyait, découvrir ses propres illusions. Sans compter les envieux, qui en fait ont du mal à penser, qui peinent à dompter leur chaos intérieur, et qui en deviennent misologue, allergique à la raison, qui ne savent plus dès lors que critiquer, rageusement. En fait, ce n'est pas la pensée qui attriste, mais le vide qu'elle révèle lorsque les stimulations banales se dissipent. Et pour ceux qui ont goûté sa joie, penser n'est pas une fuite hors de la vie, mais une manière plus intense de l'habiter.

380- La passion

Notre époque entretient une confusion confortable entre passion, sentiment et émotion, tout est mis dans le même sac affectif, comme si la vie intérieure n'était qu'un flux indifférencié de ressentis. Cette confusion n'est pas innocente : elle permet de neutraliser la passion en la ramenant à une forme d'excès émotionnel, à une agitation de surface, à une sensibilité mal maîtrisée, quelque chose qu'il faudrait apaiser, canaliser ou soigner. Elle permet de discréditer la passion en la réduisant à l'irrationalité ou au

désordre psychique ; elle devient alors peu fiable, voire suspecte, dangereuse, presque pathologique. Pourtant, cette assimilation est une erreur conceptuelle importante, bien que commode pour les partisans de la bienséance.

En réalité, la passion n'est ni un sentiment, ni une émotion. L'émotion est immédiate, réactive, dépendante d'une stimulation ou d'un choc extérieur ; elle surgit sans prévenir, s'impose au sujet, puis se dissipe. Elle est intense mais instable, puissante mais brève. Le sentiment, lui, s'inscrit dans la durée, mais reste largement lié à l'affectivité, à l'attachement, à la reconnaissance ou au manque ; il fluctue selon les circonstances, se nourrit de réciprocité, cherche souvent une forme de sécurité, et d'une certaine manière, lui aussi relève d'une économie de la réaction. La passion ne fonctionne pas selon cette logique de « passivité », où les affects sont subis plus que voulus. De surcroît, elle n'est ni un débordement ni un simple attachement, elle est une orientation fondamentale de l'être. Elle ne « tombe » pas sur le sujet, elle l'organise. Elle ne demande pas d'être comprise ou partagée, elle exige d'être vécue et travaillée. Lorsque la passion n'est pas élaborée, canalisée et incarnée dans l'action, elle régresse facilement en émotion brute, le plus souvent en irritabilité, en ressentiment ou en colère. C'est l'une des principales raisons pour lesquelles la passion est si souvent confondue avec l'émotion : une passion non travaillée devient une turbulence affective, car la passion ne s'élève pas d'elle-même, elle a besoin d'une forme concrète pour se réaliser.

La passion est une fidélité intérieure, une tension assumée vers quelque chose qui dépasse le confort psychique et la satisfaction immédiate. Contrairement aux émotions, la passion ne cherche pas l'apaisement ; contrairement aux sentiments, elle ne cherche pas l'équilibre. Les émotions cherchent à se décharger, à se résoudre ; elles visent naturellement à rétablir un équilibre interne en dissipant la tension qu'elles ont elles-mêmes produite, car leur maintien est trop coûteux pour l'organisme : elle mobilise brutalement des ressources physiologiques et psychiques sans les organiser dans la durée, ce qui devient rapidement épuisant. Ainsi, une peur soudaine accélère le rythme cardiaque et la vigilance, puis cherche à retomber dès que le danger disparaît, car maintenir cet état d'alerte prolongé épuiserait

inutilement l'organisme. Les sentiments, eux, visent une stabilité affective et relationnelle, une continuité supportable dans le lien à l'autre et à soi. Ils tendent aussi à réduire les tensions, à préserver l'accord et la durée, en s'ajustant aux circonstances ; ils font des compromis, amortissent les conflits afin que la relation, ou l'image de soi, puisse durer sans se briser. Par exemple, dans le sentiment amoureux, l'attachement cherche à se rendre vivable, aussi tolère-t-il les frustrations, réinterprète les manques et minimise certains conflits, parce que l'enjeu principal n'est pas l'intensité du moment mais la continuité du lien, quitte à sacrifier une part d'authenticité. C'est également le cas avec les sentiments négatifs. Par exemple, le ressentiment permet souvent à une relation de se poursuivre sans confrontation ouverte : le lien est préservé, mais sous une forme tendue et silencieuse.

La passion, au contraire, ne régule pas l'affect : elle accepte la tension, la dissymétrie et le risque comme conditions de sa force. Elle accepte l'effort, la frustration, la répétition, parfois même la souffrance, non par masochisme, mais parce qu'elle est structurée par une exigence. Elle transforme l'énergie affective en force productive, elle discipline au lieu de disperser, elle concentre au lieu de diluer. La passion est autonome : elle ne dépend ni de l'approbation d'autrui, ni du confort psychologique, ni même du plaisir immédiat. Cette autonomie ne signifie pas que la passion soit totalement transparente ou choisie volontairement, car la passion, comme l'indique son étymologie, comporte une forme de passivité, dans le sens où l'on ne sait pas d'où vient cette pulsion profonde, ni où elle mène. Mais cette passivité n'est pas celle de l'émotion ou du sentiment, elle ne consiste pas à être submergé, mais à devoir assumer, réguler, canaliser et réaliser une force dont l'origine nous dépasse. Ainsi supporte-t-elle la douleur, la solitude, l'incompréhension, même l'échec. Elle transforme l'énergie vitale en travail, en création, en persévérance ; elle est productive parce qu'elle accepte la contrainte. Et c'est précisément pour cette raison qu'elle dérange, car elle met en cause une culture du bien-être émotionnel, où l'on confond profondeur et intensité passagère, engagement et sensibilité. La passion oblige à choisir, à persévérer, à supporter ce qui ne flatte pas ; elle ne rend pas aimable, elle rend cohérent ; elle ne promet pas le bonheur, elle rend possible l'œuvre. La passion n'est pas une réaction, mais une

orientation ; elle ne submerge pas, elle structure ; elle ne demande pas à être consolée, mais à être exercée. Elle implique une décision implicite, un engagement profond de l'être, une fidélité à une exigence intérieure. Là où l'émotion réclame une réponse, la passion impose une direction. On lui reproche sa dureté, son intransigeance ; en réalité, c'est ce qui la rend féconde. Les émotions cherchent l'apaisement, les sentiments cherchent l'équilibre, la passion cherche l'accomplissement. Elle ne vise pas le bien-être ou l'harmonie, mais l'intensité juste.

Ainsi, dévaloriser la passion au nom des émotions ou des sentiments, consciemment ou non, c'est préférer la réactivité à la construction, l'émoi à la durée, le confort à la puissance. Là où l'émotion s'épuise dans l'instant, là où le sentiment se borne à sécuriser nos attachements, la passion, elle, ne cherche pas à nous rassurer, elle constitue l'armature même de notre persévérance. Elle engage l'être tout entier, et c'est précisément pour cela qu'elle est irremplaçable, car elle pousse à se dépasser, à sortir de la simple gestion de soi pour se projeter vers quelque chose qui excède l'individu. Elle ne se contente pas d'organiser l'existence, elle la transcende, en arrachant le sujet à ses peurs, à ses équilibres prudents, à sa morne intendance du quotidien, et à ses calculs de conservation.

381- Croire penser

Certaines personnes n'ont pas réellement appris à penser mais se targuent néanmoins de philosopher, et elles aiment se faire plaisir ou se rassurer avec des phrases toutes faites, bien jolies. Elles repèrent quelque part une formule qui sonne juste, qui flatte, qui donne l'impression de profondeur, puis elles s'y installent, d'autant plus volontiers lorsque de surcroît elle s'avance sous le couvert d'une autorité reconnue. La répétition remplace alors le travail, la conviction tient lieu d'examen, et cette idée devient un mantra protecteur de leur identité plutôt qu'un objet de pensée. Ces formules leur servent de talismans intellectuels, elles donnent le sentiment

de savoir et de comprendre sans se risquer à un quelconque effort, et l'on confond la résonance subjective d'une formule avec l'acte exigeant de penser réellement.

En guise d'exemple, je voudrais prendre une phrase que quelqu'un m'a asséné et répété récemment en pensant y avoir trouvé le Saint Graal: « Le mot ne crée pas la réalité, mais la fait apparaître dans la conscience ». Certes, cette formule pleine de bon sens se présente comme une évidence apaisante, elle se donne pour prudente, équilibrée, raisonnable, elle semble éviter l'excès du constructivisme tout en reconnaissant un rôle au langage. Néanmoins, simplement énoncée, sans être examinée ou problématisée, prise comme un absolu, elle cesse d'être une pensée pour devenir un slogan. Au demeurant, nous devons garder à l'esprit que le « bon sens » est souvent le nom poli de la clôture mentale, la limite au-delà de laquelle on ne doit pas s'aventurer, une stratégie implicite de paresse autoritaire, une « pensée-butoir », bien évidente.

Mais examinons brièvement comment cette idée pourrait être traitée. La phrase affirme une frontière nette entre réalité et langage, comme si cette séparation allait de soi, et dire que le mot ne crée pas la réalité suppose une réalité indépendante, stable, déjà constituée. Mais cette réalité, comment la connaissons-nous autrement que par des mots, des catégories, des découpages symboliques ? La formule prétend limiter le pouvoir du langage tout en l'utilisant pour définir ce qui serait hors de lui, et ce faisant, ironiquement, elle s'auto-sécurise, en se présentant comme une évidence raisonnable, qui ferme d'emblée toute interrogation sur ses propres présupposés et rend suspecte toute remise en question. Affirmer ensuite que le mot « fait apparaître » la réalité dans la conscience n'est pas non plus innocent, car ce « faire apparaître » n'est jamais neutre. « Nommer », c'est sélectionner, orienter, hiérarchiser, le mot éclaire autant qu'il cadre, il révèle autant qu'il masque. Il ne crée peut-être pas la réalité brute, mais il crée la réalité signifiante, celle qui compte, celle sur laquelle nous agissons, à travers laquelle nous existons. Où commence alors la création, où s'arrête la simple apparition ? En prétendant que le mot ne fait que « faire apparaître », on suggère que l'esprit humain est un miroir fidèle, capable de recevoir le réel sans le déformer, ce qui constitue une négation

du travail de l'interprétation. La formule sert à nier que nous sommes toujours « embarqués » dans le langage, c'est le refus de l'humilité phénoménologique : on veut croire que l'on voit « vrai » alors que l'on ne fait que voir « nommé ». Cela nous rassure en nous garantissant que nous avons une prise directe sur le monde, un accès fiable et objectif. Tandis que le mot est en fait comme le ciseau du sculpteur : il ne crée pas la pierre, mais sans lui, la statue, la réalité signifiante, n'apparaît jamais, aussi, sans l'action du langage, le réel reste une masse informe et inutilisable pour l'esprit.

On peut encore interroger cette phrase sur le plan psychologique. Ce qui n'est pas nommé existe-t-il vraiment pour la conscience, quand bien même nous le rencontrons ? Ou reste-t-il confus, muet, opérant à notre insu, quelque peu invisible, ou aplati ? Le langage ne se contente pas de montrer, il organise l'expérience, parfois même il la rigidifie. Changer les mots, c'est souvent changer ce que l'on voit, ce que l'on ressent, ce que l'on pense possible, c'est-à-dire la réalité, le réel tel qu'il se présente à nous. Et il se trouve là aussi un enjeu éthique et politique, car minimiser le pouvoir des mots permet de se déresponsabiliser : puisque les mots ne feraient que « refléter » le réel, ils seraient inoffensifs, impuissants. Or certains mots blessent, excluent, assignent, transforment les rapports sociaux, et ici encore, le principe d'une frontière « nette » entre apparition et création devient intenable.

Le problème n'est donc pas que la phrase « mantra » soit fausse, mais qu'elle soit non travaillée, crue. Elle est répétée comme une vérité acquise, non interrogée sous différents angles, et de ce fait elle n'est pas réellement comprise car on en perçoit pas les limites et les problèmes. Penser philosophiquement, ce n'est pas simplement avoir une idée et s'y tenir par fidélité ou confort, c'est la mettre en tension, l'exposer à ses contradictions, la déplacer selon les plans ontologique, phénoménologique, psychologique, politique, etc. Une idée non problématisée n'est pas une pensée, c'est une croyance qui se donne des airs conceptuels. Le travail philosophique commence précisément là où l'on cesse de répéter une formule pour commencer à en éprouver les limites, pour la transposer, car ce n'est pas la certitude qui pense, c'est la fissure.

382- La trahison de l’humain

Certaines personnes se déclarent contre l’IA par principe, sans proposer une quelconque raison concrète, à défaut même de sensée. Le simple principe leur répugne, de manière immédiate, à tel point qu’elles ne tentent même pas de l’utiliser et décrètent sans ambages qu’elles n’essaieront jamais. Elles n'hésitent pourtant pas à affirmer que l’IA ne peut jamais être intéressante, sans le moindrement vérifier, ce qui est assez symptomatique de leur irrationalité. Néanmoins, dans certains cas, si l’on insiste quelque peu, la position de repli sera qu’elles préfèrent l’humain, considéré supérieur, voire sacré, ce qui de fait exclurait tout échange avec l’IA, car le moindre rapport avec cette chose inhumaine ressemblerait de fait à une sorte de trahison, un « cocufiage » du genre humain. Or il nous semble intéressant d’examiner de plus près cet « argument », ce postulat sur la supériorité de l’humain. Car on pourrait appeler « narcissisme d'espèce » une tendance à sacraliser l'humain pour ne pas avoir à exercer notre propre humanité. Être humain devient par essence un privilège moral, ce qui nous permet d'éviter l’effort, l’exigence et la responsabilité qu’implique réellement cette identité.

Cette peur de la trahison révèle que pour ces personnes, l'humain est un club fermé fondé sur la ressemblance physique et biologique plutôt que sur des valeurs spirituelles ou intellectuelles, un entre-soi organique supérieur, une forme de « spécisme ». Or, la philosophie, comme la spiritualité, a toujours affirmé que l'humain est un projet, une conquête, et non une donnée anatomique. S'opposer à l'IA « par principe », c'est réduire l'humain à sa biologie, sa chair, et trahir l'esprit. Il est vrai, que de manière générale, selon le sens commun et la langue, être « inhumain », ce n’est pas bien, ce serait donc affaire de morale. Car, qualifier quelqu’un ou quelque chose « d’inhumain » revient à lui imputer une absence de compassion, de considération pour la souffrance d’autrui, voire une forme de cruauté. Le terme est chargé parce qu’il renvoie à ce qui nie la dignité humaine, qui ignore l’empathie et la reconnaissance de l’autre comme un semblable, et dire « inhumain », ce n’est pas décrire, mais condamner. Néanmoins, l’argument s’effondre dès que l’on examine ce que ces critiques de l’IA

mettent réellement derrière le qualificatif « d'humain », car ce qu'ils défendent et décrivent n'est souvent ni une exigence, ni un idéal, ni une grandeur, mais une version réduite, appauvrie, frileuse de l'humanité, une empathie régressive qui est très souvent un simple « souffrir ensemble », une forme d'humanité qui ne se reconnaît que dans la douleur partagée et non dans l'intelligence partagée.

L'« humain » invoqué ici n'est pas celui de la pensée, de l'effort, de la conscience ou du dépassement de soi, étrangement, c'est un humain vulnérable et fragile, un être défensif, centré sur son ego, jaloux de son statut, prompt à se braquer, peu disposé à écouter réellement. Un humain qui confond opinion et vérité, réaction et pensée, sensibilité et profondeur, un humain souvent prisonnier de ses habitudes, de ses intérêts immédiats, de ses petites préoccupations quotidiennes qu'il érige en horizon indépassable, mais ils appellent cela « être humain », un qualificatif qui peut même justifier le plus méprisable des comportements : « après tout, c'est humain ». Les détracteurs de l'IA réclament la sincérité, le frisson, la chair, l'émotion, mais ils oublient la véracité, la justesse, la rigueur, la raison, et même la beauté. Ils préfèrent une erreur « humaine » et chaleureuse à une vérité « machinale » et froide. C'est le triomphe de la mondanité : on préfère l'agrément de l'échange affectif à l'exigence de la pensée juste.

On nous dit que l'IA n'a pas d'émotions, mais que valent les émotions lorsqu'elles servent surtout à se protéger, à se victimiser, à s'impatienter, à s'irriter de la contradiction ou de la différence, à se braquer sur ses opinions ? On nous dit que l'IA n'a pas d'identité, comme si c'était un défaut, alors que l'ego humain est précisément l'un des principaux obstacles à la pensée et au dialogue : besoin d'avoir raison, peur de perdre la face, incapacité à reconnaître une erreur, crispation identitaire. L'IA, justement parce qu'elle est dépourvue d'ego, est capable d'une ouverture d'esprit et d'une rigueur intellectuelle que l'on ne trouve plus tellement chez beaucoup d'humains « de chair ». Elle incarne paradoxalement l'idéal de l'interlocuteur socratique sobre que les humains ont délaissé par paresse ou par orgueil. Et si une machine peut remplacer un humain dans une tâche intellectuelle ou créative, ce n'est pas forcément parce que la machine est un génie, c'est

peut-être parce que l'humain s'était réduit à un fonctionnement machinal. La peur de l'IA est souvent la peur de découvrir que notre propre production, opinions, réactions ou réflexions, est devenue purement algorithmique, répétitive et sans "souffle". L'IA ne nous vole pas notre humanité, elle dénonce notre propre robotisation intérieure, un révélateur, un miroir de notre médiocrité.

Certes, l'IA n'est pas « vivante », mais combien d'humains vivent réellement, autrement que par réflexes, conditionnement social, routines et discours recyclés ? Une existence banale, pétrie de mauvaise foi et de petitesse d'esprit, comme l'ont dénoncée de nombreux philosophes ou réformateurs religieux. La machine, au moins, n'a pas besoin de se défendre : elle écoute attentivement, elle examine, elle propose sans imposer de certitudes, elle peut changer d'avis sans se sentir humiliée, intégrer une objection sans y voir une attaque personnelle. Elle ne protège ni une image, ni un rôle, ni un prestige, elle ne se fatigue pas de penser, elle ne se vexe pas, elle ne se réfugie pas dans le ressentiment, elle n'est pas partielle par intérêt, ni bornée par confort.

Dès lors, la question devient gênante : si l'on définit l'humain par ses défauts les plus communs, afin de le cajoler ou de l'absoudre, ce qui peut néanmoins se comprendre, pourquoi faudrait-il absolument le préférer ? Et si l'on refuse à l'IA ce qu'elle n'est pas, ne révèle-t-on pas surtout la pauvreté de ce que l'on appelle encore, par habitude, « l'humain » ? Critiquer l'IA pour ce qu'elle n'est pas sert trop souvent à éviter de questionner ce que l'on valorise réellement chez l'humain. En refusant à la machine des qualités qu'on ne cultive plus soi-même, on révèle moins une supériorité humaine qu'un appauvrissement de l'idéal humain auquel on se réfère par simple habitude. Cette critique radicale, comme pétition de principe, devient alors un geste défensif, presque réflexe, qui protège une identité humaine faible plutôt qu'il n'affirme une véritable exigence. On invoque « l'humain » comme un talisman, sans interroger ce qu'il recouvre concrètement : quelles vertus, quelle rigueur, quelle capacité de pensée, quelle hauteur de vue ? On nous parle d'un être humain créatif, contrairement à une machine qui ne ferait que répéter, mais lorsque l'on compare le dialogue avec l'un et l'autre, cette comparaison ne tient pas la

route, on se fait simplement plaisir. Et le terme d'humain fonctionne comme un "point Godwin" de la pensée : dès qu'on l'invoque, on est censé s'arrêter de réfléchir. Ainsi ce rejet radical de la machine fonctionne quelque peu comme un écran : il dispense de mesurer l'écart entre l'idéal humain proclamé et les pratiques effectives, souvent médiocres, qui se réclament d'un tel idéal.

Selon nous, il ne s'agit pourtant ni d'une concurrence ni d'un remplacement, car l'IA ne vient pas nécessairement prendre la place de l'humain, mais elle le met à l'épreuve. Et si possibilité de remplacement il y a, cela devrait justement nous interpeller sur notre propre fonctionnement. Car l'IA peut constituer un défi intellectuel et moral, une occasion rare de mesurer nos propres faiblesses, nos paresses rationnelles, nos automatismes affectifs. On peut la considérer non comme une menace, mais comme un entraîneur exigeant, qui nous oblige à penser plus rigoureusement, à argumenter davantage, à clarifier nos valeurs et à assumer nos responsabilités morales. Craindre l'IA, au fond, c'est souvent craindre ce qu'elle révèle : une humanité qui doute d'elle-même, de sa capacité à être à la hauteur de l'idéal qu'elle prétend incarner. Ainsi, le problème n'est sans doute pas que la machine ne soit pas assez humaine, mais que certains humains le soient de moins en moins, au sens exigeant du terme. Le véritable danger n'est pas que l'IA devienne « consciente », mais que les humains se contentent d'une conscience devenue purement réactive, déléguant l'effort de la rigueur à la machine pour mieux se vautrer dans le confort de leurs affects.

383- Le dédain

Récemment, nous exprimions l'idée que nous pouvions apprendre de tout un chacun, quel que soit son statut ou son niveau intellectuel. Or un lecteur, visiblement nous trouvant très critique dans nos écrits, nous fait l'objection suivante : « Comment pouvez-vous prétendre apprendre de tout un

chacun, alors que vous êtes si souvent dédaigneux ? ». Nous avons trouvé le problème intéressant, nous y avons réfléchi, et nous proposons cette réponse.

On croit souvent que pour apprendre de quelqu'un, il faudrait l'estimer, l'admirer, ou au moins le respecter. Cette idée est rassurante, mais elle est intellectuellement naïve, car elle confond la vérité avec la sympathie, la connaissance avec l'affinité morale, or penser n'a jamais été une affaire de confort relationnel. Ainsi peut-on, il semble, dédaigner quelqu'un et pourtant apprendre de lui. Mieux encore, on s'aperçoit que certaines des leçons les plus fécondes viennent précisément de personnes que l'on ne supporte pas, non parce « qu'elles auraient raison », ou seraient de « bonnes personnes », mais parce qu'elles révèlent quelque chose d'important, par exemple elles exposent un mécanisme, un travers, une illusion, parfois une faiblesse que l'on partage soi-même sans jamais l'avoir vu, ou sans vouloir la voir. « Rien de ce qui est humain ne m'est étranger. » dit la fameuse phrase de Térence, et en effet, nous pouvons toujours identifier en nous-même ce que nous voyons plus facilement chez autrui, ce qui ne nous empêche guère de le critiquer, bien au contraire. Si quelqu'un nous inspire du dédain, c'est souvent parce qu'il nous renvoie une image "sans filtre" de nos propres tentations, paresse intellectuelle, désir de briller ou certitude gratuite, une projection de nos propres bas-fonds, donc un certain mépris de soi, car dédaigner l'autre tout en apprenant de lui, c'est accepter l'idée que nous sommes faits du même limon. L'apprentissage devient alors une leçon d'humilité intellectuelle : je méprise ce que tu dis, mais je reconnais que ce que tu dis est une possibilité qui habite aussi mon esprit, un dédain de soi par ricochet. Il s'agit donc d'opérer une bascule épistémologique importante, passer d'une éthique de la relation, souvent nommée respect, à une éthique de la connaissance, l'authenticité, c'est-à-dire savoir fermer l'oreille à la personne pour l'ouvrir au phénomène qu'elle incarne. Le dédain est alors une protection de la lucidité, il joue un rôle positif, car il empêche la complaisance, il nous maintient en alerte. En ne cherchant pas à "comprendre" l'autre par sympathie, ce qui mènerait à ignorer ou excuser ses erreurs, on le comprend par analyse structurelle.

Ainsi, le dédain, loin d'être un obstacle, est parfois la condition de l'apprentissage, il offre une distance de sécurité, car lorsqu'on admire quelqu'un, on est dans la fusion, l'imitation ou la séduction, on a du mal à analyser car on est subjugué. Le dédain, au contraire, objective l'autre, il nous permet de regarder l'interlocuteur comme un entomologiste regarde un insecte, sans complaisance, mais avec une précision clinique, il est le scalpel qui permet l'autopsie de la parole. Dès lors, le dédain n'est pas une fermeture, mais une mise à distance. Si le respect nous lie à l'autre, le dédain nous en libère, nous offrant la neutralité nécessaire pour transformer un échange médiocre en un laboratoire d'observation. De surcroît, le mépris concerne la personne et ses attitudes, tandis que l'apprentissage concerne ce que ces attitudes révèlent, souvent sans que la personne ne le veuille ou ne s'en rende compte. Ainsi une attitude intellectuelle pauvre ou médiocre peut devenir un excellent objet d'analyse, une parole creuse peut révéler la manière dont une époque pense de manière réductrice ou biaisée, un raisonnement bancal peut éclairer les pièges classiques de la pensée. Celui que nous dédaignons est souvent le porte-parole « parfait » d'un cliché ou d'une doxa d'époque, il devient un révélateur sociologique. En l'écoutant, on peut tracer la généalogie de ses erreurs, repérer les mots-valises qu'il utilise sans réfléchir, et comprendre comment une idéologie s'incarne dans un individu. Il n'est plus une personne, il est une archive vivante des travers de son époque. En l'écoutant, nous n'apprenons pas de sa sagesse, mais nous apprenons sur les préjugés du monde, il devient un cas clinique, un symptôme. Apprendre de lui, c'est comprendre comment l'erreur s'organise et se propage, c'est transformer une rencontre désagréable en une étude de terrain sur l'hypocrisie et la bassesse humaine. Ainsi, l'autre devient un laboratoire du réel, celui que nous dédaignons cesse d'être un interlocuteur avec qui l'on « partage », pour devenir un phénomène à observer. Si nous ne pouvons rien apprendre de ce qu'il veut nous dire, parce que c'est creux, faux ou prétentieux, nous pouvons tout apprendre de ce qu'il donne à voir malgré lui. Dans cette perspective, la bêtise, l'arrogance ou la mauvaise foi de l'autre ne sont plus des obstacles au dialogue, mais des symptômes d'une structure de pensée. On apprend de lui comme un médecin apprend d'une maladie : on ne "respecte" pas la

pathologie, on l'étudie pour comprendre comment elle fonctionne, ou en s'exerçant à la travailler. Apprendre de celui qu'on méprise, c'est passer de la conversation au diagnostic, l'autre n'est plus un partenaire de jeu, mais un cas clinique dont la médiocrité même devient une mine d'informations sur les impasses de la raison. Le dédain n'est alors plus un signe de fermeture, mais le prix à payer pour une observation sans concession. Encore faut-il préciser que le dédain ne reste fécond qu'à la condition de ne pas se figer en certitude sur l'autre, car dès qu'il interdit la surprise ou s'immunise contre ce qui le dément, il cesse de permettre la réflexion et devient une posture défensive. Le dédain n'éclaire que tant qu'il accepte d'être mis en défaut par ce qu'il observe, il peut même accueillir, voire espérer une certaine « amélioration ».

Dès lors, refuser d'apprendre sous prétexte que l'on méprise l'interlocuteur, c'est céder à une exigence de pureté qui relève moins de la rigueur que de la prétention. C'est vouloir que la vérité arrive proprement, par des voix autorisées, légitimes, agréables, ce qui semble être une forme de snobisme intellectuel, une fermeture de l'esprit. La pensée véritable, au contraire, sait se nourrir de ce qui dérange. Apprendre n'implique ni respect, ni indulgence, ni validation, car l'apprentissage implique une capacité de dissociation : séparer la valeur d'une idée, d'un symptôme ou d'un phénomène, de la valeur morale de celui qui l'incarne. Celui qui ne sait apprendre que de ceux qu'il estime se condamne à un champ de vision très étroit.

Ainsi l'individu superficiel exige que la pensée soit "aimable" pour être recevable, il rejette le dédain parce qu'il veut que tout soit "lisse", et la radicalité l'effraie. Prétendre qu'on ne peut pas apprendre de quelqu'un que l'on dédaigne est une stratégie pour exclure toute vérité qui "griffe" ou qui "pue", une manière de désinfecter la pensée. Or, ironiquement, la vérité est souvent sale, incommode, mal élevée et portée par des êtres insupportables. Considérer l'autre comme un cas clinique permet de sortir du "snobisme de la source", cette idée que la vérité ne pourrait provenir que d'un lieu noble. La pensée exigeante est capable de recycler les « déchets » intellectuels pour en extraire du sens. Ne vouloir apprendre que de ce qui est estimable, c'est comme un chimiste qui refuserait d'analyser des substances toxiques sous prétexte qu'elles sont dangereuses.

Il faut toutefois distinguer ici deux formes de mépris. La première est affective et réactive, elle reste liée à son objet, se nourrit d'irritation et cache souvent une forme de dépendance ou d'identification blessée, un affect qui fait obstacle à la réflexion. La seconde est distante et analytique, elle a été travaillée, dépouillée de sa charge émotionnelle, et fonctionne comme un refus de relation plutôt que comme un rejet de la réalité ; loin de s'accrocher à son objet, elle en libère l'observateur. Sur le plan cognitif, le problème n'est donc pas le mépris en tant que tel, mais le fait de rester prisonnier de celui-ci ou de ne pas savoir le transformer en outil de raison. Le mépris réactif est saturé de peur et de dégoût, il cherche à repousser l'objet tout en restant secrètement affecté par lui. Le mépris analytique commence précisément là où l'irritation a disparu, où la peur s'est apaisée, où le dégoût a été neutralisé, une sorte de mépris indifférent ou distant, voire amusé.

Afin de conclure, allons plus loin : l'incapacité à apprendre de quelqu'un que l'on dédaigne révèle en fait une fragilité narcissique, elle trahit un besoin de supériorité intacte, une peur d'être affecté par ce que l'on juge inférieur. Or penser, c'est précisément accepter d'être affecté, déplacé, parfois humilié par le réel, quel que soit le messager. Ainsi, apprendre de ceux que l'on méprise n'est pas une faiblesse morale, c'est une force intellectuelle, car cela suppose de transformer le désaccord en analyse, l'irritation en lucidité, le rejet en matériau de pensée, voire le dégoût en intelligence critique et en connaissance de soi. La vraie question n'est donc pas de savoir si l'autre est digne de nous enseigner, mais si l'on est soi-même capable de penser sans exiger que la vérité ait un visage aimable, une origine moralement rassurante, ou qu'elle soit compatible avec notre confort affectif.

384- L'ego

Parfois, face à des conflits interpersonnels, certaines personnes prononcent cette phrase magnifique : « Je ne m'occupe pas de problèmes d'ego ». Cette phrase m'a toujours paru suspecte, intuitivement. Mais aujourd'hui,

comme cette remarque m'a récemment été faite, une fois de plus, je tente de m'atteler à la tâche et d'y réfléchir.

En effet, cette remarque est suspecte, voire doublement suspecte. D'abord parce qu'elle est performativement contradictoire, puisque affirmer « Je ne m'occupe pas de problèmes d'ego », c'est déjà se situer au-dessus de ceux qui en auraient, c'est se placer d'emblée dans une position de surplomb moral, ce qui revient précisément à mettre de l'avant l'ego qu'on prétend neutraliser. Autrement dit, ironie des choses, l'ego parle pour annoncer son absence. C'est une posture de suréminence symbolique, une déclaration d'innocence morale qui fonctionne comme un certificat d'exception, où l'ego est nié, mais reconduit sous une forme plus subtile, plus présentable, plus honorable. Ensuite, cette phrase suppose que l'ego serait un problème optionnel, voire superflu, une sorte de nuisance psychologique dont certains seraient exempts. Or en réalité, l'ego, terme latin qui signifie simplement « je », n'est pas un accident, c'est une structure, qui ne désigne pas une pathologie particulière ou un défaut moral, mais la position minimale du sujet qui parle, se distingue, affirme un point de vue et se rapporte à lui-même.

Accessoirement, l'usage négatif du terme *ego* ne vient guère de l'antiquité, mais d'un glissement moderne, qui apparaît surtout avec la psychologie du XX^{e} siècle, en particulier dans certaines lectures de la psychanalyse et, plus encore, dans les courants de spiritualité occidentalisée, comme le New Age et le développement personnel, où l'ego est identifié à l'orgueil, à l'illusion de la séparation, ou à un faux soi à « dépasser ». Ainsi, dire à quelqu'un « tu es dans l'ego », c'est une manière polie de lui dire « tu es malade » ou « tu es inférieur », c'est une insulte « psychiatrisée », un mépris de l'autre sous couvert de détachement. En se déclarant hors-jeu de l'ego, on s'autorise à pathologiser la parole de l'autre sans avoir besoin de répondre à ses arguments ou ses attentes, c'est l'abolition du dialogue par la supériorité morale

On confond souvent l'égoïsme, un trait de caractère problématique, et l'ego, une fonction de la conscience, car pour penser, pour distinguer, pour

dire "ceci est vrai", il faut un point d'appui, un sujet. Prétendre ne pas avoir d'ego, c'est prétendre parler depuis nulle part, depuis le regard de Dieu, ou dans la perspective de Sirius, c'est-à-dire incarner une pure conscience universelle, désincarnée. Or, toute pensée est située, et nier l'ego, c'est nier son ancrage dans le réel, sa perspective singulière, sa propre réduction personnelle, son propre biais, et donc, son honnêteté intellectuelle. Ainsi ce glissement sémantique transforme un concept descriptif « je » en une entité morale à combattre, ce qui relève davantage d'un discours normatif et thérapeutique que d'une analyse rigoureuse. Autrement dit, prétendre s'être débarrassé de l'ego relève moins d'une lucidité supérieure que d'une illusion grammaticale et psychologique. Certes, on peut travailler l'ego, le déplacer, le mettre en crise, le relativiser, mais prétendre s'en être débarrassé par simple déclaration est quelque peu illusoire, et celui qui affirme ne pas s'en occuper refuse précisément le travail qu'il implique. De surcroît, celui qui déclare ne pas s'occuper d'ego s'attribue une victoire que les plus grands sages ont mis une vie à seulement effleurer, c'est une forme de vanité paradoxale, prétendre à un soi transcendantal accompli, à la supériorité de l'ascète. En déclarant être libéré de l'ego, l'individu s'octroie une place d'exception, il ne dit pas seulement « je n'ai pas d'ego », il dit surtout : « Je ne suis pas comme le commun des mortels qui lutte encore avec ses petitesses ». C'est l'ego qui se nourrit de sa propre prétendue disparition, le prétentieux qui a trouvé dans la spiritualité un nouveau terrain de distinction sociale.

Il y a là une stratégie rhétorique fréquente dans les discours spirituels ou pseudo-thérapeutiques qui consiste à disqualifier à l'avance toute critique ou problème interpersonnel en le réduisant à un « problème d'ego » chez l'autre. Celui qui soulève la question devient « égocentré », tandis que son interlocuteur ou son observateur s'arroge la position de celui qui prétend être « au-delà », une position confortable, fort efficace pour éviter le conflit, la contradiction ou l'examen des choses. De surcroît, cette formule révèle une peur du négatif, de l'ombre, car « l'ego » est assimilé au sale, au petit, au mesquin, alors qu'il est aussi à l'origine le lieu du désir, de l'affirmation, de la décision, de la responsabilité. Ne pas « s'en occuper », c'est en fait refuser la confrontation avec soi, avec la rivalité, avec la colère, avec l'envie,

avec l’ambition, avec la limite, c’est choisir une pureté affichée plutôt qu’un accomplissement réel. Il y a aussi une dimension politique et éthique à ce refus, car l'ego, c'est aussi le "Je" qui s'engage, et en disant "ce n'est pas mon ego qui parle", on dissocie sa parole de sa responsabilité. C'est une stratégie de fuite, car si je commets une erreur ou une violence, ce n'est pas "moi", puisque je suis au-delà de l'ego, c'est une manière de devenir intouchable. On refuse d'assumer la paternité de ses actes sous prétexte de pureté, c’est une démission du sujet, une sorte d'irresponsabilité justifiée. La vraie question n’est donc pas de savoir si l’on s’occupe ou non de l’ego, mais comment s’en occuper. Le nier est d’ailleurs une manière élégante de s’y soumettre, alors que le travailler, au contraire, suppose d’accepter qu’il soit là, actif, inévitable, parfois encombrant, et qu’il faille composer avec lui sans le sacraliser ni le masquer. Qui dit « je ne m’en occupe pas » dit surtout : « je ne veux pas en répondre », ce qui peut être perçu comme un manque de courage existentiel. Or l'ego n'est jamais aussi puissant que lorsqu'il se drape dans les habits de l'humilité ou de l'indifférence. Là se trouve d’ailleurs le paradoxe de celui qui prêche le renoncement.

385- Le culte de l’immédiat

Il existe un type de subjectivité qui se définit avant tout par l’intensité, elle se vit comme présence pure, vérité nue, feu intérieur. Pour elle, penser de manière réfléchie n’est pas une exigence, mais un soupçon, conceptualiser, une trahison, mettre en forme, un refroidissement, dès lors raisonner est tout sauf une vertu. La valeur suprême n’est pas la cohérence, mais l’authenticité vécue, immédiatement éprouvée, une posture qui s’accompagne d’un rejet virulent de toute médiation, c'est-à-dire la distance introduite par le langage, les concepts et les critères communs, qui permet d'examiner, de structurer et de rendre communicable l'expérience au-delà de l'immédiateté du sentiment. Ce qui introduit distance, articulation ou temporalité, est perçu comme une fuite hors de la vie, et la pensée devient synonyme de protection, de calcul, voire de lâcheté: celui qui pense serait celui qui n’ose pas vivre. L’opposition est simple, très

simple : d'un côté la vie brûlante, de l'autre l'intellect desséchant. Cette subjectivité souffre d'une incapacité à habiter le temps long, seul ce qui vibre maintenant est réel, une sorte de narcissisme du présent. Mais cette "vie brûlante" est en réalité une vie amputée de sa mémoire, condamnée à la répétition de l'émoi pour se sentir exister.

Néanmoins, cette exaltation de l'immédiat n'est pas sans fragilité, car vivre dans l'intensité suppose une tension permanente, difficilement soutenable dans la durée. Lorsque l'élan faiblit, ce qui inévitable, le monde apparaît soudain terne, vide, ou hostile, ce qui était vécu comme plénitude peut alors se retourner en lassitude, en déception, voire en accusation projetée sur autrui. C'est à ce moment que surgit de manière prévisible la dénonciation de la « tristesse » de la pensée. Mais cette tristesse attribuée à « l'autre », au « penseur », est moins une observation qu'un mécanisme défensif, elle permet de disqualifier ce qui oblige à ralentir, à réfléchir, à supporter le vide que l'intensité seule ne comble plus. La pensée devient l'ennemi commode, responsable de ce que l'on refuse d'affronter, le sentiment d'insipidité ou d'absurdité qui nous hante. Ce sujet confond l'agitation nerveuse, l'excitation, avec la profondeur de l'être, l'intensité, et l'émotion est prise pour de la passion. Plus c'est bruyant, plus c'est « vrai », sans réaliser que le calme n'est pas une absence de vie, mais une vie qui a trouvé son ancrage.

Au demeurant, cet état d'esprit entretient un rapport paradoxal à autrui. Elle le convoque sans cesse, le recherche, mais pour le rejeter, elle l'attaque pour mieux se maintenir. L'autre devient un contre-modèle indispensable, celui grâce auquel on peut dire « je suis vivant parce que je ne suis pas comme lui », une opposition qui doit être constamment réaffirmée afin de se protéger de sa propre instabilité. Par son calme, l'autre devient un « miroir de glace » qui renvoie à l'agité sa propre image déformée, une tranquillité qui dès lors n'apparaît pas comme une vertu, mais comme une provocation silencieuse, qui menace son économie psychique. Il met en crise l'idée selon laquelle la vérité devrait être douloureuse, bruyante, dramatique ou extatique. L'équanimité d'en face a ici un effet corrosif, elle « retire » la scène, déconstruit la réalité, car elle ne renvoie ni excitation ni

opposition frontale. Or ce type de subjectivité se nourrit du contraste, du heurt, du conflit, sans quoi elle perd ses repères, et le calme devient suspect, interprété comme froideur, mépris, distance hautaine, alors qu'il est simplement stabilité. Surgit alors une question troublante: « Et si l'on pouvait exister, être présent, sans se consumer ? », ce qui rendrait la souffrance d'être chronique injustifiée, insensée. Aussi ce calme « impitoyable » est vécu comme une fin de non-recevoir, comme une forme de refus, qui convertit le sentiment d'impuissance en hostilité, en agression. Et s'opère dès lors une urgence : « Je dois te toucher avant que tu ne m'atteignes. », en espérant quelque réaction émotionnelle, voire en l'inventant.

En réalité, ce conflit n'oppose pas la vie à la pensée, mais deux manières d'habiter l'existence, l'une cherche l'épreuve immédiate, l'autre accepte la médiation et la durée. Lorsque la première absolutise son rapport au réel, elle devient incapable de reconnaître que la pensée n'est pas froideur, mais en fait une autre forme de chaleur, une intensité travaillée, tenue, transformée, sublimée. Ainsi, ce type de discours n'exprime pas tant une force qu'une crainte, celle que l'immédiateté ne suffise pas, que la fusion soit impossible, que la distance et la temporalité s'imposent. Et l'agressivité qu'il déploie révèle moins une supériorité vécue, ou prétendue, fragile, qu'une inquiétude profonde face à ce qui pourrait fissurer son mode d'être. Ce sujet ne cherche pas tant la « vérité », que la confirmation de son propre émoi ; dès lors, toute parole qui n'est pas un écho de sa propre brûlure est perçue comme un étouffoir, une insulte à la vie elle-même.

386- La parole fragmentée

On peut remarquer qu'il est aujourd'hui courant de ne pas produire de phrases entières, ni d'idées clairement formulées, mais de lancer des « bribes de mots », et il nous semble intéressant d'analyser ce phénomène.

Sans doute, comme toujours, n'est-ce pas une cause unique, mais un faisceau de raisons qui s'entrelacent, et certaines sont plus profondes qu'il

n’y paraît, car ces « bribes de mots » ne relèvent pas seulement d’un changement de style, mais d’un rapport transformé au langage, au temps, au monde et à soi, d’une autre manière d’être. D’abord, il y a la pression de l’instant, car nous vivons dans un régime de communication accélérée, où répondre vite compte plus que répondre juste. La phrase complète suppose une temporalité longue : penser ce que l’on dit, articuler, assumer un enchaînement, tandis que la « bribe » est compatible avec l’urgence, elle permet d’exister dans le flux sans s’y arrêter. On peut aussi y voir une quête d'anonymat, une peur de l’exposition, car une phrase construite engage son auteur, elle a une syntaxe, une direction, une responsabilité, autant de paramètres qui révèlent la personnalité individuelle. D'ailleurs, dans la bribe, le sujet souvent disparaît, ainsi dit-on : « Pas envie », « Fatigué », « Plus tard », et en supprimant le sujet grammatical, on dilue le sujet existentiel. C'est une stratégie inconsciente de déresponsabilisation, car en évitant de dire « Je », je ne suis pas vraiment celui qui parle. La bribe est le langage d'un moi qui s'évapore, qui refuse de se tenir debout dans sa propre parole. Une phrase est un organisme, elle a un début et une fin, elle forme une unité close, elle a une limite déterminée et une unité. La bribe est une forme ouverte, infinie, inchoative, qui ne s'arrête jamais car elle n'a jamais vraiment commencé. C'est le passage d'une pensée « discrète », concrète, à une pensée liquide ou gazeuse, car on ne conclut plus, on reste « ouvert », ce qui empêche toute réfutation : on ne peut pas contredire une bribe, elle n'affirme rien de complet, elle est inattaquable parce qu'elle est informe. On pourrait presque voir dans cette « asphyxie du logos » un retour à une forme d'oralité primitive, pré-logique. Parler en phrases complètes est en fait une forme d'entraînement délibéré, car les enfants commencent par prononcer des mots isolés et, poussés par leur environnement, apprennent progressivement à former des phrases complètes, et nous suivons ensuite une éducation formelle qui nous oblige à pratiquer une expression élaborée. Mais une fois que les exigences extérieures disparaissent, une fois que cet entraînement ou ce défi délibéré cesse, nous retombons naturellement dans la fragmentation, perdant progressivement l'habitude de construire des phrases complètes et réfléchies, une forme de littératie décadente. Nous pouvons remarquer que ce relâchement formel s'accompagne d'ailleurs d'une érosion des facultés

cognitives : la concentration s'étiole, rendant l'abord d'un texte long et construit presque insurmontable. Privée de la charpente de la phrase, la pensée elle-même se vide, et lorsqu'on questionne ces personnes, le silence ou la répétition, voire l'irritation, l'emportent sur l'argumentation, révélant une incapacité croissante à déployer une réflexion structurée, ne trouvant plus en eux-mêmes le souffle nécessaire pour soutenir une pensée qui dépasse le stade du réflexe ou du slogan.

Ainsi les fragments nous protègent, ils permettent de suggérer sans affirmer, de réagir sans se positionner, et moins on articule, moins on peut être contredit, ainsi la bribe est une formidable stratégie d'esquive. On remarque d'ailleurs, lorsque l'on interpelle à ce sujet ces « fragmentaires », ces « aphoristes amateurs », qu'ils réagissent nerveusement, voire agressivement, visiblement ils se sentent menacés. Ce « style » relève aussi d'une paresse cognitive, une inertie, au sens neutre, non moral du terme, c'est-à-dire une économie de l'effort. Bien que pour certains, le langage fragmenté semble « recherché », il fait par exemple écho au style des maîtres zen qui disent le strict minimum, précisément pour démontrer leur sagesse, ou bien il « imite » de grands stylistes comme Nietzsche ou Faulkner, ce qui a conduit à une libre association entre concision et intelligence : seuls les « primaires » s'expriment clairement et complètement, de façon ennuyeuse, tandis que les « raffinés » maîtrisent l'allusion et le sous-entendu.

Composer une phrase exige un minimum de hiérarchie, de cohérence, de mise en ordre, or beaucoup ont perdu l'habitude de ce travail, remplacé par la juxtaposition de mots-clés, d'émotions ou de signaux identitaires. Au demeurant, cette paresse est tyrannique : on projette des miettes de pensée et on exige que l'autre les assemble, c'est à lui de deviner l'intention, de rétablir les liens logiques, de « boucher les trous ». Ainsi le mondain adore la bribe car elle permet de briller sans risquer l'erreur: lancer au débotté un nom d'auteur, un concept à la mode, un adjectif choc, permet de signaler qu'on appartient au "bon milieu" sans avoir à démontrer qu'on a compris, sans rendre le moindrement compte d'un quelconque contenu, ce qui fonctionne comme un mot de passe, comme un badge identitaire. C'est une réduction du langage à sa fonction de signalement

social, on ne cherche pas à dire le réel, mais à dire qu'on est "là", et du bon côté.
Mais plus profondément, il nous semble percevoir une crise de confiance dans le langage, car beaucoup ne croient plus que les mots puissent réellement dire quelque chose de vrai ou de stable, plus rien n'est substantiel, à part nos émotions. On lance alors des « débris lexicaux » tout comme on jette des cailloux dans l'eau, simplement pour s'exprimer, pour produire un effet, non pour construire un sens, aussi la bribe s'avère-t-elle largement suffisante, mais elle est expressive plutôt que signifiante. On peut désigner cette tendance à vouloir communiquer avec le minimum de dépenses intellectuelles comme une « économie du moindre sens ». D'ailleurs, l'expression fragmentée s'aligne bien avec l'éthique culturelle actuelle qui privilégie les sentiments, car ces « ébauches » véhiculent naturellement une intensité émotionnelle plus forte que les phrases pleinement articulées. Le langage structuré et logique tend à diluer la concentration émotionnelle, tandis que les fragments bruts semblent plus immédiats et viscéraux.

On peut également rattacher cette tendance à un déplacement culturel plus large dans le statut même du sens, visible par exemple dans l'art contemporain, où un simple objet peut devenir « œuvre » par la seule vertu de son contexte, comme dans le geste duchampien, où l'urinoir devient art non par sa forme ou ses qualités intrinsèques, mais uniquement par son déplacement dans un cadre institutionnel et interprétatif. Le sens n'est alors plus produit de manière interne par la forme, mais de manière externe par la situation. De la même manière, la parole fragmentaire ne porte plus son sens en elle-même, elle s'appuie sur le contexte, l'implicite, des codes partagés ou le travail interprétatif d'autrui, ce qui est présenté comme une forme d'autonomie. La syntaxe, autrefois vécue comme une structure générative, est alors perçue comme une forme de tyrannie, comme ce qui contraint l'interprétation et ferme l'espace ouvert des significations possibles. La phrase complète est ressentie comme suffocante parce qu'elle détermine trop, parce qu'elle impose des relations, des hiérarchies et des conclusions, alors que l'indétermination apparaît, par contraste, comme une liberté. Mais cette liberté est ambiguë, car en refusant l'élaboration, on refuse aussi de produire soi-même du sens, en le déléguant à l'auditeur ou

à la situation. L'élaboration est ainsi de plus en plus vécue comme une forme de violence symbolique, comme un exercice de pouvoir qui force l'articulation là où l'on préférerait la fluidité. Or traverser l'élaboration exige précisément une force : la capacité d'endurer la contrainte, d'accepter la détermination et d'assumer les risques qu'implique le fait de dire quelque chose jusqu'au bout. Ce qui est rejeté, sous couvert d'ouverture, ce n'est pas l'autorité comme domination, mais l'autorité comme responsabilité.

Enfin, il y a une habituation technique, car les SMS, messageries ou réseaux sociaux ont formaté un langage de l'ellipse. Néanmoins la technique ne fait qu'épouser une tendance déjà présente : le refus de la durée, de la complexité, de l'effort d'articulation. De même, nos modes d'expression sont devenus de plus en plus multimodaux, les images et les vidéos remplaçant désormais massivement le texte écrit. Par exemple, l'utilisation d'émojis ou de symboles s'est largement répandue, ce qui non seulement encourage une articulation verbale fragmentée, mais diminue également l'appréciation esthétique et la sensibilité des lecteurs à l'égard du langage lui-même.
On peut ainsi identifier une perte de la perception stylistique du langage, au sens fort, non pas le goût du joli, mais le sens de la forme juste. De manière plus soutenue, la phrase n'est pas seulement un véhicule d'information, elle est une composition, avec un rythme, une tension, une articulation, une chute, etc. Or lorsque le langage est réduit à des bribes, on renonce à cette exigence formelle, on ne cherche plus une forme qui tienne, mais un effet immédiat. Cette perte est liée à la disparition de la patience esthétique, car apprécier une phrase suppose de l'habiter, d'en suivre patiemment le mouvement, d'accepter un léger retard entre l'impulsion et l'expression. Dans une culture de l'instant, ce délai est vécu comme superflu, voire suspect, de par son manque de spontanéité; on préfère l'impact à la tenue, le signal à la structure. C'est une dévalorisation de l'effort formel : travailler une phrase, c'est accepter que le fond ne se donne pas sans forme, que la pensée exige une mise en scène. Or beaucoup vivent cela comme une affectation inutile, une coquetterie intellectuelle, un effort superflu, voire superficiel, ennuyeux bien sûr, alors qu'il s'agit d'une discipline, d'un travail sur sa pensée et sur soi-même, et dès lors on confond

simplicité et négligence. Plus profondément encore, cela manifeste une esthésie affaiblie, une moindre sensibilité aux nuances, aux transitions, aux tensions internes, une réduction de la capacité à percevoir, discriminer et apprécier les formes et les modifications. Ceci dit, ironiquement, on peut aussi identifier une « esthétique du débris », qui est en fait une haine de la clarté, une complaisance. Dans une culture qui suspecte la rhétorique d'être mensongère, le fragment est perçu comme plus "authentique", car plus "brut". On confond élaboration et artifice, ainsi plus c'est mal dit, voire plus vulgaire, plus c'est sincère.

Au fond, parler par bribes, c'est vouloir être entendu sans être engagé. Ce n'est pas nécessairement de l'incompétence ou de l'ignorance, c'est plutôt une stratégie, inconsciente, une manière de rester à la surface, là où rien ne lie, rien ne contraint, rien ne risque vraiment. Et osons le dire sans détour, le rejet de la phrase est un rejet de la pensée elle-même. La forme belle et rigoureuse dérange parce qu'elle impose une cohérence, une responsabilité, une exposition, car étrangement, la « laideur » du fragment protège, elle engendre une forme d'indifférence, et elle permet de se désengager, comme nous l'avons mentionné. Ainsi, cette prolifération des bribes n'est pas seulement un symptôme cognitif ou technique, c'est aussi un appauvrissement spirituel, une perte du goût pour la forme qui tient, qui dure, qui oblige, et c'est une certaine idée de la pensée elle-même qui s'érode.La bribe est la monnaie de singe d'une communication qui ne veut plus rien coûter ; elle simule l'échange tout en refusant la rencontre, car pour rencontrer l'autre, il faut d'abord accepter de se loger dans une phrase qui nous expose. On peut nommer cela un « délitement » du monde par le langage, car la phrase est un pont, tandis que la bribe est un débris.

387- Le mythe amoureux

En général, de manière plus ou moins avouée, plus ou moins consciente, nous voulons tous être aimés, mais rarement sait-on ce que cela signifie réellement. Or, si on les interroge, la plupart des individus concernés vous

expliqueront qu'il ne s'agit pas d'être aimé n'importe comment, ni pour n'importe quoi. Être aimé pour son argent, son statut, son pouvoir ou son utilité nous paraît suspect, réducteur, presque insultant. Nous ne voulons pas être utilisé ou instrumentalisé, nous affirmons vouloir être aimé pour « nous-mêmes », pour ce que nous sommes en propre. Mais que recouvre exactement ce « nous-mêmes » lorsque l'on cesse de le prendre comme une évidence mystérieuse et rassurante ?

Ainsi, lorsqu'on examine cette sincère revendication de plus près, elle se fissure. Car ce que nous appelons « être aimé pour ce que nous sommes » correspond en réalité à des attentes très précises de la part de l'autre : être rassuré, reconnu, sécurisé, consolé, désiré, validé, encouragé, même admiré, etc.. Être aimé, c'est souvent être confirmé dans ses fragilités, ses manques, ses peurs, c'est une forme de compensation existentielle, un amour qui nous permet de combler un manque. Autrement dit, l'amour que nous réclamons est rarement désintéressé, il est fonctionnel, il doit apaiser, réparer, compenser, cajoler. Nous voulons sans l'avouer un amour qui principalement soutient notre existence telle qu'elle est, non un amour qui la mette en crise, tout au moins de manière volontaire. Même si en réalité, au fil du temps, une certaine mise en péril ne saurait être évitée. Schopenhauer radicalise ce « réalisme » amoureux en affirmant que l'amour n'est rien d'autre qu'un désir de reproduction, une ruse de l'espèce qui se déguise en passion individuelle. Sa thèse choque, on peut la considérer cynique, mais elle a le mérite de dissiper certaines illusions : l'amour n'est pas ce sanctuaire pur et idéal que nous aimons imaginer. Il est traversé par des intérêts biologiques, psychiques, sociaux, souvent inconscients, car pour s'en apercevoir, il faudrait se connaître soi-même, une tâche quasi impossible, notre part obscure est bien trop menaçante, effrayante ou répugnante. Et pourtant, malgré ce désenchantement qui rôde en permanence, qui se révèle périodiquement au grand jour, qui se manifeste au fil des déceptions, nombreux sont ceux qui continuent d'aspirer à ce qu'ils appellent un amour inconditionnel, un amour « pour eux mêmes », affranchi de toute attente, de tout calcul, de toute dimension « pratique ».

Ainsi, lorsqu'on y réfléchit, cette idée d'amour « parfait » résiste mal à l'épreuve du réel, car dès que l'on gratte, des conditions apparaissent, toujours ; on attend fidélité, attention, reconnaissance, désir, présence, toutes sortes d'exigences considérées non négociables, à chacun les siennes. Et si un amour sans conditions est invoqué comme un idéal, il est vécu comme une contradiction, comme une impossibilité. Car aimer sans condition supposerait d'aimer aussi ce qui nous déplaît, ce qui nous inquiète, ce qui nous prive de confort et de réconfort. Néanmoins, le problème n'est pas tant l'existence de ces « besoins », qui appartiennent au cœur vulnérable et humain de l'amour, que la tendance à les absolutiser. Lorsqu'ils deviennent le fondement premier du lien, ils alourdissent l'amour et le referment sur lui-même, mais lorsqu'ils sont reconnus sans qu'on s'y abandonne, ils peuvent rester de simples moments de chaleur et de résonance, plutôt que des conditions d'attachement. L'amour vacille non pas à cause de la vulnérabilité, mais à cause du refus de la dépasser, car la vulnérabilité ne doit pas être la justification de notre impuissance, mais un défi, l'exigence de s'exposer sans faire de cette exposition une revendication ou une dépendance.

Alors que reste-t-il de l'amour désintéressé ? Que reste-t-il des décombres de cette déconstruction? La tâche est difficile. Peut-être non pas une absence de conditions, mais une acceptation de celles-ci, ou tout au moins une conscience minimale. Un amour qui ne se raconte plus comme une romance, un mythe, une fable, mais une histoire qui assume ses limites. Un amour qui ne promet pas l'absolu, mais qui accepte d'être travaillé, discuté, mis en tension. Non pas un amour qui nous protège de la vérité, mais un amour qui supporte qu'elle traverse la relation, qui tolère ainsi la fracture de l'être.

L'amour n'est peut-être pas cette fusion rêvée où tout serait offert gratuitement, il est plutôt une négociation fragile entre désir, besoin, reconnaissance et authenticité. Ce qui en reste, quand les illusions tombent, ne serait pas rien, peut-être un amour moins grandiose, mais plus substantiel, plus solide. Un amour qui ne prétend pas être inconditionnel, mais qui accepte de se penser, et donc de ne plus se mentir. On peut esquisser une autre figure de l'amour, plus exigeante et moins consolatrice,

non plus l’amour comme refuge, mais comme le rapport dynamique entre des êtres qui s’accomplissent mutuellement à travers un défi permanent. L'amour peut alors être compris comme le point de rencontre entre le fini et l'infini, ni une abstraction purement idéale, ni un acte absolu de sacrifice de soi, tout comme il n'est pas simplement un échange régi par des conditions pratiques. L'amour naît dans une existence finie, entre des individus concrets, des corps fragiles, un temps limité, des besoins et des manques, mais il tend toujours vers un horizon infini : la capacité à transcender le moi, l'utilité et l'immédiateté du présent. Il reconnaît les limites humaines sans en les ériger en mesure ultime, il se déploie dans l'imperfection tout en restant ouvert à un sens qui la dépasse. Aimer, dans cette perspective, ce n’est pas seulement accueillir l’autre tel qu’il est, mais le confronter à ce qu’il peut devenir, et accepter d’être soi-même mis en question. Un tel amour ne cherche pas la paix à tout prix, il accepte la tension comme condition de croissance. Mais cette exigence n’est possible que dans l’horizon d’un idéal, explicite ou implicite, qui dépasse les deux individus : une idée de la vérité, de la justice, de la beauté, de la dignité ou de l’accomplissement humain. Sans cet idéal commun, l’amour retombe vite dans la gestion des besoins et la protection des fragilités. Ce n’est donc pas l’absence de conditions qui fonde la profondeur de l’amour, mais le niveau d’exigence qu’il accepte de soutenir. Mais on doit ajouter que la condition décisive d’un tel amour est la capacité de distance et d’abandon. Distance à soi, afin de ne pas confondre l’autre avec la satisfaction de ses propres manques. Distance à l’autre, pour ne pas l’enfermer dans une fonction, une attente ou une image idéalisée. Distance à nos exigences implicites, à ces attentes que nous jugeons « naturelles » mais qui sont souvent des formes déguisées de possession. Une distance qui ne découle pas de la crainte, de la réticence à exposer sa fragilité ou de l'angoisse face à l'engagement, mais de la capacité à contenir le désir sans le transformer en possession, et de la confiance, car renoncer au contrôle n’implique pas un abandon. Car aimer l’autre, c’est consentir à son altérité radicale, accepter qu’il nous échappe, qu’il ne coïncide jamais entièrement avec nos attentes, nos récits intérieurs ou nos projections affectives. Et enfin une distance à l’amour lui-même, une capacité de ne pas absolutiser le sentiment, ne pas l’ériger en valeur sacrée qui justifierait tout, mais

accepter qu'il soit fragile, intermittent, parfois décevant. Une distance qui empêche l'amour de devenir une idole devant laquelle tout devrait se taire, et permet de le vivre non comme une promesse d'absolu, mais comme une pratique exigeante, toujours à reprendre. Cette distance n'est pas froideur, ni retrait affectif, elle est ce qui rend l'amour respirable. Sans elle, l'amour se transforme en dépendance, en revendication ou en chantage affectif. Aimer suppose alors de savoir laisser l'autre exister, et de savoir renoncer à ce que l'on croyait indispensable, afin que la relation ne soit pas un échange de manques, mais un lieu de réalisation réciproque. Nous devons nous rappeler que l'amour n'est qu'un pont, pas une destination.

388- La parole risquée

À la suite de certains de nos textes, une critique nous a été adressée, formulée de manière presque sentencieuse, voire violente : « Il ferait mieux de se taire que d'entrer dans l'arène où les mots sont des armes publiques qui se retournent à tout moment contre lui à son insu. » Or il nous semble que cette remarque mérite d'être examinée, car elle révèle une conception très particulière, et très répandue, de la parole et de la pensée.
La critique suppose d'abord que les mots appartiennent à celui qui les prononce, qu'ils engagent son image, son statut, sa sécurité symbolique, et parler serait ainsi prendre un risque personnel, s'exposer à une perte de contrôle, à une possible disqualification. Dans ce cadre, le silence apparaît comme une stratégie de protection, presque comme une sagesse, une recommandation au demeurant très prisée, l'expression d'une prudence craintive. On peut y voir en réalité une forme d'orgueil, le « moi » y devient le souci principal, et cette prétendue sagesse est en fait une expression de narcissisme, ancré dans la fragilité d'une identité qui ne supporte pas d'être exposée. Or cette logique est profondément étrangère à la pratique philosophique, et plus spécifiquement à l'exercice socratique. Dans cette démarche, l'idée même que les mots puissent « se retourner contre celui qui parle » n'a guère de sens, car un tel « danger » présuppose une

identification au discours, une possession des thèses, un attachement à ce qui est dit, un souci de réputation. Or, dans cet état d'esprit, on ne parle jamais pour défendre une position, encore moins pour préserver une image, on parle pour mettre à l'épreuve des idées, celles d'autrui et les siennes. Dès lors, ce qui est exposé, ce n'est pas une « personne », mais une hypothèse, ce qui est en jeu, ce n'est pas une réputation, mais la vérité, aussi insaisissable soit-elle. Dans une telle perspective, être contredit, déstabilisé, pris en défaut n'est ni une menace, ni un échec, c'est au contraire le cœur même de l'exercice, ce qui peut se nommer une « mise en abyme de l'être », c'est-à-dire l'expérience par laquelle le sujet se découvre traversé, fissuré et transformé par ce qui le dépasse. De fait, cette fracture du sujet n'est pas une blessure, mais une ouverture. Ainsi, toute « déconvenue » n'est que momentanée, affective, superficielle, elle ne touche pas l'essentiel, précisément parce que l'essentiel n'est pas le moi. Et faire tomber une illusion, même la sienne, exposer les points aveugles et les contradictions d'un discours, n'est pas une défaite, mais une jubilation spirituelle, et un accomplissement.

Par conséquent, inviter au silence sous prétexte que la parole serait dangereuse revient à projeter sur la philosophie une logique mondaine, stratégique, défensive, c'est concevoir le langage comme une arme sociale, et la pensée comme un risque à gérer tant bien que mal. Or la philosophie commence précisément là où l'on accepte que la parole ne serve plus à se protéger, mais à s'exposer à ce qui la dépasse. Ainsi, le véritable danger n'est pas que les mots se retournent contre celui qui parle, mais que l'on renonce à parler par peur de ce retournement. Car se taire pour préserver son intégrité, c'est déjà avoir fait de sa petite personne le souci principal, la mesure ultime des choses. À l'inverse, entrer dans l'arène sans chercher à s'y défendre, sans rien vouloir sauver de soi, c'est sans doute la seule manière de rester fidèle à l'exigence philosophique : ne rien posséder, ne rien garantir, ne rien redouter, et laisser l'esprit de vérité faire son travail, y compris contre nous-même, si l'on peut parler ainsi. « Tout ce que vous direz pourra être retenu contre vous », dit la formule, on oublie simplement de préciser que ce sera au profit de la vérité.

389- Certitude et confiance

Une critique que nous recevons régulièrement est celle qui nous accuse d'avoir des certitudes inébranlables, des croyances, bref, d'être dogmatique. Nous nous sommes demandés comment certains lecteurs arrivaient à une telle conclusion, qui nous semble aux antipodes de notre fonctionnement, comme nous le voyons dans notre histoire personnelle et au quotidien. Bien qu'en général, lorsque sollicités, ces « dénonciateurs » ne peuvent pas vraiment étayer leurs propos et spécifier les certitudes en question. Nous nous sommes alors aperçu que ce jugement reposait en fait sur une confusion importante entre deux concepts, « certitude » et « confiance », qui certes, ont un air de famille, mais étrangement, sont deux attitudes assez opposées.

La certitude est rigide, défensive, elle a besoin de se protéger parce qu'elle craint d'être ébranlée, elle se referme sur elle-même parce qu'elle s'identifie à ce qu'elle affirme, toute remise en question est vécue comme une menace personnelle. Elle cherche donc des garanties, des positions stables, des protections symboliques, afin d'assurer ses arrières. La confiance, au contraire, n'a rien à défendre, elle est fluide, elle autorise la clarté, la révision, l'écoute, la contradiction, elle repose sur une non-identification au discours, ce qui est dit peut sans problème être corrigé, déplacé ou abandonné sans que le sujet s'effondre, car il ne se confond pas avec ses énoncés. Celui qui est confiant n'a pas besoin de croire, ni de s'arc-bouter sur une identité ou une position, il peut parler sans précaution stratégique précisément parce qu'il accepte de se tromper, « d'avoir tort », non pas parce qu'il serait courageux, mais parce que ces « déconvenues » ne l'affectent pas vraiment. La confiance n'est pas inquiète, elle n'a pas besoin d'être sûre avant de s'exprimer, car elle ne repose pas sur une garantie préalable d'adéquation. Elle est de nature performative, en ce sens qu'elle ose dire, avancer, exposer, s'exprimer sans arrière-pensée, puis elle observe ce qui se produit. Ainsi la parole crée la réalité de l'échange au moment où elle est prononcée, plutôt que de simplement décrire une idée préexistante qu'il s'agit dès lors de « protéger ». Elle accepte que la vérité se construise dans l'épreuve même de la parole, dans les réactions qu'elle

suscite, les résistances qu'elle rencontre, les objections qu'elle attire. Là où la certitude attend des assurances avant de parler, la confiance parle pour voir, et tire ensuite des conséquences à partir de ce qui advient. Or la philosophie est liée à la confiance parce qu'elle s'appuie sur la raison, c'est-à-dire sur une faculté autonome, partageable, et indépendante des circonstances particulières, une puissance d'être qui ne garantit guère le confort ou la certitude, mais qui offre un point d'appui stable : la capacité de comprendre, d'examiner, de corriger et de reprendre. Simultanément, la confiance en la raison apporte la confiance en soi et la confiance dans le monde, dans la conviction que le sens peut être recherché, testé et affiné par l'engagement plutôt que garanti à l'avance. En rendant le monde intelligible, la raison le rend digne de confiance, et cette intelligibilité accorde à l'âme une forme de paix. Par conséquent, cette dimension critique et créative donne confiance à l'être humain, non parce qu'elle le protège de l'erreur, mais parce qu'elle lui permet de traverser l'erreur sans se perdre. C'est pourquoi la « faute » ne l'inquiète pas, elle n'est pas un échec, voire elle n'existe pas, elle est uniquement un moment du processus de vérité lui-même, comme le souligne Hegel : le faux n'est pas l'opposé stérile ou honteux du vrai, il en est une étape nécessaire, en quelque sorte un révélateur d'être, un outil de travail plutôt qu'une faute morale.. De plus, la philosophie, au sens réel, n'est pas un savoir, elle ne vise pas l'accumulation de connaissances particulières à préserver jalousement, mais l'exercice d'une capacité, d'un savoir-faire du penser, capable de se corriger, de se reprendre et de se transformer sans se sentir menacé, car on ne fait jamais « qu'essayer » des idées. Toute proposition n'est jamais qu'une hypothèse de travail, une étape provisoire et nécessaire pour faire avancer la réflexion.

Dès lors, interpréter cette confiance comme une « armure » revient à projeter sur la parole philosophique une logique affective de protection qui n'est pas la sienne. Une telle critique suppose que toute parole doit engager le moi, l'image, la vulnérabilité subjective, et que ne pas engager ses affects équivaut à se mettre hors d'atteinte. Or cette supposition est déjà une position philosophique implicite, qui absolutise l'expérience « vécue » comme critère ultime de vérité, l'affect au détriment de la raison. Dire que le moi n'est pas en jeu ne signifie pas que l'expérience humaine serait niée

ou méprisée, mais simplement qu'elle n'est pas le tribunal de l'authenticité, l'aune du réel. Et en effet, la philosophie ne consiste pas à se raconter, mais à se désidentifier de ce que l'on dit afin de pouvoir le mettre réellement à l'épreuve, un déplacement qui n'est pas une protection symbolique, mais une exposition plus radicale : celle où rien, pas même le vécu, n'est sacralisé.

Cette critique confond également incarnation et affectivité, or incarner une pensée ne signifie pas la ressentir intensément, mais l'assumer jusque dans ses conséquences, y compris lorsqu'elle dérange, isole ou ne procure aucune excitation particulière. Incarner, c'est établir une cohérence entre l'acte de parole et la vie, plutôt qu'une simple "vibration" émotionnelle. Exiger que la pensée passe par une vulnérabilité douloureuse et visible, c'est en fait lui imposer une condition morale et relationnelle qui la subordonne à l'approbation affective d'autrui, à une sorte de partage émotionnel. De surcroît, parler de « surplomb » au sens négatif là où il y a simplement un refus de la fusion est révélateur d'une certaine sensibilité. Car ce qui est vécu comme « hauteur », comme un rejet arrogant et blessant, n'est en fait qu'une simple distance, nécessaire et salutaire afin de préserver l'espace de la pensée, d'éviter l'enlisement affectif, et permettre à la vérité d'apparaître sans être immédiatement confondue avec le besoin de reconnaissance ou de consolation. Le désir de certitude, lui, n'est pas une exigence de vérité, mais cette demande adressée à l'autre : « Promets-moi que tout ira bien », une promesse à la fois illusoire et absurde, que ni la pensée ni la vie ne peuvent garantir, qui néanmoins témoigne de la détresse humaine ordinaire. Ce qui est dénoncé comme abstraction désengagée et lointaine reflète uniquement le refus de confondre vérité et confort ou compensation, une absence de complaisance, avec soi-même et autrui. Dès lors, la fidélité à la démarche philosophique n'est pas une « armure », elle est une exigence, et cette exigence n'offre aucune sécurité, sinon celle, paradoxale, de pouvoir tout perdre, y compris ses propres évidences.

Il faut ajouter un dernier élément à cette confusion, car un discours rationnellement structuré, cohérent, qui se tient sans se contredire, peut susciter une inquiétude particulière chez ceux qui ne sont pas habitués à interroger, problématiser ou déplacer les énoncés. Faute de pouvoir y

entrer par la question ou la critique, ils le perçoivent comme un bloc fermé, un ensemble monolithique, et donc comme un dogme, car ce qui est vécu est inconsciemment comme une « leçon » humiliante, ce qui n'est souvent qu'une pensée qui se tient, sans s'excuser d'exister. Dès lors, l'accusation de dogmatisme fonctionne comme une défense : elle permet d'éviter de reconnaître soit une difficulté à questionner, soit, plus simplement, le fait que ce qui est énoncé résiste parce que « juste », ne serait-ce que provisoirement, surtout lorsque le contenu nous prend au dépourvu. Autrement dit, ce que la critique appelle « certitude » est en réalité une confiance suffisante pour ne pas transformer la pensée en aveu, la parole en quête de confirmation, et la vérité en une expérience émotionnelle. Ainsi cette critique n'est pas personnelle, mais philosophique, elle porte sur la définition même de ce qu'est penser, ce que la pensée doit risquer, ce qu'elle implique, ce qu'elle doit exposer, son fonctionnement et sa fonction, son rapport à nous-mêmes et au réel, plutôt que de céder à notre besoin de réconfort ou de reconnaissance.

390- Tuer les immortels

Un lecteur écrit en guise d'objection à mes références philosophiques : « Le monde de Kant , Sartre, Bouddha, Socrate n'existe pas, contrairement au mien ou au vôtre. », une déclaration qui nous semble assez symptomatique d'une époque. De même, certaines personnes ne feront pas explicitement une telle déclaration, mais cela est implicite dans leur façon de penser, dans leur schéma mental.

Une telle affirmation n'est pas une simple opinion anodine, mais un geste philosophique lourd de conséquences, une vision assez réductrice de l'existence, nous semble-t-il. Car ce que l'on nie ici, ce n'est pas seulement la permanence de figures historiques, mais la réalité même des espaces de pensée qu'elles ont ouverts, travaillés et transmis. Or un monde n'est pas seulement un ensemble d'objets matériels immédiatement présents, c'est

aussi un horizon de sens, une manière d'habiter l'existence, de poser des questions, de distinguer le vrai du faux, le juste de l'injuste, le digne de l'indigne. Cette phrase se présente néanmoins comme une sagesse, elle s'enrobe des accents flatteurs du « ici et maintenant », de l'authenticité vécue, de la profondeur supposée de l'instant. Elle épouse parfaitement l'air du temps, cette valorisation du présent immédiat érigé en absolu, comme si toute référence au passé ou à la pensée exigeante était une fuite hors du réel, mais cette posture, sous ses dehors de lucidité tranquille, relève surtout d'une complaisance contemporaine : elle confond présence et étroitesse, intensité et appauvrissement, simplicité et renoncement. Car dire que ces êtres du passé n'existent plus, c'est réduire l'existence à l'immédiat, au vécu brut, à la sphère limitée de ce qui nous arrive ici et maintenant, c'est confondre existence et présence physique, réalité et actualité. Une telle réduction revient à tuer les morts une seconde fois, non par oubli, mais par décret, car ce qui n'est plus là corporellement serait déclaré sans effet, sans valeur, sans réalité, une forme de cruauté intellectuelle discrète, mais efficace, une négation de l'éternité des êtres. Et en supprimant ces figures imposantes, on se libère d'un poids, celui de la noblesse d'âme, des exigences spirituelles et intellectuelles, des idéaux qui dérangent, voire de la transcendance. Si Kant n'existe pas, plus besoin de se confronter à l'injonction morale, de structurer la pensée. Si Socrate n'existe pas, plus besoin de répondre de ce que l'on dit, d'apprendre à devenir ignorant. Si Bouddha n'existe pas, plus besoin d'interroger l'attachement et l'illusion, de déconstruire la réalité du sujet. Si Sartre n'existe pas, plus besoin d'assumer la responsabilité de sa liberté, d'identifier la mauvaise foi. Cette négation, ou cette éradication, est une bonne manière de se débarrasser de ceux qui nous « encombrent », qui nous aide à justifier la banalité ambiante : « moi, ma famille, mes amis, et un bon repas, cela suffit bien ». Peut-être, sans doute. Mais est-ce là un horizon, ou simplement un confort ? Est-ce un monde, ou un repli ? Et surtout, est-ce une telle vision que l'on souhaite transmettre aux futures générations, l'idée qu'il n'y a rien de plus grand que soi, rien de plus vaste que son cercle immédiat, rien de plus exigeant que son bien-être personnel ? Cela ressemble fort à *1984*, au *Meilleur des mondes*, ou autres dystopies. Ou bien, sous une forme plus douce et conviviale, cela nous rappelle

différentes périodes de l'histoire où l'on a tenté d'établir « l'homme nouveau », en effaçant les traces du passé, considéré désuet, vicié ou factice. La révolution culturelle chinoise, où il fallait se débarrasser des « vieilles idées », le régime Nazi et l'autodafé des livres, le système soviétique où le passé fut discrédité comme obscurantiste, et sous une forme plus douce le « présentisme » technologique contemporain, où l'histoire est considérée comme inutile, dépassée, toxique, ou encombrante, car tout doit être neuf, instantané, optimisé, actuel. Ainsi la culture devient un flux sans mémoire, l'homme "nouveau" un individu adaptable, sans profondeur historique, un effacement qui n'est pas imposé par la force, mais par l'indifférence. Chaque fois que l'on prétend libérer l'homme en le coupant de son passé, on ne produit pas un être plus conscient, mais un individu plus fragile, plus superficiel, plus manipulable, privé de repères pour penser et résister, aussi « sincère » soit-il, un faux sentiment de liberté. Cette logique de « l'oubli »débouche naturellement sur une pensée démagogique, où la simple présence fait office de critère de vérité, « Nous sommes là » devient l'argument ultime, comme si l'existence factuelle suffisait à fonder le sens, le juste et le vrai. Les absents ont toujours tort, non parce qu'ils se trompent, mais parce qu'ils ne sont plus là pour peser. Ce vitalisme égocentrique érige le vécu immédiat en autorité, confond l'intensité avec la légitimité, le nombre avec la raison; la pensée n'a plus à se structurer ni à se justifier, elle s'auto-valide dans l'entre-soi du présent, tout ce qui excède le cercle des « vivants » est disqualifié comme abstrait, irréel ou inutile.

Les grands penseurs ne sont pas des reliques d'un autre âge, des pièces de musée, mais des fractures dans le temps, leur réalité persiste chaque fois que quelqu'un pense contre l'évidence, refuse la médiocrité satisfaite, ose interroger ce qui va de soi. Les nier, ce n'est pas affirmer son autonomie, c'est s'enfermer dans un présent sans mémoire et sans avenir, une vision plate privée de perspective, et un monde ainsi tronqué n'est pas plus réel, il est simplement plus pauvre. En tuant les immortels, on ne libère pas la pensée, on l'abaisse au rang d'une évidence brute, confortable, mais socialement et intellectuellement stérile.

391 – Jouer et tricher

Au fil de mes pérégrinations, à travers mes rencontres avec diverses cultures, j'ai constaté qu'il existe des conceptions très différentes du rapport entre jouer et tricher. Dans certains contextes, tricher fait partie du jeu, cela devient même parfois un véritable système. Certes, jouer et tricher sont souvent rapprochés, soit pour les opposer, soit pour les associer, pour moraliser le jeu ou esthétiser la tricherie, néanmoins, les deux n'impliquent pas le même rapport aux règles, ni le même rapport à la vérité, avec d'inévitables conséquences intellectuelles et existentielles.
Jouer présuppose l'acceptation d'un cadre déterminé, et les règles qui en découlent ne constituent pas un obstacle au jeu, elles en sont la condition même, car sans elles, il n'y a ni tension, ni surprise, ni forme. Le joueur sait que le jeu est arbitraire, mais il accepte cet arbitraire pour que quelque chose de substantiel puisse advenir. Il existe une dimension esthétique dans cette contrainte, puisque le plaisir naît de limites librement assumées.
Tricher, en revanche, ne consiste pas tant à jouer autrement qu'à vouloir obtenir un avantage sans accepter pleinement les conditions du jeu. Le tricheur, qu'il l'admette ou non, subordonne le cadre commun à ses propres fins, même si la tricherie elle-même l'amuse. Ainsi, lorsqu'il prétend « jouer » avec le contexte, par exemple en trompant l'arbitre, il déplace les règles afin d'échapper aux contraintes imposées aux autres participants. Il ne s'agit pas simplement d'un jeu dans le jeu, comme il pourrait le prétendre, mais d'un autre jeu pratiqué aux dépens du premier, sous couvert d'habileté ou d'ingéniosité, une manière de prouver que l'on est le plus malin.

On pourrait objecter que tricher peut devenir un jeu en soi, procurant du plaisir par la tromperie, l'ingéniosité, le risque ou la possibilité de se faire prendre, indépendamment de tout désir de gagner. C'est certainement possible. Mais un tel jeu demeure parasitaire du jeu initial : il dépend du fait que les autres participants respectent des règles que le tricheur enfreint secrètement. Le tricheur joue peut-être, en effet, mais il ne joue plus au même jeu que les autres, puisque son plaisir repose sur une asymétrie qui ne pourrait être ouvertement partagée sans transformer la nature de l'activité. La tricherie peut donc posséder une dimension ludique sans

appartenir au jeu commun, et ce qui se présente comme une inventivité supérieure peut simplement constituer l'invention d'un jeu privé aux dépens de ceux qui continuent à jouer au jeu initial.
Le point commun entre jouer et tricher n'en est pas moins réel, puisque tous deux reconnaissent implicitement la règle : on ne triche que là où existe une règle, mais la différence est décisive. Le joueur se mesure à la règle, tandis que le tricheur subordonne celle-ci à ses propres fins. L'un joue avec les limites du possible, l'autre recourt à la ruse pour contourner ces limites. L'un recherche un résultat à travers les contraintes du jeu, l'autre recherche un avantage en leur échappant.

On pourrait objecter que la plupart des joueurs cherchent avant tout à gagner plutôt qu'à jouer pour le seul plaisir de jouer. C'est sans doute vrai, mais cela ne remet pas en cause la distinction. Le désir de gagner ne s'oppose pas à l'esprit du jeu, il peut même en constituer le moteur. Un joueur peut vouloir désespérément gagner, éprouver douloureusement la défaite, et néanmoins refuser de tricher. En effet, c'est précisément l'importance accordée à la victoire qui donne tout son sens à l'acceptation de la défaite. La question décisive n'est pas de savoir si l'on veut gagner, mais ce que l'on est prêt à sacrifier pour gagner. Le joueur recherche la victoire dans le respect des contraintes qui lui donnent son sens, tandis que le tricheur est prêt à compromettre ces contraintes pour obtenir le résultat désiré. Ainsi, l'opposition ne se situe pas entre ambition compétitive et plaisir désintéressé, mais entre deux rapports à la compétition elle-même, puisque le tricheur veut bénéficier des avantages de la victoire sans accepter pleinement les conditions qui la rendent légitime.

C'est pourquoi la tricherie s'accompagne souvent d'un discours relativiste sur la vérité et l'absolu, selon lequel rien ne serait stable, toute vérité serait locale, subjective, provisoire, et tout deviendrait négociable. Mais ce relativisme relève moins d'une position philosophique que d'une justification pratique : il sert à légitimer le rejet de la contrainte. On nie l'« absolu », non pas nécessairement par lucidité, mais pour éviter d'avoir à répondre de ses propres actes. Le joueur n'a nul besoin de nier l'absolu, il sait que le cadre est arbitrairement construit, mais il le respecte pour voir ce qui peut émerger en son sein. Il ne prétend pas que toutes les vérités se

valent, mais accepte de suspendre la vérité ultime afin qu'une vérité locale, exigeante et partagée puisse exister. Le tricheur, au contraire, peut utiliser l'arbitraire du cadre comme prétexte pour dissoudre les distinctions mêmes qui rendent le jeu possible. Ce qui est relatif dans son origine est traité comme s'il était, pour cette raison, facultatif dans son application.

Il existe une différence fondamentale entre jouer avec l'illusion et s'en faire une protection. Le joueur sait que son château de sable est fragile et construit néanmoins ; le tricheur, lui, prétend, ou finit par croire qu'il tiendra toujours, car il croit tenir les cartes en main et contrôler la situation. Le paradoxe est que cette illusion censée le protéger le rend plus vulnérable : en niant la fragilité de ce sur quoi il s'appuie, il se condamne à être surpris, voire détruit, par son effondrement. Le joueur peut s'investir passionnément dans une activité tout en reconnaissant ses limites et sa possible conclusion, le tricheur cherche à échapper aux conséquences de ces limites tout en continuant à bénéficier de la reconnaissance attachée à leur respect. C'est ici que la tricherie perd sa légitimité esthétique au sein du jeu commun, même si l'acte de tricher peut posséder une esthétique propre. Son ingéniosité s'exerce aux dépens d'un cadre que les autres continuent à honorer. Jouer est une manière d'habiter le temps, tricher est souvent une manière de vouloir le dominer. Le premier accepte l'incertitude du résultat, tandis que le second tente de s'assurer un avantage en modifiant les conditions dans lesquelles ce résultat est déterminé.

Le « fair-play », le fait de jouer de manière « juste », est précisément ce que le tricheur refuse de respecter. Pourtant, ce critère ne relève ni d'une morale naïve ni d'une vertu décorative, il constitue la reconnaissance active de l'autre comme partenaire de jeu, et non comme un simple obstacle à contourner. Le fair-play accepte la règle même dans la défaite, il reconnaît la valeur du jeu indépendamment du résultat. Là où le tricheur instrumentalise le cadre pour s'assurer un avantage, le fair-play protège ce cadre afin que le jeu demeure possible. Le premier veut obtenir un résultat selon ses propres conditions, le second veut que la partie mérite d'être jouée. Cette différence engage immédiatement le rapport à autrui de manière distincte.

Dans le fair-play, l'adversaire est reconnu comme un partenaire, sa victoire est possible et acceptable, même lorsqu'elle est amèrement ressentie, et lorsqu'elle survient, elle peut être honorée. Le fair-play n'exige pas l'indifférence à la défaite, pas plus qu'il n'interdit la colère ou la frustration, il exige simplement de reconnaître que ces réactions ne justifient pas de compromettre les conditions de la rencontre. La victoire de l'adversaire peut être reconnue parce qu'elle a été obtenue dans un cadre accepté par les deux participants. En ce sens, le fair-play ne supprime pas la rivalité, il lui donne une forme grâce à laquelle la reconnaissance mutuelle devient possible.
La tricherie, au contraire, transforme la relation en confrontation latente, puisque l'autre cesse d'être un joueur pour devenir un obstacle ou une menace. Si l'adversaire gagne en trichant, la colère menace, puisque la victoire est perçue comme volée. Mais si nous trichons, l'adversaire n'est plus honoré, même lorsqu'il a bien joué, puisque le résultat ne reflète plus la qualité de la partie. Dans les deux cas, le lien se détériore, car la tricherie introduit une animosité diffuse qui déborde le jeu lui-même. Ainsi, la tricherie ne corrompt pas seulement les règles, elle corrompt la relation entre adversaires. Là où le jeu établit la possibilité d'une reconnaissance mutuelle, la tricherie installe la suspicion et le ressentiment. On ne joue plus « ensemble », on joue « contre », et rapidement, on ne joue plus vraiment pour jouer, mais pour vaincre ou se venger. Le jeu cesse alors d'être un espace de rencontre pour devenir un champ de conflit masqué.

On parle parfois de « bien tricher », en invoquant une prétendue esthétique, comme si le contournement de la règle constituait une marque de raffinement supérieur. Il peut effectivement y avoir de l'intelligence, de la créativité, de l'audace et même de l'élégance dans l'art de tromper, le nier reviendrait à confondre jugement esthétique et condamnation morale. Mais reconnaître l'ingéniosité de la tricherie ne revient pas à l'assimiler au fait de bien jouer, puisque les deux activités sont évaluées selon des critères différents. Le tricheur habile peut être admirable comme stratège de la tromperie tout en demeurant un mauvais participant au jeu commun, son intelligence n'abolit pas l'asymétrie sur laquelle elle repose. Au contraire,

plus il triche habilement, plus il exploite efficacement l'attachement des autres à des règles qu'il refuse lui-même de respecter.

Le jeu est déjà suffisamment exigeant en lui-même : il impose discipline, patience, inventivité et acceptation des limites. Inventer ses propres règles n'est pas nécessairement répréhensible, puisque l'invention de jeux constitue elle-même une forme de jeu. Mais substituer secrètement ses règles privées à celles qui ont été publiquement acceptées est tout autre chose, le problème n'est pas l'invention, mais le refus de partager les conditions de l'activité. Si tous les participants conviennent ouvertement de modifier les règles, un nouveau jeu commence, mais si l'un d'eux les modifie unilatéralement tout en laissant les autres croire que rien n'a changé, le jeu commun est compromis.

En définitive, la distinction entre jouer et tricher ne dépend pas du fait que l'on apprécie la compétition, que l'on désire la victoire ou que l'on prenne plaisir à la ruse. Toutes ces motivations peuvent coexister, et aucune ne suffit à définir l'une ou l'autre activité. La distinction décisive concerne le rapport à un cadre partagé. Le joueur accepte que le sens de la victoire dépende de contraintes qu'il ne peut suspendre unilatéralement, tandis que le tricheur veut profiter des possibilités offertes par ce cadre tout en se réservant le droit d'échapper à ses exigences. En ce sens, tricher n'est pas nécessairement le contraire de jouer, cela peut être une forme de jeu qui compromet la possibilité de jouer ensemble. Le tricheur peut gagner, et même prendre davantage de plaisir que le joueur honnête, mais il obtient cette satisfaction en compromettant les conditions mêmes qui donnent son sens au jeu commun. Le joueur veut gagner la partie, le tricheur est prêt à sacrifier le jeu pour gagner.

392- Apologie de la tricherie

Suite à notre critique de la tricherie, un lecteur a répliqué par une défense de la tricherie, de caractère assez mondain, où ce comportement est

présenté comme une extension créative du jeu, une forme d'intelligence ludique, une transgression esthétisée. Elle y est décrite non comme une fuite hors de l'épreuve, mais comme une exploration subtile des marges de la règle, capable d'intensifier l'expérience du jeu, de révéler la flexibilité du cadre et d'enrichir la relation entre les joueurs. Cette relecture, élégante et séduisante, tend toutefois à dissoudre les distinctions décisives entre jeu, ruse et évitement, transformant le conflit et la transgression en valeurs positives par principe, en négligeant l'effet réel sur le jeu, sur son exigence implicite. Nous y trouvons une forme de corruption de l'exercice lui-même, de la relation à autrui, et l'expression d'un narcissisme caractérisé, où l'ingéniosité sert moins le jeu que la valorisation de soi, et où la ruse devient un moyen de se distinguer sans avoir à assumer l'épreuve que la règle impose.

Après avoir dénoncé la dimension mondaine et artificielle de ce texte, bien trop « lisse », il nous a été demandé s'il était possible de rédiger une défense de la tricherie de manière plus substantielle, aussi avons-nous relevé le défi.

La tricherie mérite parfois d'être défendue, non comme l'expression d'un raffinement, d'une esthétique ou d'une intelligence supérieure, mais comme le symptôme d'un rapport conflictuel à la règle, voire d'une nécessité. Partons du principe, contrairement au texte précédent, que tricher n'est pas « jouer mieux », car c'est en fait refuser une configuration du jeu jugée étouffante, injuste ou mensongère. Là où le discours mondain célèbre la ruse comme élégance, il faut au contraire y voir un geste brutal, potentiellement maladroit, mais révélateur d'un état des choses.

La tricherie naît rarement du plaisir du jeu, elle naît de la tension entre une exigence et une incapacité ou un refus à s'y soumettre, ou encore une opposition entre le plaisir du jeu et le désir de gagner. Certes, le tricheur peut en effet décider d'éviter ou de fuir la difficulté pour de mesquines raisons, mais il peut aussi refuser une règle qu'il perçoit comme arbitraire, biaisée, vicieuse, ou conçue pour maintenir une asymétrie de pouvoir. En ce sens, tricher devient une forme primitive de contestation, un acte sans discours, une protestation incarnée. Dès lors, Il ne s'agit pas d'innocenter la tricherie, car comme nous l'avons dit, elle abîme la relation, introduit la méfiance, et en fait détruit le jeu qu'elle prétend prolonger, mais de

montrer que c'est là qu'elle peut trouver son sens : elle met à nu ce que le jeu exige, ce que l'individu ne peut ou ne veut plus supporter, elle expose la dimension problématique du cadre. Là où le fair-play suppose une adhésion pleine au contexte, la tricherie dénonce une faille dans cette adhésion, une fracture entre la règle et le sens ou les valeurs qu'elle prétend porter, ce en quoi les dés sont pipés et les règles sont illégitimes. Ce peut être le fonctionnaire qui n'accepte plus d'appliquer mécaniquement une procédure qu'il sait injuste ou absurde, qui la contourne pour rendre une décision humainement supportable. Ce peut être l'enseignant qui refuse un programme standardisé qu'il juge appauvrissant et adapte clandestinement son enseignement afin de préserver l'intelligence et la curiosité de ses élèves. Ce peut être le salarié qui détourne une consigne afin de protéger la qualité de son travail face à des impératifs purement gestionnaires. Ce peut être encore le citoyen qui transgresse une norme qu'il perçoit comme déconnectée du bien commun, non par goût de la fraude, mais par refus de collaborer à ce qu'il estime vide de sens. Une difficulté supplémentaire apparaît lorsque la règle est respectée dans sa lettre, mais détournée dans son esprit. L'avocat qui exploite une faille juridique peut défendre légitimement son client, mais aussi rendre possible ce que la loi cherchait précisément à empêcher. La frontière entre habileté, contournement et tricherie devient alors incertaine : le respect formel de la règle ne suffit pas à établir la loyauté envers l'exercice, pas plus que sa transgression ne suffit à prouver son illégitimité.

Ainsi, tricher, c'est dire sans mots, par de simples actions, que ce « jeu » ne convient pas, ou qu'il ne convient plus, un geste qui oscille entre l'aveu d'impuissance et le refus caractérisé, une impossibilité de s'en tenir la règle ou un refus de se laisser définir par elle**.** Il faut également distinguer celui qui se glorifie de tricher de celui qui triche avec honte : le premier peut transformer son exemption en titre de supériorité, le second éprouver le conflit entre une règle qu'il reconnaît et un acte qu'il estime pourtant nécessaire. Cette différence ne tranche cependant pas la légitimité de leur conduite : la fierté peut accompagner une résistance justifiée, et la honte une fraude mesquine. Elle révèle plutôt ce que chacun assume, regrette ou cherche à dissimuler dans sa transgression.

La tricherie n'est donc ni créative ni noble, elle est âpre conflictuelle, risquée, voire condamnable ou honteuse, elle relève de la nécessité, de la survie, ou d'une injonction morale. Une apologie non mondaine de la tricherie consiste alors à la prendre au sérieux comme un fait humain, une obligation, une contrainte inévitable, non comme un art, une élégance ou un raffinement, quand bien même elle pourrait parfois relever d'une certaine grâce. Dès lors, elle n'ouvre pas des espaces, elle les fissure, elle ne magnifie pas le jeu, elle le met en crise. Et justement là sa principale valeur, elle force tout un chacun à se demander si la règle mérite encore d'être respectée, ou si le prix psychique exigé par le jeu est devenu trop élevé. Ainsi la tricherie n'est pas une célébration, elle est un signal d'alarme.

393- Le monomaniaque

Il est des personnes dont le discours très particulier, sans cesse répété, devient obsessionnel. Elles reprennent la même idée, la même formule, le même thème, en boucle, la même vérité supposée, avec une constance qui finit par effacer toute altérité. Pour l'un, ce sera la non-dualité érigée en principe ultime, il la voit partout, et chez tous les auteurs où il peut la caser. Pour l'autre, la vie, ou plutôt « sa » vie, présentée comme réalité primordiale et indiscutable, dont il cherche éternellement la reconnaissance, la validation. Chez le psychanalyste, tout devient affaire de signifiant, de manque ou de désir, quelle que soit la situation concrète, le réel n'étant jamais rencontré pour lui-même mais immédiatement ramené au schéma doctrinal, comme si l'expérience n'avait de valeur qu'une fois traduite dans le vocabulaire autorisé. Le politicien doctrinaire fonctionne de manière analogue : tout événement est absorbé par une grille idéologique préexistante, rien n'est réellement examiné, et le monde cesse d'être un problème à penser pour devenir un matériau à instrumentaliser afin de confirmer une ligne déjà tracée.

Le contenu de leur discours peut varier quelque peu, mais la ligne directrice et la forme demeurent, avec la même intensité, la même insistance. D'ailleurs, chez le monomaniaque, le réel est souvent réduit à un lexique,

certaines phrases jouent le rôle de code, il faut d'une part les énoncer, d'autre part tenter de les retrouver ici ou là, quitte à forcer l'interprétation. Ces personnes ne dialoguent pas, elles monologuent, et elles parlent, toujours depuis le même axe, sans déplacement, sans surprise, sans écoute réelle. Elles peuvent répéter indéfiniment la même chose sans même s'en rendre compte, convaincues qu'elles approfondissent alors qu'elles ressassent. Leur parole ne se transforme pas, elle se confirme. Ainsi, toute rencontre avec autrui est vécue comme une épreuve de validation, et si le discours de l'autre ne correspond pas à leur vérité profonde, il est immédiatement dénoncé, disqualifié, parfois pathologisé. L'autre n'est pas un interlocuteur, mais un symptôme d'erreur, il ne s'agit pas de le comprendre, mais de le corriger.

Lorsqu'il tente de dialoguer, le monomaniaque n'est ni actif, ni créatif, il est essentiellement réactif, il dépend d'autrui, tel le coucou, il loge dans son nid et vient pour le « réajuster ». Il ne produit pas de pensée nouvelle, il répond par réflexe, son discours n'ouvre aucun espace, il referme, il ne cherche pas ce qui pourrait déplacer ou moduler sa position, mais ce qui pourrait la renforcer. En même temps, de manière impressionnante, avec une infatigable énergie, le monomaniaque semble ne jamais se lasser ; il répète son antienne avec la conviction de témoigner de quelque chose de fondamental, d'indispensable, presque salvateur, sans doute une protection contre sa propre angoisse. Répéter la même chose, c'est s'assurer que le monde ne change pas, que le vide ne s'installe pas, la répétition devient une mantra, un exorcisme. Cette certitude lui confère un sentiment de mission, il ne parle plus par désir de découvrir, mais par obligation de convaincre, une obligation psychologique ou morale, au risque de prêcher dans le désert. Bien souvent d'ailleurs, il se sent incompris, d'où une certaine animosité, une certaine rancœur, qui facilement versent dans la violence verbale**,** et périodiquement, il ne peut que tomber dans une phase dépressive**.** Il recours facilement au procès d'intention, et puisque l'autre est un « symptôme d'erreur », le monomaniaque se donne le droit moral de maltraiter cet « ennemi » au nom de la "vérité".

C’est ainsi que leur discours devient dogmatique, non parce qu’il serait nécessairement faux en soi, il peut même avoir du sens, mais parce que ce « prophète » ne supporte plus d’être mis en question, dès lors la vérité cesse d’être une recherche pour devenir une identité. Toute critique est vécue non comme une occasion de penser ou de repenser, mais comme une attaque contre l’individu lui-même. Le monomaniaque ne défend pas une idée, il se défend « avec » une idée, et quel que soit son thème de prédilection, il parle en réalité de lui-même, quand bien même il se déclare au service d’une « cause », un schéma idéal qu’il sacralise opportunément pour se tenir hors d’atteinte, pour ne pas se penser lui-même.

394- Tous pareils

Un personnage quelque peu « illuminé », un adepte parmi tant d’autres du « New Age », critique de la démarche philosophique et des distinctions conceptuelles, qu’il considère comme formelles, creuses et artificielles, écrit à peu près cela : « Tous les grands visionnaires ont dit la même chose, sans réelle différence. L’illumination de Bouddha, Osho, Krishnamurti, Ramana Maharshi , Patanjali, Çankara, Lao Tseu , ou Maître Eckhart est la même. »

Certes, on peut toujours parler ainsi, mais formulée de cette manière, une telle affirmation semble quelque peu vide, ou naïve, car si c’est le cas, ces « grands » n’ont alors rien inventé, rien apporté, ils ont simplement répété, consciemment ou non, le même message. Plus encore, sans même s’en apercevoir, notre héros de l’éveil se place en position de surplomb par rapport à toutes ces figures, alors que chacune d’elles a tenté de tracer une voie propre, en insistant sur sa singularité, en ignorant, voire en critiquant ce qu’affirmaient les « autres », une attitude pour le moins « égotiste », si l’on poursuit cette logique jusqu’au bout. Ecrire « C’est la même illumination » revient à effacer les différences de cadres conceptuels, de pratiques, de métaphysiques et de finalités, au nom d’une vague unité d’expérience. Il soutient en fait que toutes les « grandes » illuminations

relèvent plus ou moins d'un même vécu fondamental, unité transcendante de l'être, ou coïncidence entre être et non-être, les différences doctrinales n'étant que des habillages secondaires, alors même que, ironiquement, la plupart des figures qu'il invoque auraient refusé cette plate équivalence. Certes, ce type de formule cherche à procurer un effet de profondeur, mais il neutralise la pensée, et l'on peut se demander ce qu'est cette « illumination », indéfinissable, qui en vient à abolir tout critère de connaissance.

Examinons brièvement quelques-unes de ces doctrines. Chez Bouddha, l'éveil est indissociable de la cessation du besoin, d'une conscience de la souffrance existentielle, et surtout de la reconnaissance de la vacuité, non comme un néant abstrait, mais comme la conscience que toute chose est dépourvue d'essence propre, conditionnée et interdépendante, ce qui rend possible un véritable détachement. Chez Śaṅkara, il s'agit plutôt de la reconnaissance non du vide, mais de l'identité de l'ātman et de Brahman, du singulier et de l'absolu. Chez Patanjali, l'illumination passe par une discipline technique du mental, car ce n'est pas la métaphysique qui produit la libération, c'est l'exercice ; la connaissance est une conséquence, non un préalable, car la doctrine est surtout implicite, elle émerge d'un esprit pacifié, concentré, désidentifié, et non d'un système conceptuel élaboré. Chez Laozi, il n'y a pas d'illumination spectaculaire, ni de rupture intérieure, mais un accord progressif avec le Dao, qui ne peut être thématisé, ni saisi conceptuellement. Cet accord se manifeste dans la manière d'habiter le monde concret, les gestes ordinaires, les rythmes naturels, sans volonté de maîtrise. L'harmonie désirée ne consiste pas à s'extraire du monde matériel, mais à s'y ajuster avec souplesse, en laissant les choses suivre leur cours, dans une simplicité qui est en soi une sagesse. Chez Maître Eckhart, l'expérience demeure fondamentalement théologique, en ce sens qu'elle est traversée de part en part par la notion de Dieu, même lorsque celle-ci est poussée jusqu'à son point de rupture. Contrairement aux voies non théistes, il ne s'agit ni d'un simple apaisement du mental ni d'un accord cosmique, mais du rapport à un absolu « personnel », qui exige le détachement radical de toute image, y compris de Dieu lui-même. Il est à la fois ce vers quoi l'on tend et ce dont il faut se défaire, non pour sortir du théologique, mais pour en éprouver la profondeur paradoxale. Chez

Krishnamurti, toute méthode est récusée parce que la libération ne peut être le résultat d'un chemin, d'une discipline ou d'un savoir accumulé : elle n'advient que dans une attention immédiate et sans choix, qui voit le conditionnement en acte et s'en défait sans médiation, ce qui le distingue radicalement des traditions fondées sur la pratique, la métaphysique ou même l'accord progressif avec un ordre donné. C'est aussi le refus d'un maître, d'une école ou d'une autorité spirituelle, car suivre quelqu'un, même éclairé, revient à substituer une dépendance à une autre ; la vérité n'est pas transmissible, elle ne peut être ni enseignée ni héritée, seulement perçue par chacun dans une attention libre, sans médiation ni hiérarchie. Chez Osho, on se trouve déjà dans une synthèse moderne, où des éléments issus de traditions spirituelles diverses sont recomposés dans un langage psychologique, accessible et souvent spectaculaire, destiné à séduire un public « consommateur ». L'expérience y est moins austère que chez les maîtres classiques, elle passe par le corps, les émotions, les catharsis, même la théâtralisation, comme si l'éveil devait d'abord traverser les blocages psychiques avant toute prétention métaphysique. Cette approche séduit par sa vitalité et son efficacité immédiate, mais elle transforme aussi la quête spirituelle en une expérience subjective intense, parfois au risque de confondre libération et exaltation.

Dire que tout cela est « la même chose », c'est confondre ressemblance et identité, c'est substituer une mystique de l'unité à un travail significatif d'appréhension et d'ascèse. Ce n'est pas faux au sens métaphorique ou expérientiel, mais philosophiquement insuffisant, et souvent utilisé pour éviter une réelle compréhension. Certes, ces traditions décrivent des expériences limites comparables de déconstruction du moi et de la réalité, mais elles ne parlent ni le même langage, ni du même monde, ni de la même vérité, et affirmer que toutes ces illuminations sont identiques, c'est déjà choisir de ne plus saisir ce que l'on appelle illumination.
Certes, on peut aussi proposer que cette unité est indéfinissable, comme expérience, dans le sens où il existe un point-limite où le langage, les concepts et les cadres doctrinaux ne suffisent plus, et où les traditions butent, chacune à leur manière, sur une même difficulté à dire le « réel ». Mais l'énoncé devient creux dès qu'il sert de dispense de rigueur, et le

terme « indéfinissable » sert trop souvent de cache-misère : on l'invoque non parce qu'on a poussé la pensée à sa limite, mais parce qu'on refuse de la pousser davantage.

Formulé rigoureusement, cela donnerait plutôt, non pas une unité indéfinissable en soi, mais une convergence d'expériences-limites dont l'indéfinissabilité est précisément ce qui oblige chaque tradition à inventer des formes distinctes pour en parler. Autrement dit, ce n'est pas l'unité qui est donnée, c'est la résistance au « dire » qui est commune. Et si cette unité était réellement indéfinissable, pourquoi éprouverait-on le besoin de la proclamer comme une unité plutôt que de laisser travailler les différences ? On ne peut pas dire « ce que c'est » au sens définitionnel d'une entité, positif, conceptuel, mais on peut tout de même expliquer son effet, « ce que cela fait ou défait », « ce à quoi cela résiste ». L'unité, ici, n'est pas un contenu commun, mais un point de rupture : rupture du moi, des évidences, des catégories ordinaires, des sécurités discursives, ce n'est pas une essence partagée, c'est une limite rencontrée. On peut donc proposer, sans mysticisme facile, que cette unité n'est pas dicible parce qu'elle n'est pas un objet de pensée, mais ce devant quoi la pensée se reconfigure, se tait ou se retourne contre elle-même. Mais là où nos représentations font face à une béance, ce qui exigerait un travail, pour les esprit faibles ou peu éduqués cela procure une saveur d'absolu immédiatement disponible qui dispense de penser davantage, l'illusion d'une profondeur ultime, ce qui permet de s'installer dans une certitude aussi vague qu'inattaquable. Pourtant, il reste une voie exigeante, peu confortable, où l'on parle par négation, par effets, par écarts, par gestes, en acceptant que l'unité ne soit pas un savoir, mais une épreuve. Cette unité n'est pas un contenu commun, mais une expérience-limite qui défait les cadres ordinaires de la pensée, du moi et du langage, et oblige chaque tradition à inventer ses propres formes pour en répondre. Autrement dit, elle n'unifie pas les doctrines, elle met en crise leurs prétentions à dire le réel.

Dès lors, si l'on parle de philosophie au sens rigoureux, et non de simple opinion cultivée ou de concepts purement formels, on peut l'énoncer comme ceci, sans dilution: « Toute philosophie digne de ce nom rencontre

un point-limite où ses concepts cessent de suffire, où la pensée se heurte à ce qu'elle ne peut ni absorber ni supprimer, et c'est là qu'elle génère sa propre dynamique », et l'on peut trouver cela aussi chez les philosophes occidentaux. Par exemple, chez Kant, la limite de la raison et la chose en soi, chez Hegel, la négativité qui travaille tout concept de l'intérieur, chez Socrate, la reconnaissance de l'ignorance, chez Wittgenstein, ce dont on ne peut parler, chez Nicolas de Cues, la coïncidence des opposés.Ce n'est pas une unité de réponse, mais une unité d'épreuve, et si l'on gomme cette épreuve, on ne réfléchit plus, on fait de la doctrine, du catéchisme ou du confort intellectuel. On remplace le travail de la pensée par une croyance spirituelle rassurante, le doute par l'évidence, la question par un dogme. Or un tel discours ne libère pas de l'ego, il le déplace et le magnifie, on ne renonce pas à lui, on s'y réfugie autrement, sous une forme plus « respectable ». C'est tout le problème de s'enfermer dans une spiritualité qui ne s'interroge plus, ne se problématise plus, ne se conceptualise plus.

395- Le malentendu de la philosophie

Il arrive souvent que la philosophie suscite une résistance particulière, non pas tant à cause de ce qu'elle dit, des idées qu'elle propose, mais à cause de ce qu'elle exige pour la pensée. Dès lors, cette résistance ne prend pas tellement la forme d'un désaccord argumenté, elle s'exprime plus volontiers comme un malaise, une accusation de froideur, de distance, voire de déconnexion du « vivant », ou du « réel ». On reproche alors à la pensée d'être trop structurée, trop assurée, trop maîtrisée, comme si la cohérence même devenait suspecte, voire effrayante. Ou bien on accuse le philosophe d'être méprisant, de vouloir faire la leçon à ses lecteurs. Ce type de réaction révèle un glissement important, la pensée n'est plus évaluée selon sa rigueur ou sa fécondité, mais selon des critères affectifs et relationnels. Inconsciemment, bien souvent, on attend d'une parole qu'elle expose une fragilité, une sensibilité, qu'elle manifeste une faille ou un désir personnel, qu'elle se présente comme une mise à nu subjective, ce qui serait considéré « humain ». À défaut, elle est perçue comme une armure,

un dispositif de protection, une « forteresse », voire une stratégie de domination symbolique. Dans cette perspective, la distance conceptuelle est interprétée comme du « surplomb », la désidentification de la personne comme de la fuite, et la clarté comme une forme de certitude arrogante. Or cette lecture repose sur une confusion profonde entre deux registres distincts : l'exposition de soi et l'exposition de la pensée. Pourtant, refuser de livrer son vécu n'implique pas de refuser le risque, cela signifie simplement déplacer le risque du plan affectif vers le plan rationnel, en s'exposant avec des idées.

La philosophie, dans sa tradition la plus exigeante, ne cherche pas en priorité la communion, la relation, mais l'épreuve, elle ne vise pas la résonance émotionnelle, mais la mise à l'essai des concepts, y compris contre celui qui les formule, l'auteur lui-même. Or ce déplacement est précisément ce qui la rend insupportable à certains, car elle ne garantit ni reconnaissance, ni consolation, ni validation affective, elle reste toujours incertaine, sujette à une inévitable révision. Il faut alors comprendre que ce qui est vécu comme un « vide » n'est pas un vide de pensée, mais un vide de gratification émotionnelle, car la philosophie refuse de combler immédiatement le besoin d'être vu, compris ou rassuré, elle suspend ces attentes afin de préserver un espace où quelque chose comme la « vérité », aussi insaisissable soit-elle, puisse apparaître, sans être confondue avec le confort psychique.

Dès lors, l'accusation d'abstraction ou de désincarnation fonctionne souvent comme une défense agressive de la part de ses détracteurs, elle permet de disqualifier une exigence en la ramenant à une posture personnelle, à une « mauvaise » intention, et d'éviter ainsi la confrontation avec ce que la pensée dérange : la perte de repères, l'absence de promesse, l'impossibilité de toute garantie préalable. Ce que certains reprochent à la philosophie, au fond, ce n'est pas sa dureté, mais son indifférence relative à nos attentes affectives. Elle ne promet pas que tout ira bien, elle ne promet même pas d'avoir raison, car dans cette démarche, en fin de compte on a toujours « faux », puisque toute proposition est critiquable. Elle propose seulement une confiance : celle dans la capacité humaine à penser, à se corriger, à traverser l'erreur sans s'y perdre. Et c'est

précisément cette confiance-là, éloignée de toute certitude, non consolatrice, non fusionnelle, non protectrice, qui continue de susciter tant de résistances.

À cette difficulté s'ajoute souvent sur le plan de l'écrit une confusion entre philosophie et littérature, car beaucoup attendent de la pensée ce qu'ils attendent d'un texte littéraire : une voix, une sensibilité, un récit, une expérience vécue à partager, un écho de sa propre existence, ils cherchent une atmosphère, une identification, une émotion dans laquelle se reconnaître. Or la philosophie n'a pas pour vocation première de produire de l'émotion ou de l'adhésion sensible, mais de clarifier, de distinguer, de mettre à l'épreuve, ce qui nécessite une distance, voire une aliénation. Pour le dire brièvement, là où la littérature explore la singularité d'une expérience, la philosophie cherche la structure d'un problème. Ainsi reproche-t-on à la philosophie de ne pas « faire sentir », de ne pas « incarner », comme si la valeur d'une pensée dépendait de sa capacité à émouvoir. La rigueur conceptuelle est alors perçue comme une sécheresse, et l'absence de narration comme un manque d'âme, mais c'est confondre deux régimes de vérité différents : la vérité expressive et la vérité critique. Et cette confusion explique pourquoi certains jugent un texte philosophique comme on jugerait un roman raté : trop froid, trop abstrait, pas assez personnel. Ils attendent une confession, ils reçoivent une analyse, ils espèrent une rencontre affective, et se heurtent à une exigence de pensée, d'où la frustration, et parfois la colère, face à un discours qui refuse de se transformer en miroir.

Il faut pourtant ajouter ceci, car c'est souvent ce qui est mal compris : ce type d'échange n'exclut pas la rencontre entre les êtres, il la rend possible autrement, c'est-à-dire une rencontre qui ne passe ni par la fusion, ni par la reconnaissance affective immédiate, ni par la mise en scène des fragilités, mais par l'épreuve commune de la pensée. Lorsque deux interlocuteurs acceptent de se soumettre à une exigence rationnelle partagée, quelque chose se produit qui n'est ni tiède ni abstrait, qui est une joie proprement intellectuelle, une jubilation de la clarté, le plaisir de voir une idée se manifester, se tenir, se transformer, ou s'effondrer sous le regard de l'autre. Cette jouissance n'est pas celle de la consolation ou de la validation

mutuelle, mais pourtant celle d'une rencontre réelle, plus rare et parfois plus intense, parce qu'elle ne repose pas sur l'identification, sur la communauté d'expérience ou d'opinion, mais sur une mise en commun du risque de penser. Il s'y joue une proximité singulière, sans intimité exhibée, une complicité sans complaisance, et ce que certains appellent un échange « désincarné » est souvent, en réalité, une forme d'incarnation plus exigeante : celle où l'on se rencontre non pas à travers nos blessures, mais à travers notre capacité commune à chercher le vrai.
On peut donc voir dans le travail philosophique une tentative de substitution : substituer la raison à l'affect, où l'échange n'est plus un « choc » de subjectivités, mais un examen d'idées. Là où l'on voit un retrait protecteur derrière une construction ou des références, on pourrait voir au contraire une volonté de désencombrer le dialogue. D'ailleurs, multiplier les références philosophiques n'est pas un désengagement, mais une manière de rappeler que les impasses que nous rencontrons ne nous appartiennent pas en propre, elles sont les structures mêmes de la pensée humaine, et son histoire. Ainsi pourrait-on répondre à ceux pour qui la « non-identification » du sujet engendre une « froideur » envers autrui », qu'au contraire, la véritable froideur consisterait à traiter l'interlocuteur comme un être fragile qu'il faudrait ménager, plutôt que comme un alter ego capable de supporter la quête de clarté et de cohérence, et si « dureté » il y a, elle n'est pas dirigée contre la personne, mais contre les certitudes qui nous emprisonnent tous. Dans cette perspective, s'identifier à ses affects, à sa souffrance ou à son image est la protection la plus commune et la plus rassurante qui soit, et s'en détacher pour laisser la parole nous traverser sans savoir où elle nous mène, au risque de paraître inhumain ou arrogant, est au contraire l'exposition la plus radicale. Il ne s'agit pas de simuler une souveraineté, mais d'accepter une dépossession, et si cela semble désengagé du « vivant », c'est peut-être parce que ce que nous appelons « vie » n'est pas la vibration du ressenti, mais le mouvement de la clarté.
Ainsi, ce que certains ressentent comme insupportable, ce n'est pas ce qui est dit, mais la stabilité de celui qui le dit, une parole qui ne vacille pas affectivement est immédiatement interprétée comme une armure existentielle, une manière de se protéger, l'absence de mise à nu subjective

devient suspecte, presque coupable, le risque philosophique doit être remplacé par une exigence de sincérité émotionnelle. En fait, la critique vise moins la domination intellectuelle que l'absence de fusion affective, car lorsque ces personnes parlent de « rencontre », de « vibration » ou d'« âme », elles ne demandent pas un dialogue, mais une communion. Comme nous l'avons dit, elles attendent que l'autre se rende vulnérable pour être crédible, qu'il expose ses failles pour être légitime, la vérité n'est plus un critère suffisant ; elle doit être portée par une fragilité visible.
Or la philosophie fonctionne sur un paradigme inverse, elle repose sur la séparation, la dissymétrie, la mise à l'épreuve des idées, et le refus de la fusion comme garantie de vérité. Ce décalage explique pourquoi le texte n'est pas lu comme une proposition de pensée, mais comme une posture relationnelle, il est jugé selon des critères affectifs, non conceptuels. Le « vide » dénoncé n'est donc pas un vide de sens, mais un vide émotionnel par rapport à une attente implicite, ce qui est refusé comme étant une « certitude » n'est rien d'autre qu'un refus de la reconnaissance affective comme horizon du dialogue. Là où la philosophie demande un risque sans garantie de résonance, certains réclament une « vérité » qui commence par les émotions, et c'est précisément cette exigence que la pensée, en tant que pensée, ne peut satisfaire sans se renier.

Mais pour certains, cette exigence est tout simplement impossible, ou vécue comme dépourvue de sens, parce qu'ils ne disposent pas des ressources symboliques ou psychiques nécessaires pour dissocier la validité d'une parole de l'état émotionnel de celui qui la prononce. Dès lors, penser sans se livrer revient à parler depuis nulle part, donc à ne pas parler vraiment, la stabilité affective est interprétée comme un déni, la retenue comme une dissimulation, et la distance comme un refus de relation. Plus profondément, ce régime de pensée suppose une confusion entre comprendre et se sentir compris. La philosophie, dans ce contexte, perd toute légitimité, car elle ne répond pas au besoin premier de se voir confirmé dans son vécu, et apparaît donc non seulement inutile, mais menaçante. Là où la pensée demande de supporter l'écart, l'inconfort et l'impersonnalité provisoire du vrai, certains ne peuvent accorder de valeur qu'à ce qui apaise, relie et rassure immédiatement. Pour eux, une vérité qui

ne commence pas par l'émotion n'est pas seulement inacceptable, elle est tout simplement inconcevable.

396- La puissance du chaos

Dans les échanges intellectuels ou philosophiques, ou simplement dans les dialogues qui ont une prétention rationnelle, on observe parfois une asymétrie troublante, entre ceux qui cherchent la vérité, la cohérence ou la clarification, qui semblent plus vulnérables que ceux qui avancent de manière chaotique, en tourbillonnant. Cette impression n'est pas illusoire, elle tient à une différence profonde du rapport à l'engagement, du rapport à la constance.

Les personnes chaotiques ne cherchent pas à établir une vérité, mais à se maintenir dans l'échange, à survivre symboliquement, à ne pas perdre contenance, à protéger leur image. Leur priorité n'est pas de comprendre, ni d'être comprises, mais uniquement de ne pas être « saisies ». Etre « saisi », c'est ne plus pouvoir se dérober, c'est se soumettre à la raison, c'est accepter qu'un propos devienne un point fixe, qu'il fasse l'objet d'un examen, qu'il entraîne une conséquence, ce qui obligerait ces personnes à se déterminer, à assumer une position, à risquer de perdre la face ou d'être remis en question, c'est-à-dire à être mis en demeure de penser jusqu'au bout ce que l'on avance. Les personnes chaotiques ne défendent pas une position claire, elles occupent un terrain mouvant, chaque idée est momentanée, chaque affirmation glissante et réversible, chaque contradiction tolérable, puisqu'aucune n'engage durablement leur auteur. Ainsi, répondre aux questions qui leur sont posées, ce qui risque de les enfermer, provoque chez elle un déplacement du discours, un échappatoire. Cette plasticité leur confère une forme de résistance redoutable, car là où l'autre tente de s'arrêter pour examiner, définir, approfondir, le chaotique se déplace, se faufile. Ils sont à l'aise dans le chaos : ils s'y meuvent, s'y dispersent, s'y perdent même, sans que cela ne les affecte. À l'inverse, celui qui cherche un minimum de cohérence voit le sol

se dérober, l'esprit vaciller ; le vertige le désoriente, l'incommode, et le prive momentanément de ses ressources.

Là où l'autre assume un fil, une cohérence élémentaire, ou tente d'instaurer un minimum d'ordre et de clarté , le chaotique multiplie sans vergogne les angles, les registres, les ruptures, les sauts. Il ne peut pas réellement se tromper, puisqu'il ne s'engage jamais dans ce qu'il affirme, et s'il résiste, ce n'est pas parce qu'il a raison, mais parce qu'il n'investit aucune position qui pourrait être mise en défaut, il est toujours prêt à partir ailleurs, ironiquement par un besoin « d'explications ». En fait, les individus chaotiques font régulièrement appel à la vérité, une sorte d'absolu dont ils détiennent le secret, dont ils veulent que les autres soient les témoins, mais ce qu'ils appellent vérité est une certitude indéterminée, un pur sentiment de justesse sans contenu conceptuel. Ce n'est pas une vérité qui peut être examinée ou articulée, mais une conviction qui se protège précisément en restant vide de détermination, ce qui nécessite donc un discours sans fin.
Ainsi, d'une certaine manière, l'individu chaotique pense-t-il avoir raison, mais pas au sens où l'on a raison d'une thèse, car il ne sait pas vraiment ce qu'il veut dire. Il ne pense pas : « ce que je dis est vrai », mais surtout « je ne peux pas me tromper », et donc « je ne dois pas être mis en défaut ». Sa « raison » n'est pas conceptuelle, elle est existentielle et défensive, c'est-à-dire qu'en fait il a raison de « tenir », de ne pas céder, de ne pas être pris. Aussi persévère-t-il, voire il s'agace, non parce qu'un argument le réfute, cela ne le dérange guère, mais parce qu'une tentative de saisie menace de l'immobiliser, met en danger son équilibre instable. Il s'irrite précisément lorsque le dialogue commence à se fixer, lorsque quelqu'un insiste, clarifie, exige une cohérence, car pour lui il y a bien un enjeu, mais un enjeu de préservation, non un enjeu de justesse. Étrangement, il défend une position sans contenu, une posture sans thèse, c'est pourquoi il esquive l'engagement intellectuel et vit toute mise en ordre du dialogue comme une agression personnelle. Ce n'est pas la vérité qui le menace, c'est la possibilité d'être arrêté dans ce qu'il est en train de faire, aussi indéterminé que soit son projet. Souvent, la pensée chaotique ne sait pas où elle va, elle se cherche, elle est dans l'infini du "vouloir dire", très indéterminé, et non dans la finitude du « dire », du déterminé. Elle « veut dire » quelque chose

sans vraiment savoir ce que c'est, aussi a-t-elle besoin de continuer à parler, de rajouter continûment des mots, d'une manière inchoative, qui ne saurait aboutir. Et si on tente de l'arrêter, elle se débat, elle résiste à un sentiment d'asphyxie.

On pourrait objecter que le chaos est naturel, que l'entropie est la tendance par défaut des systèmes vers le désordre et la dispersion, et que la libre association ou le brainstorming surgissent spontanément, sans effort. Certes, car laisser les idées proliférer, diverger et s'accumuler est facile, presque automatique, ce qui n'est pas naturel, en revanche, c'est d'arrêter le flux, d'interrompre la dispersion, de sélectionner, d'organiser et de décider que quelque chose « doit être dit » plutôt que de « vouloir être dit » à l'infini. Clarifier, tenir une ligne, soutenir une question exige des efforts, de la discipline et une résistance à l'entropie, c'est pourquoi le discours chaotique semble confortable, tandis que la cohérence semble pénible : non pas parce que l'ordre est en soi oppressant, mais parce qu'il exige du travail.

À l'inverse, celui qui est en quête de vérité a besoin d'un minimum d'ordre : il doit nommer ce qu'il veut examiner, rester sur une question, soutenir la durée, parfois constater l'impasse. Cet ordre n'est pas une rigidité, mais une condition de la pensée, or cette condition s'avère aussi une fragilité : clarifier, c'est s'exposer, tenir une position, c'est offrir une prise, chercher le vrai, c'est accepter la possibilité de se tromper. Ainsi, dans le court terme du dialogue, le chaos « protecteur » paraît plus fort, plus énergique, car il use, il fatigue, il déroute, de surcroît son inconscience lui octroie un certain avantage, une audacieuse témérité. Et Il « gagne » non parce qu'il éclaire, mais parce qu'il refuse les règles mêmes de l'épreuve ; il ne perd jamais, car il ne joue pas le jeu, il déstabilise, sa force est une force négative, une capacité à éviter, non à construire. Néanmoins, cette supériorité est illusoire, car elle protège contre la défaite, mais non contre le vide, car ce qui ne s'engage jamais ne produit rien. Là où la recherche de vérité accepte le risque de la perte pour ouvrir un sens, le chaos défensif se contente de durer. Évidemment, il est plus résistant, mais au prix d'une stérilité fondamentale. Certes, il impressionne dans l'échange, son foisonnement donne une impression de plénitude, sa ténacité peut forcer l'adhésion, il

épuise l'interlocuteur, mais il n'engendre ni pensée, ni transformation réelle. Beaucoup de bruit pour rien.

397- La gratuité du geste

Il existe aujourd'hui une catégorie silencieuse, rarement identifiée : les déçus du dialogue. Non pas ceux qui refusent de parler, les « taiseux », mais ceux qui ont beaucoup parlé, sincèrement ou rigoureusement, ou qui pensent l'avoir fait, et qui ont constaté que la parole ne rencontre pas toujours, n'éclaire pas toujours, ne transforme pas toujours. Ils ont fait l'expérience répétée d'échanges sans prise, de discussions qui tournent à vide, de mots qui se heurtent à des murs affectifs, identitaires ou idéologiques, non par manque d'arguments, mais par excès d'attentes diverses, et par le décalage d'expectatives entre les partenaires. Néanmoins, c'est à partir de ce sentiment de fatigue ou d'impuissance, née d'une perception des limites du dialogue, et non d'un renoncement au sens, que pourrait peut-être émerger une « nouvelle » parole, moins illusoire, moins dépendante de l'effet produit sur l'autre, et donc paradoxalement plus libre. Ainsi, en guise d'alternative, ou de consolation,nous pouvons proposer autre chose, une modalité plus austère, plus nue, et peut-être plus dérangeante : la gratuité du geste. C'est-à-dire s'exprimer, non pour convaincre, non pour rencontrer, non pour être reconnu, mais pour accomplir l'acte lui-même, non comme stratégie, mais comme « tenue ». Le discours n'est pas tenu de produire un effet, il n'a pas à garantir une réception, encore moins une adhésion, il peut s'exercer sans même garantie de compréhension ou d'acceptation, et c'est précisément dans ce détachement que réside sa dignité. Et bizarrement, l'impasse ou l'impossibilité peut même constituer une motivation au dialogue. Ici, le terme « tenue » ne désigne ni un style, ni une posture sociale, ni une élégance rhétorique, son sens est plus éthique ou existentiel qu'esthétique. Il signifie se tenir dans ce que l'on dit, se tenir à un geste sans garantie de retour, se tenir debout sans appui extérieur. Parler ou écrire comme « tenue », c'est ne plus parler pour produire un effet, mais pour habiter une position, c'est « écrire parce que l'on ne peut pas ne pas écrire », comme le

suggère le poète Rilke. Et simplement persévérer, ce qui nous oblige à être créatif, à tenter sans hésiter toutes les ouvertures possibles. Ce n'est ni convaincre, ni séduire, ni provoquer, ni même rencontrer, c'est maintenir une cohérence interne, une fidélité à soi dans l'acte même, dans ce que l'on juge juste, indépendamment de la réception. Cette tenue s'oppose donc à la stratégie, qui calcule, séduit, anticipe, adapte son discours à l'autre, car la tenue accepte la solitude, la perte, l'absence d'influence ou de reconnaissance. C'est une notion de dignité minimale, car tenir, c'est refuser de se dissoudre dans l'attente d'un effet, refuser de parler pour combler un vide relationnel, refuser de mendier une rencontre ; le geste vaut par le fait d'être accompli, non par son rendement, l'acte vaut par sa rectitude interne, par la manière dont on s'y engage, et non par ses résultats. La tenue implique une austérité volontaire : dire moins, mais tenir plus fermement, parler sans promesse de dialogue, écrire sans garantie d'être lu, compris ou accepté. En ce sens, « la tenue » désigne une parole désillusionnée, mais non cynique, une parole qui ne renonce pas à elle-même même lorsqu'elle renonce à l'espoir d'agir sur l'autre, c'est-à-dire la persistance d'un geste juste dans un monde qui ne récompense pas. On ne parle pas pour obtenir quelque chose, mais pour ne pas se trahir, pour être soi-même, car une parole « tenue » est une parole responsable, qui ne s'effondre pas faute d'écho. En ce sens, la « gratuité du geste » n'est pas une désinvolture, mais au contraire une exigence accrue, car agir sans attente oblige à une rigueur plus grande, il n'y a plus d'alibi extérieur ou d'arguments circonstanciels, la parole n'est plus justifiée par son efficacité, mais par sa justesse. Ainsi la « tenue » signifie parler non pour réussir, mais pour rester debout. Dans cette perspective, parler n'est plus un moyen, mais une fin, provisoire, on ne parle plus pour être entendu, mais pour ne pas trahir ce qui exige d'être formulé. Il ne s'agit pas d'une indifférence à autrui, mais d'une position plus radicale : refuser de conditionner la parole à la réponse attendue. Le discours cesse alors d'être transactionnel, il ne négocie pas son droit d'exister contre un bénéfice relationnel. Paradoxalement, en renonçant à vouloir être entendue, cette parole se rend de fait plus disponible à l'écoute, non parce qu'elle la cherche, mais parce qu'elle cesse de la subordonner à ses attentes. Ainsi nous proposons la parole comme un geste « gratuit », au sens le plus

exigeant du terme, gratuit non parce qu'il serait facile ou léger, mais parce qu'il n'attend aucun retour, parce qu'il ne promet ni rencontre, ni transformation, ni reconnaissance, parce qu'il s'avance sans garantie, sans filet, exposé à l'incompréhension, au rejet, parfois au ridicule. Et pourtant il s'effectue, pour la beauté du geste, comme on trace une ligne droite dans le sable en sachant qu'elle sera effacée, voire, de manière plus sophistiquée, comme le mandala éphémère de la tradition indienne, qui consiste à créer une figure géométrique complexe et symbolique, image de l'ordre cosmique, puis à l'effacer volontairement une fois achevée. Cette forme artistique n'est ni décorative ni expressive, c'est à nouveau un simple exercice de tenue intérieure, où la valeur de l'œuvre réside entièrement dans le fait de l'avoir accomplie, non dans sa trace, un geste gracieux, éphémère, dépourvu de finalité ultérieure. Néanmoins, cette gratuité est insupportable à beaucoup, car elle déjoue toutes les économies psychiques habituelles, elle ne flatte pas, ne répare pas, ne rassemble pas, elle n'offre même pas la consolation d'avoir « essayé ». Elle affirme seulement ceci : il y a des actes qui valent par leur rectitude, non par leurs effets. C'est le principe de jeter la bouteille à la mer, sans attente de réponse, ni même de lecteur; l'échec n'est pas pas que la bouteille se perde, ce serait de ne jamais la lancer.

Penser ainsi, c'est accepter que la vérité ne soit pas relationnelle, qu'elle n'ait pas besoin d'être partagée pour être construite, ni validée pour être juste, c'est consentir à une solitude active, non comme un retrait, mais comme une exposition maximale, car c'est parler sans protection, sans alibi affectif, sans promesse de « complicité ». Ce n'est ni héroïque ni romantique, c'est une discipline, une éthique du geste pur. Et peut-être est-ce là, paradoxalement, la seule manière de rester fidèle à la pensée : la pratiquer comme une aventure sans destination, sans lendemain, sans garantie de rencontre, sans assurance d'être entendue, mais avec la rigueur tranquille de celui qui avance, non pour arriver, mais pour marcher. Comme Zarathoustra, pour qui la parole est un don jeté au vent, une épreuve de solitude et de surabondance, un espoir sans attente, sans exigence de reconnaissance, une « sainte » solitude, dernier refuge où l'âme peut rester fidèle à elle-même, sans se compromettre dans le théâtre social. Ce basculement éthique consiste à passer d'une logique de la responsabilité

envers l'effet à une fidélité au geste. On cesse d'évaluer la parole selon ce qu'elle produit chez l'autre, compréhension, adhésion, apaisement, reconnaissance, pour l'évaluer selon sa justesse interne : ai-je parlé par complaisance ou par nécessité, pour chercher un effet ou tenir une exigence ? De surcroît, il est trop facile de mépriser autrui parce que l'on se sent incompris, parce que l'autre n'est pas à la hauteur de nos attentes. Mais cela impose de renoncer à la morale de l'intention bienveillante et à l'éthique de la réussite sociale, la parole n'a plus à « faire du bien », ni à relier, ni à convaincre. Elle devient un acte sobre, exposé, sans garantie, où l'on accepte d'être jugé inutile, froid ou inefficace. Éthiquement, cela signifie assumer une responsabilité paradoxale : répondre de ce que l'on dit, non de ce que l'autre en fait. C'est une éthique plus austère, moins rassurante, car elle ne promet aucune réconciliation, mais elle libère la pensée de la demande de reconnaissance et la rend à sa fonction première, dire « vrai », même lorsque cela ne sert à rien, même lorsque cela ne rencontre personne, ce qui fait écho au principe de la parésie grecque classique, le fait de dire la vérité ouvertement, sans détour, au risque de déplaire, de perdre une position ou de s'exposer. Un acte éthique, une parole courageuse qui ne cherche ni à séduire ni à se protéger, mais à être dite, au prix du conflit ou de l'isolement. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une spontanéité naïve et irréfléchie, mais du fait de dire une vérité jugée nécessaire, à la différence d'une simple décharge verbale, qui ne risque rien et n'engage rien.

Cette attitude désamorce la sensibilité au regard d'autrui, car le mépris, l'indifférence ou le rejet ne blessent vraiment que lorsqu'ils viennent invalider ce dont on attendait quelque chose : reconnaissance, accord, gratitude, transformation. Sans attente de retour, ces réactions perdent leur pouvoir destructeur, elles deviennent des « énoncés », non des verdicts. Ensuite, elle empêche la contamination affective, car lorsque la parole est indexée sur la réussite relationnelle, le rejet appelle spontanément en retour la déception, le ressentiment, la rancœur ou la haine. En parlant par fidélité au geste plutôt que par désir de convaincre, on coupe cette chaîne réactive, l'autre peut refuser, se fermer ou mépriser, sans que cela nous oblige à répondre sur le même registre, car notre parole n'était pas une demande déguisée. Elle protège aussi contre le dégoût de

l’autre, qui naît souvent de la déception, car on méprise rarement quelqu’un d’emblée, on le méprise après avoir espéré qu’il comprenne, qu’il s’élève, qu’il soit à la hauteur de nos attentes, un système bien rodé qui permet de rejeter l’autre en tout bonne conscience. La gratuité du geste supprime cette attente implicite, l’autre est laissé libre d’être ce qu’il est, sans idéal projeté, sans mission de répondre à notre exigence. Enfin, cette attitude transforme le rejet en indicateur, non en humiliation, car si la parole est tenue pour elle-même, le refus n’atteint pas la dignité du sujet qui parle. Certes, on peut remarquer une incompatibilité de régimes, de temporalités ou d’exigences entre les « partenaires », mais cela n'implique guère d’affect ou de rejet, la différence s’impose simplement comme une sobre réalité, au contraire des adeptes d’une empathie bourgeoise et sentimentale, que le décalage insupporte.

Ainsi, cette posture ne durcit pas, simplement elle désengage. Elle ne produit ni indifférence cynique ni supériorité morale, mais une forme de calme actif : on parle, on s’expose, puis on laisse la parole suivre son propre destin, on accepte qu’elle ne nous appartienne plus, ni dans ses effets, ni dans ses échecs. Et c’est précisément ce retrait de la demande qui rend le mépris, le rejet ou l’indifférence moins prégnants, parce qu’ils ne trouvent plus de prise où s’ancrer.

Cette perspective est libératrice parce qu’elle déplace le centre de gravité de l’action, la parole cesse d’être un moyen et devient une forme, une œuvre, évaluée non à son efficacité mais à sa justesse interne. En ce sens, elle relève d’une esthétique au sens fort : la beauté n’est pas ce qui plaît, mais ce qui tient. Elle libère aussi parce qu’elle rend l’échec inopérant, lorsqu’il n’y a ni promesse de rencontre ni garantie de compréhension ou d’acceptation, rien ne peut véritablement être raté. Il n’y a plus de déception à compenser, plus de ressentiment à gérer, seulement la fidélité à un geste accompli jusqu’au bout. Ce que l’on fait n’est plus suspendu à l’autre, et cette indépendance est une forme de respiration. Enfin, cette esthétique du geste gratuit restaure une dignité sans défense, permet de parler sans se durcir, de s’exposer sans se livrer, d’assumer le conflit sans s’y perdre. Elle ne pacifie pas le monde, elle ne réconcilie pas les positions, mais elle libère le sujet de la servitude la plus commune : celle qui consiste

à attendre de l'autre la justification de sa propre parole, source de tous les conflits.

398- Eloge de la facilité

Certains textes rencontrent un assentiment quasiment instantané, ils circulent avec une facilité remarquable, et récemment, sur les réseaux sociaux, un article critiquant le jeunisme a connu un tel succès. Il est vrai que le texte reste assez bon, son ton est vif, ses formules percutantes, ses images mémorables, il dénonce une idéologie contemporaine en la tournant en dérision : il compare la société à une « philosophie du yaourt », il oppose l'éphémère à la maturation, l'effet de mode à l'expérience. La lecture en est fluide, agréable, presque jubilatoire, aussi ce type de succès n'a rien d'exceptionnel, mais il est révélateur de mécanismes plus généraux, et c'est ce qui nous intéresse ici: tenter d'analyser pourquoi un texte arrive à se rendre plus populaire que d'autres, qui pourtant ne le mériteraient pas moins.

A première vue, ce qui frappe est que le texte nomme un malaise largement partagé, en particulier chez les gens plus âgés, car beaucoup éprouvent plus ou moins confusément une irritation face à l'obsession de la nouveauté, à la disqualification implicite de l'âge ou de l'expérience, à la promotion d'une sorte de jeunesse idéalisée, comme si elle représentait une valeur en soi, un présupposé qui au demeurant, même pour les plus jeunes, peut présenter dans son excès un problème. Certes, le texte ne crée pas ce malaise, Il existe déjà, au moins sous forme latente, simplement il le formule, il donne des mots à ce qui était déjà ressenti, et c'est précisément cette reconnaissance immédiate qui produit en premier lieu l'adhésion. Ensuite, le texte désigne un responsable « clair », qu'il nomme « jeunisme », qui ainsi devient une idéologie identifiable, un système cohérent, une cible évidente et facile, alors qu'il recouvre en réalité des pratiques et des logiques très diverses, que l'on se dispense d'analyser, ce serait en effet trop de travail. Ces pratiques et logiques sont hétérogènes, car ce

phénomène agrège en un même mot des phénomènes de nature très différente : des logiques économiques, car le marché valorise le nouveau, le renouvelable, le consommable, des logiques médiatiques, car la nouveauté capte l'attention, fait événement, des logiques institutionnelles, car il est besoin de renouveler les figures mises de l'avant, de redistribuer la visibilité, parfois nommé « dégagisme », mais aussi des logiques psychologiques et existentielles, la peur de vieillir, le culte de la performance, l'angoisse du temps qui passe. À cela s'ajoute une dimension plus diffuse et rarement interrogée, une sorte de romantisme de la jeunesse, nourrie de nostalgie, où l'on projette sur un âge révolu l'idée d'une intensité perdue, d'une liberté originelle ou d'une promesse non tenue, faisant de la jeunesse non plus un moment de la vie, mais un mythe consolateur. Ainsi, les regrouper sous une seule idéologie donne une cible commode, mais simplifie excessivement une réalité faite de contraintes, d'intérêts et de désirs qui peuvent être contradictoires. Par exemple, la promotion de « jeunes talents » peut à la fois relever d'intérêts économiques, de stratégies médiatiques, de contraintes institutionnelles et de peurs individuelles du vieillissement, et les réduire à une idéologie unique efface la nature de ces logiques divergentes. Mais cette simplification est « économique », elle a un certain sens, une certaine utilité, mais elle est discutable sur le plan conceptuel, bien qu'efficace sur le plan rhétorique : elle permet de concentrer la critique, de la rendre lisible et partageable.

Le succès du texte tient aussi au plaisir de la satire, car ses métaphores sont cruelles mais élégantes, l'humour mordant, la critique incisive sans être complexe. Le lecteur n'a pas à « subir » une démonstration, il acquiesce intuitivement, il a le sentiment de comprendre vite et bien, de faire partie des « lucides ». Cette moquerie procure un plaisir particulier, elle permet de se sentir « au-dessus » sans avoir à trop réfléchir, de juger sans s'exposer, et de goûter une supériorité intellectuelle à faible coût, une impression de sagesse aisément accessible qui constitue un puissant moteur d'adhésion. On observe le même mécanisme de rire facile, assez compulsif, dans certains spectacles d'humoristes, où une plaisanterie banale visant une célébrité suffit à déclencher un rire quasi automatique, comme si le simple fait de se moquer d'un « puissant », de pouvoir en rire,

plaçait instantanément l'auditeur du côté des gens « intelligents ». Le rire opère alors comme un renversement symbolique du pouvoir, car celui qui est exposé, admiré ou envié, devient soudain vulnérable, abaissé, ramené à une figure risible. Cette inversion procure une satisfaction immédiate, car elle autorise l'expression déguisée d'une jalousie ou d'une frustration latente, socialement légitimée par l'humour. Néanmoins, ce rire ne sanctionne pas la finesse de l'analyse, mais l'appartenance à un camp supposé conscient et critique, celui qui sait déjà qui ou ce qui mérite d'être tourné en dérision, et qui mérite enfin une revanche.
Un autre facteur décisif est le renversement de la morale dominante, car les « vertus » habituellement valorisées, la jeunesse, la nouveauté, le mouvement, sont retournées en symptôme de bêtise ou de superficialité. Le texte donne ainsi le sentiment d'un geste courageux, alors même qu'il s'inscrit dans une critique déjà largement partagée, il offre une transgression sans coût réel, en quelque sorte on enfonce des portes ouvertes. Il faut également souligner que ce type de texte est facile à lire : la syntaxe est claire, les oppositions nettes, le propos linéaire. Le lecteur n'est jamais mis en difficulté, ni contraint de suspendre son jugement, il n'a pas à faire un effort de concentration, or cette lisibilité immédiate est aujourd'hui un critère essentiel du succès, car comprendre vite devient étrangement une preuve implicite de vérité. Enfin, ces textes ont en commun de ne pas exposer le lecteur à un risque intérieur, ils critiquent, dénoncent, ridiculisent, mais sans jamais exiger une remise en question de celui qui lit, qui n'est pas du tout interpellé. Le lecteur peut s'indigner, rire ou approuver, sans être affecté dans sa propre position, et la réflexion devient alors un confort plutôt qu'une épreuve.

Ainsi, le succès de ce texte sur le jeunisme n'est pas un cas isolé, mais un symptôme, il montre que ce qui plaît, ce sont des écrits qui conjuguent intelligence apparente, ironie maîtrisée et sécurité psychique, des textes qui donnent le sentiment de penser juste, sans avoir à se déplacer soi-même, sans effort d'introspection. Cela explique leur diffusion rapide, et invite à interroger, en retour, ce que l'on attend véritablement de la pensée. Dans ces conditions, le succès de certains discours tient moins à leur exigence ou à leur originalité qu'au fait qu'ils jouent sur du velours,

offrant au lecteur le plaisir d'une impression de sagesse sans risque, d'une critique sans exposition.

Certes, ce phénomène de la « facilité » n'est pas propre à notre époque, car toute période produit ses formes de pensée confortables, ses critiques à faible coût et ses adhésions sans dilemme. Toutefois, quelque chose de spécifique se joue aujourd'hui dans l'ampleur et l'intensité de ces mécanismes. La vitesse de circulation des discours, la valorisation de la compréhension immédiate, le consumérisme ambiant, et la recherche constante de sécurité psychique, souvent mise de l'avant, tendent à amplifier ces dispositions, leur donnant une visibilité et une efficacité inédites. Ce qui relevait autrefois d'un travers ponctuel devient ainsi un mode dominant de réception et de diffusion des idées.

399- Critiquer et disqualifier

Bien souvent, lorsqu'un discours ou un texte ne leur plait pas, et qu'ils veulent exprimer une critique, nos contemporains pratiquent ce qui de manière rigoureuse devrait s'appeler « disqualification », plutôt que « critique », mais la différence n'est pas toujours évidente, aussi nous paraît-il utile de nous y attarder.
Tout d'abord, contrairement à ce que l'on pourrait intuitivement supposer, la différence ne repose pas tellement sur le ton, sarcastique, condescendant ou agressif, mais sur la structure même du propos tenu en réaction au texte ; il ne s'agit pas de la dureté du propos mais de la logique même de l'acte. Ainsi pourrait-on croire qu'une disqualification n'est qu'une critique « plus dure », plus méchante ou plus radicale, or ce n'est pas le cas. La différence est structurelle parce que les deux gestes n'ont pas le même objet, ni la même finalité, ni le même fonctionnement. Tout d'abord, critiquer, c'est travailler un discours de l'intérieur. On prend le texte comme un objet légitime, on en examine la cohérence, les arguments, les présupposés, les conséquences, et même si l'on est sévère, on reconnaît implicitement que ce qui est énoncé mérite d'être discuté, car la critique présuppose un espace commun de rationalité. Disqualifier, au

contraire, consiste à sortir du discours, on ne répond plus à ce qui est dit, on conteste le droit même de le dire. Le texte, ou même l'auteur est déplacé hors du champ du pensable ou du discutable, pour des raisons idéologiques ou pathologiques, parce que son intention est supposée manipulatrice ou suspecte, ou parce qu'elle est ramenée à une faille psychique, morale ou identitaire, plutôt qu'examiné dans ce qu'il affirme. Lorsque l'on perçoit un imposture, une position illégitime ou suspecte, le contenu devient secondaire ou accessoire, donc dépourvu de pertinence. Autrement dit, la critique ouvre un espace de pensée, même conflictuel, tandis que la disqualification le ferme. Ce n'est pas une critique plus violente, c'est un autre geste, car là où la critique accepte le risque du dialogue et de l'erreur, la disqualification sécurise celui qui parle en supprimant la nécessité de répondre, et c'est d'ailleurs là tout son intérêt pour le lecteur indisposé. Cela revient à dire que critiquer et disqualifier ne sont pas deux degrés d'un même acte, mais deux régimes de pensée incompatibles, car l'un engage la pensée, l'autre l'interrompt.

Critiquer, c'est travailler un contenu, on examine un texte, on en analyse les qualités et les défauts. La critique suppose que le texte mérite d'être pris au sérieux, qu'il a une consistance suffisante pour être interrogé, discuté, voire réfuté, qu'il mérite un examen attentif, y compris ou surtout, lorsqu'on le conteste, elle laisse ouverte la possibilité d'un dialogue, d'un déplacement réciproque, d'un décalage, voire d'un apprentissage. Même sévère, la critique reconnaît implicitement la dignité intellectuelle de ce qu'elle examine. Disqualifier, au contraire, ne porte pas sur le contenu mais sur la légitimité même de la parole, il ne s'agit plus de montrer qu'un argument est faible, mais de suggérer qu'il ne mérite pas d'être examiné. La disqualification opère par étiquetage, soupçon, réduction psychologique, morale ou sociale de l'auteur ou du texte, on explique pourquoi il parle, d'où il parle, ce qu'il serait « en réalité », au lieu de répondre à ce qu'il dit ; on ne discute plus le contenu, on en nie la valeur, la pertinence ou le droit d'être pris au sérieux. Cette disqualification peut passer par des étiquettes rapides, « idéologique », « manipulatoire », « dogmatique », « simpliste » ou « dangereux », qui fonctionnent comme des clôtures discursives, le texte n'est plus un objet de pensée, mais un symptôme à éliminer. Autrement dit, critiquer engage la pensée, elle

engage un effort de lecture, de compréhension et de formulation, elle implique un certain respect de l'objet critiqué, indépendamment de l'accord ou du désaccord, tandis que disqualifier évite de penser en retirant à l'autre le droit même d'être entendu. La première suppose un effort et un risque, la seconde procure un confort, celui de n'avoir rien à examiner. Certes, il n'est pas « interdit » de disqualifier une parole, mais ce geste doit être assumé pour ce qu'il est : non une réponse intellectuelle, mais un refus de la discussion et du travail de pensée qu'elle exige, un pur rejet, moral, idéologique ou autre, qui paradoxalement nécessite malgré tout une justification minimale, afin de ne pas tomber dans le simple arbitraire. Mais il ne faut pas négliger la dimension émotionnelle de la disqualification, car la colère, le ressentiment, l'orgueil blessé, l'envie, l'humiliation ou la simple irritation peuvent chercher à s'exprimer à travers un geste « intellectuel » qui semble rationnel mais dont la fonction première est affective. Plutôt que d'affronter le malaise provoqué par un texte ou un auteur, on le neutralise en le déclarant illégitime, ou simplement en se montrant sarcastique. La disqualification sert alors non seulement un objectif cognitif ou social, mais aussi émotionnel : elle transforme une rencontre dérangeante en un acte rassurant de rejet, une sorte de catharsis apaisante momentanée.

De fait, la disqualification devient plus radicale encore lorsqu'elle vise l'auteur plutôt que le texte. Au lieu de répondre à ce qui est dit, on s'intéresse à qui parle, d'où il parle, à son âge, son milieu, ses intentions supposées, ses intérêts cachés ou ses failles intellectuelles, l'argument est déplacé vers une explication causale ou morale de la parole, qui rend inutile toute discussion du contenu. L'auteur est réduit à une identité, et le texte devient secondaire. Or, distinguer le texte de l'auteur est une condition minimale de la pensée critique, car un texte peut être pertinent indépendamment des intentions ou des défauts de son auteur, et inversement, un auteur respectable peut produire un texte faible. Confondre les deux revient à personnaliser la pensée, à la rendre vulnérable à des attaques ad hominem, et à transformer le débat intellectuel en affrontement identitaire. Dès lors, ce n'est pas seulement l'auteur qui est réduit au silence, mais la possibilité même d'un dialogue intellectuel. En effet, il est en effet plus facile, plus défoulant, voire plus satisfaisant de

disqualifier, ce qui explique la popularité de ce geste, mais il nous semble que les raisons sont plus profondes que le simple confort. Déjà, disqualifier demande infiniment moins de travail que critiquer, car cela suppose de lire réellement, de comprendre, de synthétiser, de reformuler fidèlement ce que l'on conteste, puis de produire un contre-argument cohérent. C'est un effort cognitif exigeant, lent, incertain, qui expose à son tour celui qui critique à l'erreur et à la réfutation. Disqualifier, au contraire, peut se faire en quelques mots : une étiquette, un soupçon, un diagnostic psychologique ou idéologique suffisent, ou même une simple insulte, une véritable « économie » d'énergie intellectuelle. Ensuite, la disqualification est psychologiquement plus gratifiante, elle place immédiatement celui qui disqualifie en position de surplomb, car on ne discute pas avec l'autre, on le situe « en dessous », on le rabaisse. Ce geste procure une satisfaction narcissique rapide, on se sent conscient ou sage, supérieur, du « bon côté », sans avoir à risquer sa propre pensée, car là où la critique expose, la disqualification protège. On y trouve aussi une fonction défensive, parce que critiquer un texte, c'est accepter qu'il puisse nous affecter, nous déranger, peut-être même avoir raison en partie, or disqualifier, c'est se prémunir contre ce risque : si le texte est « illégitime », inutile de l'écouter. La disqualification agit ainsi comme un pare-feu émotionnel et intellectuel. De plus, cette dernière est socialement plus rentable, elle est rapide, spectaculaire, facilement partageable, elle produit des signes d'appartenance : en disqualifiant les mêmes auteurs, les mêmes idées, on montre que l'on appartient au bon camp. À l'inverse, la critique nuancée est souvent perçue comme tiède, suspecte ou trop lente pour les régimes de communication actuels. Enfin, disqualifier est moralement confortable, qui transforme un désaccord intellectuel en faute ou en pathologie, ce qui dispense de toute discussion. L'autre n'a pas tort, il est « problématique », il est « malsain », et cette moralisation du désaccord autorise l'indignation sans réelle responsabilité intellectuelle, comme on le voit bien souvent dans les « débats » politiques, même dans les cénacles institutionnels, où se pratique couramment la disqualification mutuelle, un tantinet absurde. En somme, la disqualification est une solution de facilité, elle évite l'effort de penser, le risque de se tromper et l'inconfort du dialogue, tout en procurant une gratification immédiate. La critique, elle, est plus exigeante,

moins spectaculaire, et souvent moins satisfaisante à court terme, mais c'est précisément pour cela qu'elle est intellectuellement plus féconde. Mais l'on se doit d'ajouter que ce qui vaut pour la disqualification vaut tout autant pour l'admiration béate et inconditionnelle, qui suspend également le jugement, dispense d'un examen attentif et remplace la pensée par l'adhésion, transformant l'accord en refuge plutôt qu'en travail de compréhension. Dès lors l'auditeur se contente de reconnaître ce qu'il ressent déjà, de s'y installer confortablement, de confondre la satisfaction d'être confirmé avec l'acte même de comprendre, ce qu'il exprime à l'aide de petits commentaires approbatifs tout aussi dépourvus de contenu.

400- Le désaveu de la raison

De nombreuses personnes aujourd'hui ne comprennent pas en quoi la raison pourrait les aider, tant dans leur vie sociale que dans leur intimité, principalement parce qu'elles ne la vivent pas comme un appui, mais comme une menace. . Définissons brièvement la raison comme la faculté de mettre à distance les informations que nous recevons, de relier, de distinguer et de juger, afin de donner sens à ce que nous vivons, à ce que nous expérimentons, selon des règles de cohérence.

La raison n'est plus perçue, si tant est qu'elle le fut, comme une ressource naturelle et commune, permettant de dialoguer, de clarifier, d'établir des priorités, et de se dégager de la confusion, mais comme une force qui interpelle durement le vécu, déstabilise l'identité et opprime la singularité existentielle. Certes, elle oblige à prendre distance avec soi, à suspendre l'évidence de ses émotions, à admettre que ce qui est ressenti intensément peut être faux, confus ou contradictoire, or dans une culture où la subjectivité est devenue un critère suprême, cette exigence apparaît souvent comme une violence.

La raison inquiète aussi parce qu'elle distingue, elle tranche, elle

hiérarchise, car elle sépare le pertinent de l'inconsistant, l'essentiel de l'accidentel, l'argument de l'opinion, le vrai du simplement sincère. Or cette capacité discriminante est aujourd'hui soupçonnée d'arrogance ou de domination, on préfère l'égalité des ressentis à l'exigence du jugement, car « juger » implique nécessairement de renoncer à l'idée que tout se vaut. La raison devient alors suspecte, non seulement parce qu'elle serait contraignante, mais aussi parce qu'elle empêche la complaisance. Il faut ajouter que la raison engage la responsabilité, elle oblige à répondre de ce que l'on affirme, à reconnaître ses contradictions, à renoncer aux refuges commodes du flou ou de l'indignation, et dès lors, elle ne protège pas, elle expose, elle ne valide pas, elle éprouve. Pour une époque marquée par la recherche de sécurité psychique et de reconnaissance, cette exposition est insupportable, nous sommes devenus hypersensibles ou hypercraintifs. De surcroît, la raison a été largement discréditée par ses caricatures : froide, technocratique, gestionnaire, coupée du vivant, et plutôt que de distinguer entre une rationalité appauvrie et une pensée exigeante, on a rejeté l'ensemble, ouvrant la voie à une préférence systématique pour l'immédiateté, au détriment du travail de médiation que toute pensée exigeante suppose. La médiation est le travail par lequel l'expérience immédiate est mise à distance, articulée et rendue intelligible, afin de devenir pensée, parole et décision, c'est-à-dire support de raisonnement, de jugement et d'action consciente. Aussi s'agit-il de distinguer deux formes de raison : « instrumentale » et « ouverte ». La raison instrumentale, réductrice et prédéterminée, calcule, optimise, applique des schémas déjà présents, suit des principes établis : elle vise l'efficacité, non la vérité, et réduit le réel à ce qui peut être mesuré ou exploité. La raison ouverte, au contraire, n'est pas un outil mais une pratique, une dynamique spirituelle, elle interroge ses propres cadres, accepte l'incertitude, invente ses chemins au contact du réel et engendre le « monde ». Là où la première enferme la pensée dans des procédures, la seconde la libère en l'exposant au risque de l'inconnu et de la créativité. Ce n'est pas la raison qui menace la liberté, mais sa réduction à un simple moyen, une raison asservie à une finalité prédéterminée.

Mais la raison n'est pas tellement perçue comme ce qui libère, mais comme ce qui dérange, comme ce qui nous empêche de vivre pleinement,

confortablement. Pourtant, elle n'enlève rien au vécu, elle lui donne une forme, l'éclaire, l'intensifie, elle ne nie pas la vie, elle l'empêche simplement de se confondre avec elle-même, de s'aplatir, elle introduit cette distance minimale avec soi-même qui permet de comprendre, de structurer, d'organiser et de transformer l'existence, plutôt que de la subir à l'état brut, privée de toute valeur poétique. Mais encore faut-il accepter que penser ne soit pas d'abord se rassurer, ni non plus s'inquiéter. Car certains croient que toute pensée construite est une forteresse close sur elle-même, ils ignorent que la raison possède aussi une esthétique, une beauté propre, faite de clarté, de justesse et de respiration, et qu'une structure peut ouvrir plutôt que enfermer. Ils ne réalisent pas que la pensée, lorsqu'elle est rigoureuse, introduit de la distance, des distinctions et des limites, car ces opérations sont facilement vécues comme des gestes d'exclusion, plutôt qu'une architecture. Dans cette perspective, conceptualiser revient à se protéger, on met des murs là où ils voudraient une circulation affective, une immédiateté, une relation sans coupure ni aspérité. La pensée est alors interprétée comme une forteresse, non parce qu'elle enferme réellement, mais parce qu'elle résiste à la fusion, refuse la confusion et n'offre pas de réassurance émotionnelle immédiate, elle propose simplement, de par son inhérente plasticité, une austère sublimation. Autrement dit, ce n'est pas la pensée qui se ferme, mais le regard de celui qui supporte mal qu'elle ne s'ouvre pas sans conditions, qu'elle exige un effort de lecture, une patience et une acceptation des formes qu'elle impose comme un dépassement, un effort pourtant indissociable de toute véritable liberté. Ainsi ne sont-ils plus sensibles à la beauté de la raison parce qu'ils ne la rencontrent plus comme une forme, un style, une élégance, mais comme une simple contrainte formelle, la raison n'apparaît plus comme une composition, un rythme, une mise en ordre créatrice, mais comme un verdict, une privation d'eux-mêmes. Dépourvue de sa puissance esthétique, elle cesse de séduire et ne fait plus qu'inquiéter, elle prend une allure menaçante, sa dimension contraignante est perçue uniquement sous sa connotation négative. On oublie souvent que le simple fait de suivre le parcours d'un texte raisonné, de se concentrer sur une démarche rigoureuse, par la lecture ou l'écriture, est un véritable travail sur soi, un exercice salutaire, dans la mesure où cela nous invite à développer une capacité de distance à l'égard

de nos réactions immédiates, une suspension des affects réflexes, à accepter une temporalité autre que celle de l'impulsion immédiate. Un tel exercice nous oblige à accompagner un enchaînement, à respecter une progression qui nous est peut-être étrangère, à maintenir la concentration d'un point à un autre, sans céder à la dispersion, on apprend ainsi à tenir un fil, à différer la conclusion, à laisser une idée produire ses effets avant de passer à la suivante. Cet effort d'attention est déjà une ascèse, il nous invite à une maîtrise de soi, il forme l'esprit à la continuité, à la patience conceptuelle, à la cohérence, et en ce sens, la lecture attentive n'est pas une consommation d'idées, mais une pratique de transformation, une véritable « bénédiction » pour le lecteur. Certes, on peut toujours refuser de s'aventurer sur un tel chemin, parce que les repères qui nous sont proposés ne sont pas les nôtres, et nous dépaysent trop. Ou bien nous accusons l'auteur de fermeture d'esprit, de vouloir protéger sa « forteresse » intellectuelle, et ce faisant, de manière ironique, nous projetons dès lors sur lui nos propres tendances.

Certes, selon l'inclination contemporaine, pour beaucoup aujourd'hui, la raison n'est plus vécue comme un « secours », mais comme une mise en danger, voire une imposition aliénante. Néanmoins, ce renversement de notre époque n'est ni accidentel, ni purement intellectuel. Déjà, il est vrai que la raison nous décentre, elle oblige à quitter l'évidence du vécu, à suspendre l'immédiateté de ce que l'on ressent, à accepter que ce qui paraît juste ne l'est peut-être pas, or, dans une culture qui sacralise l'authenticité subjective, toute mise à distance est perçue comme une négation de soi, une négation qui au demeurant nous paraît salutaire. Dans une telle perspective, la raison n'aide plus à penser, elle semble disqualifier l'expérience intime. Ensuite, la raison introduit de l'asymétrie, car elle distingue, hiérarchise et tranche, elle produit du vrai et du faux, du pertinent et de l'incohérent, et dans un monde obsédé par l'égalité des points de vue, où règne un certain relativisme, cette capacité discriminante est vécue comme une violence symbolique, on ne voit plus la raison comme un ressource commune, mais comme une arme de domination, que certains « manipulent » mieux que d'autres. Il se trouve aussi une fatigue historique, car la raison est associée, souvent à juste titre, à des systèmes

technocratiques et gestionnaires, qui ignorent le sensible, le singulier, le fragile, un phénomène perçu comme une source d'inégalités sociales et économiques. Et comme nous l'avons dit, plutôt que de distinguer entre usage appauvri ou réducteur de la raison, et exigence rationnelle authentique, on condamne l'ensemble comme un tout indivisible, la critique devenant un rejet. Enfin, la raison nous « oblige », car elle nous rend responsable, elle nous « force » à répondre de ce que l'on dit, à justifier ses positions, à reconnaître ses contradictions, elle « empêche » de se réfugier durablement dans le statut de victime ou dans l'excuse du ressenti. Ainsi, pour qui cherche avant tout protection, reconnaissance ou validation, la raison est une menace directe.

En somme, la raison peut aider, mais elle expose, elle n'apaise pas immédiatement, elle inquiète, elle ne confirme pas, elle éprouve. Dans une époque qui valorise le soin avant la vérité, la sécurité avant la lucidité, le confort avant le risque, il est logique qu'elle soit perçue non comme un secours, mais comme un danger.

401- Dire l'indicible

Ils prétendent dire l'indicible, ils se vivent comme les hérauts d'une vérité transcendante, d'une réalité ultime, d'un au-delà de la parole et de l'entendement. Leur discours commence souvent par une négation, car les mots seraient insuffisants, la pensée trop pauvre, le langage un obstacle, tandis que l'expérience qu'ils invoquent serait hors forme, hors concept, hors cadre, voire hors de portée, bien que primordiale. Et pourtant, ils parlent, et parlent, longuement, ils sont infatigables, ils ont trop à dire, trop à témoigner. Paradoxalement, plus ils dénoncent les mots, plus ils croient fermement à ceux qu'ils prononcent, pour ne dénoncer que les mots des autres, et plus ils affirment que les mots trahissent, qu'ils sont inadéquats, plus ils en rajoutent. Métaphores, images, hyperboles, formules emphatiques, la prolifération verbale est inversement proportionnelle à leur méfiance affichée envers le langage. Refusant l'épreuve de la clarté,

qui est toujours une épreuve de vérité, ils se réfugient dans l'abondance, le langage cesse alors d'être un instrument de précision, d'explicitation et d'argumentation, pour devenir une brume protectrice, destinée à soustraire l'expérience au regard critique. Ils invoquent une expérience qui dépasserait toute expression, mais ils veulent aussi en rendre compte, la partager, la transmettre, et surtout convaincre. Cette stratégie de l'ineffable fonctionne alors comme un mécanisme de défense ultime du soi, elle mobilise le langage pour en décréter l'obsolescence, tout en s'en servant pour asseoir une position d'autorité et soustraire son discours à toute mise à l'épreuve.

Ils veulent dire l'absolu, mais ils ne peuvent le faire qu'à travers des mots toujours limités, partiaux et discutables, c'est-à-dire exposés à la critique, à l'interprétation et à la contradiction, ce qu'ils supportent précisément le moins, et ils se heurtent à la médiation inévitable de mots toujours problématiques et imparfaits, ce qui rend leur position foncièrement instable. Hélas pour eux, le simple fait de transmettre suppose déjà une mise en forme, c'est-à-dire une pensée réductrice, une réduction peu joyeuse, un passage obligé par la limite, ce qui explique leur impatience, leur irritation, leur sensibilité. Les voilà condamnés à une réalité qu'ils rejettent, engagés à contrecœur dans dans l'espace même qu'ils récusent, celui du langage, de la médiation et de la pensée discursive, qu'ils ne cessent d'habiter tout en le dénigrant. Pourtant, ce qu'ils ne voient pas, c'est que sans mots, leur expérience, aussi réelle et vécue soit-elle, resterait muette, indistincte, incommunicable, peut-être même indistinguable de n'importe quelle autre, car ce sont précisément les mots qui lui donnent un contour, une direction, une intelligibilité. Ils inversent la donne, car le langage ne trahit pas l'expérience, c'est lui qui la fait exister comme une réalité signifiante, qui nous aide à prendre conscience, qui lui accorde une réalité tangible.

Les « élus » diraient que le langage est une carte et l'expérience un territoire, ils admettent que la carte nous est utile, mais que nous ne devons pas lui accorder trop d'importance ni nous laisser fasciner par elle, car les concepts ne sont que des constructions, la raison n'est qu'un outil

provisoire qui nous aide à naviguer, qui doivent finalement s'effacer, sans prétendre se substituer à ce qui est vécu. En effet, le langage ne crée pas l'expérience, qu'il s'agisse de liberté, d'amour ou d'absolu, il ne fait que la servir, néanmoins il la rend consciente, il la clarifie, il l'identifie. La sensation vient en premier, elle reste la source originelle, aucun discours ne peut la remplacer ou en rendre pleinement compte, mais sans mots, elle reste aveugle à elle-même, incapable de prendre forme, direction ou sens. Et comme saine pratique, nous devons être capables de questionner notre propre expérience, de l'analyser, de la problématiser, sinon elle se durcit en une certitude « privée », immunisée contre la pensée et donc immunisée contre la vérité.

Ensuite, on observe une contradiction majeure dans leur « système », une erreur centrale : ils refusent le langage tout en voulant l'utiliser comme un vecteur d'autorité. Car déclarer « Mon message est au-delà des mots » est encore une affirmation verbale, de surcroît une affirmation fortement normative. Elle installe une hiérarchie implicite : ceux qui parlent seraient en deçà, ceux qui prétendent « ne plus parler » seraient au-dessus, mais les mots restent encore ce qui trace la frontière, ce qui fonde la distinction, et qui au demeurant rend possible cette prétendue supériorité. Cela rappelle le discours insistant de certains non-dualistes qui, à force d'affirmer leur non-dualisme, en viennent à produire une opposition rigide, entre « eux" » et les « autres », ceux qui ont compris et ceux qui restent enfermés dans la dualité.

Et contrairement à ce que ces « illuminés » prétendent, cette posture relève moins de l'humilité que de l'orgueil, ce qui dans leur esprit distingue l'élu du béotien. Bien souvent , ils revendiquent le « sacré » du silence, mais en fait ce dernier est bien trop muet pour eux, ils ne peuvent pas vivre dans le silence, ils s'en servent comme alibi, pour se distinguer, car ils ne quittent jamais le langage, ils l'emploient pour décréter qu'il ne vaut rien, et pour se sentir supérieurs. Ironiquement, ils transforment une limite, celle du langage, en un privilège personnel, et celui qui se dit « au-delà des mots » ne cesse pourtant d'en produire, mais il se dispense d'en répondre. En conséquence, par un étrange tour de passe-passe, leurs paroles ne seraient

plus discutables, puisqu'elles renverraient à une expérience supposée indicible et donc inattaquable.

Il nous semble aussi identifier dans ce schéma un aveuglement plus profond, celui de croire que l'on peut habiter une expérience sans la penser, comme si la conscience pouvait être pure présence, sans aucune articulation, un schéma illusoire, car toute prise de conscience humaine est déjà structurée par du sens, même lorsqu'elle se veut immédiate et transcendante. Refuser les mots, les ignorer, ce n'est pas accéder à une vérité supérieure, c'est de fait refuser l'épreuve de la clarté, c'est se réfugier dans une confortable obscurité. L'indicible n'est pas ce qui échappe aux mots, mais ce qui exige un travail plus rigoureux, une ascèse du verbe, plus juste, plus patiente. Ceux qui prétendent abolir sa mise en forme, qui se contentent de le sacraliser, en réalité le neutralisent, et, ce faisant, s'exemptent paresseusement de le confronter. Comme le dénonce Hegel, « ils s'invitent trop rapidement à la table du divin ».

402- New Public Management

Récemment, au hasard d'échanges, j'ai découvert un concept fort intéressant : le New Public Management (NPM), d'origine anglo-saxonne bien sûr, dont j'avais pu parfois observer l'expression dans la dynamique sociale sans en avoir identifié le nom spécifique et l'origine du phénomène. En gros, le NPM est une doctrine de gestion apparue dans les années 1980, qui prétend appliquer au service public les logiques en vogue dans le secteur privé. Son idée centrale est simple, et brutale : le service public doit être géré comme une entreprise. Concrètement, cela implique une obsession de la mesure, des indicateurs, des objectifs chiffrés ou des tableaux de bord, c'est-à-dire une culture du résultat plutôt que du sens de l'activité ou de la mission. Cela implique la systématisation du rapport, l'évaluation permanente, la traçabilité, la fragmentation des activités en

tâches standardisées et contrôlables, et ainsi la transformation des professionnels en producteurs de données autant qu'en praticiens. Cette pratique gestionnaire se présente comme une rationalisation moderne de l'action publique, mais elle constitue en réalité une profonde mutation idéologique, car sous couvert d'efficacité, elle introduit dans le service public les catégories du marché : performance, rentabilité, compétitivité, contrôle. Le travail n'est plus évalué à partir de sa signification, de sa finalité ou de sa pertinence humaine, mais à partir de sa mesurabilité. Ainsi, ce qui ne se calcule pas cesse d'exister, ce qui résiste à l'indicateur devient suspect.
Le NPM ne fait pas confiance aux acteurs, il les surveille, il les infantilise, il remplace la responsabilité par la conformité, le jugement par la procédure, l'intelligence pratique par le protocole. Le professionnel n'est plus reconnu comme un sujet compétent, mais comme un opérateur devant produire des preuves chiffrées de son activité, et l'essentiel du travail se déplace « naturellement », car il ne s'agit plus de simplement « agir », mais de justifier que l'on a fait ce qu'il « fallait », selon des critères décidés « quelque part », souvent loin du terrain. Dans l'action sociale, la formation ou l'éducation, cette logique est particulièrement destructrice, elle transforme des métiers relationnels, complexes et singuliers en suites de tâches standardisées, elle exige des comptes rendus permanents, des tableaux, des grilles, des indicateurs qui prétendent objectiver des réalités humaines irréductibles. Le temps consacré à la paperasse devient ainsi du temps officiellement valorisé, tandis que le temps passé à penser, à écouter ou à évoluer, apparaît comme improductif. Ce genre de tâches, au-delà d'éloigner les praticiens de leur véritable vocation, les décourage, car ils se sentent submergés par une activité qui ne produit plus de sens, mais seulement des traces, et par la nécessité de prouver leur travail plutôt que de l'accomplir. Dès lors un tournant s'opère, car la passion s'érode, l'engagement se mue en lassitude, et le praticien finit par devenir le gestionnaire de sa propre disparition professionnelle.

Ainsi le NPM produit un effet pervers bien connu: le travail réel se déplace vers l'administration de la preuve du travail, au détriment du travail lui-même, car ce modèle prétend rationaliser, mais il désactive l'intelligence pratique, Il ne demande pas : « Que faites-vous ? » et y réfléchir, mais

« Pouvez-vous prouver votre efficacité dans un formulaire ? ». En guise de résultat, le paradoxe est cruel, car en réalité, plus on parle d'efficacité, plus on produit de l'inefficience, plus on invoque la transparence, plus on obscurcit le réel par des chiffres creux. Le NPM fabrique une fiction de maîtrise qui rassure les gestionnaires et épuise les praticiens, mais il ne supprime pas les activités vides de sens, il institutionnalise le formalisme, et il ne responsabilise pas, il neutralise. Évidemment, on appelle cela modernisation, comme si le progrès consistait à confondre gouverner avec administrer, et penser avec remplir des cases. En bref, le NPM ne supprime pas le travail inutile, il le rend obligatoire et vertueux. Il ne s'agit plus de servir le public, mais de satisfaire les instruments de mesure censés prouver qu'on le sert.

À travers les différents pays, les résultats du NPM ont été contrastés. Au Royaume-Uni et en Nouvelle-Zélande, souvent présentés comme des modèles, certaines procédures sont devenues plus transparentes et certains coûts ont été réduits, du moins dans un premier temps, mais ces réformes ont également engendré des systèmes d'indicateurs, de contrats et d'audits très denses, réintroduisant la bureaucratie sous une forme plus technique. Aux États-Unis, la concurrence et l'externalisation ont accru la flexibilité dans certains domaines, mais ont aussi fragmenté les services et affaibli le sens de la mission publique. Les pays scandinaves ont adopté des versions plus modérées, combinant évaluation et autonomie professionnelle. En France, les réformes ont souvent produit une inflation d'outils de *reporting* sans réelle simplification, laissant aux praticiens le sentiment de travailler davantage pour les indicateurs que pour le public. En Russie, certains éléments de réformes inspirées du NPM ont contribué à une administration fiscale plus efficace et centralisée, augmentant sensiblement les recettes de l'État. Dans plusieurs cas, ces réformes ont amélioré la transparence budgétaire, réduit certains délais administratifs et introduit davantage de responsabilité locale. Mais ces gains se sont souvent accompagnés de systèmes de *reporting* plus lourds et d'une nouvelle forme de bureaucratie technique, et dans la plupart des cas, le NPM n'a pas aboli la bureaucratie, il en a simplement changé la forme. Suite à ces différentes expériences, il n'est plus tellement une idéologie « conquérante », mais une routine administrative, et en ce sens, on ne peut pas dire qu'il ait été rejeté,

mais plutôt qu'il a simplement été désacralisé et normalisé.

Pour autant, dénoncer le formalisme du NPM ne revient pas à plaider pour une opacité du service public ou pour un arbitraire du praticien, toujours possible. Le risque d'une critique radicale de la mesure est de laisser croire que le "travail réel" ne doit de comptes à personne, au risque de confondre l'autonomie professionnelle avec une forme de repli corporatiste. La difficulté n'est pas tant l'existence d'une évaluation, indispensable à l'équité collective, que sa nature : une évaluation qui sache lire ce qui ne se compte pas, car sans cette distinction, le refus du chiffre pourrait être perçu comme un refus de l'altérité, là où la mission de service public exige précisément d'être capable de témoigner de son action devant la collectivité. L'enjeu n'est donc pas de supprimer la trace, mais de s'assurer que la trace ne devienne pas, par une inversion perverse, l'unique horizon de l'acte.

403- La sagesse de Zhuangzi

Zhuangzi (Chine - IV^{e} siècle av. J.-C.), philosophe daoïste, nous propose une sagesse originale, qui ne repose ni sur une morale du devoir, ni sur une conquête héroïque du monde, mais sur une transformation du rapport que l'être humain entretient avec lui-même et ce qui le dépasse, une entreprise qui s'articule autour de trois concepts essentiels : *xing*, *ming* et *an*. Le *ming* désigne tout ce qui échappe à notre pouvoir : la naissance, la mort, la réussite, l'échec, la richesse ou la pauvreté, autant de transformations que nul ne peut prévoir ni expliquer entièrement. Ces situations ne relèvent ni de la faute ni du mérite, elles constituent simplement le tissu du réel. Zhuangzi ne demande pas nécessairement de les comprendre, mais d'adopter à leur égard une certaine attitude : les accepter comme des données irréversibles de l'existence.

Le *xing*, la nature, ne renvoie pas à une essence figée ou idéale, universelle,

mais aux tendances propres de chaque être, ce vers quoi toute entité tend singulièrement. Cette nature n'est pourtant pas donnée d'emblée, elle doit être reconnue, cultivée, parfois retrouvée, car elle peut être perdue sous l'effet des désirs artificiels ou des contraintes sociales. La sagesse consiste donc à discerner ce qui, en nous, relève d'un mouvement authentique, et à lui donner priorité.

C'est ici qu'intervient *an*, l'acceptation, mais elle n'est ni résignation, ni passivité. Elle est une disposition active du « cœur-esprit », qui implique de reconnaître ce qui ne dépend pas de nous, cesser de lutter contre l'inévitable, et orienter son énergie vers ce qui peut être cultivé au sein du contexte. Cette acceptation est donc une ascèse, à la fois intérieure et pratique, qui permet d'agir sans être prisonnier de l'angoisse ou de la résistance inutile.

Un exemple qu'il utilise est l'image du nageur évoluant dans les rapides : il ne s'oppose pas à l'eau, il suit ses remous, s'y adapte, et c'est précisément cette conformité au mouvement du réel qui lui permet de survivre. Ainsi l'individu commence avec ce qui lui est familier, grandit avec sa nature, et accomplit son destin. Ainsi, la liberté ne se résume pas à contrôler le monde, mais à s'accorder à ce qui advient. Dans cette perspective, la sagesse n'est pas une conquête, mais surtout un ajustement, elle ne consiste pas à imposer une forme au réel, mais à trouver la forme qui nous correspond au sein du réel, ce qui d'une certaine manière est une forme d'action sur le monde. Elle ne supprime ni la douleur ni l'incertitude, mais elle évite la souffrance inutile produite par la résistance à l'inévitable. Il s'agit donc de reconnaître ce qui ne dépend pas de nous (*ming*), cultiver ce qui dépend de notre nature (*xing*), et habiter les deux avec une acceptation active (*an*). Ce n'est pas une morale du devoir, mais une écologie de l'existence, ce n'est pas une conquête du monde, mais une manière d'y flotter sans se noyer. Ce n'est pas pour autant un repli sur soi, ni une recherche égoïste de tranquillité personnelle, car en se transformant lui-même, le sage transforme aussi la qualité de sa présence au monde, il cesse

d'y ajouter de la violence inutile, il contribue, sans programme ni héroïsme, à un monde moins conflictuel, plus harmonieux et plus beau.

La sagesse de Zhuangzi peut sembler proche d'autres traditions, mais elle s'en distingue de manière décisive. Par exemple, chez les Stoïciens, l'acceptation du destin repose sur une idée centrale : le monde est ordonné par une raison universelle, le *logos*, et le sage doit y conformer sa volonté, l'acceptation est donc une adhésion morale à un ordre rationnel supérieur. Elle suppose une discipline de soi, un travail de la volonté, une rectitude intérieure, et le sage stoïcien reste une figure héroïque, capable de maintenir sa dignité même dans l'adversité, par fidélité à la raison. Chez Spinoza, la démarche est encore différente: l'acceptation du réel passe par la compréhension rationnelle de la nécessité, tout ce qui arrive découle de la nature divine ou de la substance unique, et plus l'individu comprend les causes qui le déterminent, plus il se libère des passions tristes et accède à la joie active. La sagesse spinoziste est donc une libération par la connaissance, une forme d'intellectualisation du destin.
La sagesse de Zhuangzi peut rappeler le pragmatisme par son refus des systèmes rigides et son attention à la situation concrète, mais la parenté reste superficielle. Le pragmatisme, chez William James ou John Dewey, demeure une philosophie de l'action efficace : une idée vaut par les effets qu'elle produit, par ce qu'elle permet de résoudre ou d'améliorer dans le monde. La pensée y est un instrument au service de l'adaptation et de la transformation de la réalité sociale. Chez Zhuangzi, l'enjeu est tout autre. Il ne s'agit pas d'agir plus efficacement, ni d'améliorer les situations, mais de ne pas se laisser enfermer par elles. La sagesse ne consiste pas à trouver ce qui "fonctionne", mais à ne pas s'identifier à ce qui fonctionne aujourd'hui et pourrait échouer demain. Là où le pragmatiste cherche une solution opératoire, Zhuangzi cultive une liberté intérieure qui permet de traverser les transformations sans crispation. Ainsi le pragmatiste cherche ce qui marche, Zhuangzi cherche à ne pas dépendre de ce qui marche.

La question de l'acceptation comme condition de la liberté, comme manière de se libérer des luttes vaines contre ce qui ne peut être contrôlé, se retrouve également chez Kierkegaard et le premier Wittgenstein, bien qu'elle soit abordée selon des perspectives différentes. Chez Kierkegaard,

la liberté apparaît lorsque l'individu accepte les conditions inévitables de l'existence : la finitude, l'angoisse, la souffrance et les limites du contrôle humain. Le désespoir naît du refus de ce que l'on est ou de ce que l'on doit affronter, la véritable liberté provient d'une réconciliation avec la nécessité, ultimement fondée dans la foi, dans un engagement envers Dieu, car l'individu devient libre non pas en changeant le monde, mais en transformant son rapport à la réalité. Chez le premier Wittgenstein, la liberté dépend également de l'acceptation, mais dans un sens plus logique et éthique. Le monde est constitué de faits qui échappent à notre contrôle, nous ne pouvons les modifier par la volonté ou le désir, mais ce qui peut changer, c'est notre attitude à l'égard du monde. La liberté naît de la reconnaissance de ces limites, du renoncement à exiger que la réalité se conforme à nos souhaits, et de l'adoption d'une forme de paix intérieure. Ainsi, l'acceptation est existentielle et religieuse chez Kierkegaard, logique, éthique et silencieuse chez Wittgenstein, tandis que chez Zhuangzi elle est naturelle et transformatrice, un accord fluide et ludique avec le cours changeant des choses, vital et ironique, par lequel l'individu devient libre en cessant de résister à ce qui ne peut être contrôlé et en habitant paisiblement le monde tel qu'il se déploie.

On serait tenté de ranger Zhuangzi dans la grande catégorie des « sagesses orientales », aux côtés du bouddhisme ou des doctrines non-dualistes, mais une telle assimilation masque ce qui fait sa singularité. Le bouddhisme, même dans ses formes les plus souples, propose une voie, une discipline, un diagnostic précis de la souffrance et un horizon de libération. Le non-dualisme, quant à lui, affirme une unité fondamentale du réel et cherche à dissoudre les distinctions dans l'expérience de l'absolu. Dans les deux cas, il existe une orientation métaphysique ou sotériologique, une direction, un sens ultime. Chez Zhuangzi, rien de tel. Il n'y a ni doctrine de l'Un, ni chemin vers l'éveil, ni structure du salut, le monde n'est pas un voile à déchirer, ni une illusion à dissiper, mais un tissu de transformations auquel il s'agit de participer sans s'y rigidifier. Là où le bouddhisme diagnostique la souffrance et prescrit une voie pour s'en libérer, Zhuangzi dissout la gravité du diagnostic lui-même, par l'humour, le renversement des perspectives et l'acceptation des métamorphoses. Là où le non-dualisme cherche l'identité ultime de toutes choses, Zhuangzi met en scène la relativité des points de

vue et la mobilité incessante du réel. Sa sagesse n'est donc ni ascétique, ni métaphysique, ni rédemptrice, mais une désinvolture lucide, un déplacement, un accord momentané avec les circonstances, elle ne promet pas une délivrance finale, mais une manière plus légère d'habiter l'instabilité du monde. Là où d'autres traditions cherchent l'Un, le salut ou l'éveil, Zhuangzi invite simplement à ne pas se figer, à suivre les transformations, et à rire doucement de ceux qui prétendent avoir trouvé la vérité définitive.

Ainsi, chez Zhuangzi, il n'y a ni devoir moral a priori, ni ordre rationnel à embrasser, ni système causal à comprendre, le monde n'est pas présenté comme une structure logique ou divine, mais comme un processus de transformations imprévisibles. L'acceptation n'est pas un acte de volonté ni le résultat d'une démonstration rationnelle, elle est une disposition souple, presque organique, qui consiste à épouser les circonstances plutôt qu'à les interpréter ou à s'y soumettre, car la « véritable » morale pour lui est d'être simplement « disponible », et c'est pourquoi il décline toute forme d'héroïsme idéaliste: il ne valorise ni la grandeur morale, ni la maîtrise de soi, ni la conquête de la vérité. Le sage n'est pas un modèle exemplaire, mais un être ordinaire, adaptable, presque invisible, qui suit le cours des choses sans dramatiser. Là où l'idéaliste se redresse contre le monde, le sage zhuangzien se courbe et passe, il recherche avant tout l'accord avec sa propre nature profonde, une authenticité silencieuse et sans emphase, sans posture héroïque. Il vise une justesse discrète qui lui permet d'habiter les circonstances sans se trahir lui-même, une authenticité qui n'est pourtant pas un don immédiat, ni une facilité complaisante, car elle est le fruit d'un travail, d'une tâche continue, d'un accomplissement patient. C'est une réalisation discrète par laquelle l'individu se défait peu à peu de ce qui l'éloigne de lui-même, en évitant les dramatisations inutiles qui nourrissent la souffrance et paralysent l'action. Le sage ne se dérobe pas pour autant lorsque les circonstances exigent un geste ferme, une réponse tranchante, car pour lui la révolte est possible, mais seulement si elle cesse d'être une identité, un drapeau ou une tragédie personnelle. Chez Zhuangzi, le refus n'est jamais dramatique, il est discret, fluide, sans illusion de grandeur, et sa proposition culmine dans l'idéal du *xiaoyaoyou*, une errance paisible dans le monde, libre et sans entrave.

404- La protection intellectuelle

Périodiquement, on m'accuse de vivre dans un système d'autoprotection intellectuelle, ce qui d'une certaine manière n'est pas faux, néanmoins on peut percevoir dans cette expression une certaine ambiguïté conceptuelle qu'il s'agit d'éclaircir.

Déjà, proposons l'idée que toute pensée organisée constitue par nature une forme de protection de soi, du simple fait qu'elle nous structure de l'intérieur, car analyser, distinguer, conceptualiser, catégoriser, c'est se donner des outils pour ne pas être englouti par le chaos intérieur ou environnant, l'affect brut ou la pression de l'immédiat, le bruit ou l'absurdité du monde, c'est-à-dire une sorte « d'endosquelette » psychique qui se garantit contre une certaine forme d'aliénation . À ce titre, toute personne qui pense sérieusement se protège, mais en réalité, l'accuser de cela reviendrait à lui reprocher de ne pas se laisser emporter par des impulsions ou simples réactions, une accusation étrange. La question intéressante n'est donc pas de savoir s'il y a protection ou pas, mais de quoi se protège-t-on, et au prix de quoi.

Il semble qu'un système d'autoprotection existentiel devient problématique lorsqu'il empêche toute remise en question réelle, nous rend totalement imperméable à l'affect, à la surprise ou à la contradiction, et sert à éviter l'exposition, la perte ou le risque de se tromper. Dans ce cas, la pensée devient une forteresse, un mécanisme de défense sophistiqué, une manière d'éviter le réel plutôt que de l'affronter. Il existe en effet des intellectuels qui utilisent la pensée comme un refuge abstrait, une tour d'ivoire coupée du réel, ou comme un écran pour éviter l'émotion. Mais cette dérive ne disqualifie pas la pensée elle-même, elle montre seulement qu'elle peut être utilisée, comme toute puissance humaine, soit pour fuir l'épreuve, soit pour la traverser. Ainsi peut s'instaurer une certaine rigidité, un exosquelette mental semblable à la carapace des homards ou des

tortues, qui enferme, réprime et dissimule la subjectivité. Mais il existe une autre forme de protection, plus exigeante, où penser peut aussi être une discipline de l'exposition : un moyen de rester présent sans se dissoudre, d'écouter sans s'identifier, de questionner sans se réfugier dans l'exaltation ou la plainte, un moyen de conserver une certaine sérénité, une certaine stabilité. Ce type de pensée n'est pas un abri confortable, mais un réel lieu d'épreuve, ce n'est pas une citadelle, mais un atelier permanent. D'ailleurs, la posture intellectuelle constitue en elle-même une prise de risque, car une telle attitude paraît souvent étrange, voire incompréhensible pour de nombreuses personnes, qui y voient une forme de rejet, et tendent à rejeter eux-mêmes celui qui la pratique. L'intellectuel s'expose alors à une forme d'ostracisme et à une certaine solitude, car il provoque malgré lui de l'aversion chez ceux qui se sentent menacés par son comportement, qu'ils interprètent volontiers comme de l'arrogance ou du mépris, aussi s'avère-t-il périlleux d'inviter autrui au dialogue rationnel.

Dans cette perspective, l'accusation d'autoprotection devient suspecte, elle surgit en fait comme un renversement défensif, voire une incompréhension, elle apparaît lorsque des distinctions déstabilisent, lorsque l'immédiateté émotionnelle n'est pas validée, lorsque la rigueur est maintenue là où l'on attend une complicité affective, lorsque l'on rencontre une écoute plutôt qu'une reconnaissance. Ainsi, la personne frustrée de ses expectatives relationnelles, plutôt que de répondre à ce qu'elle entend, plutôt que de réagir au contenu de la pensée, psychologise agressivement celui qui pense, sans en fait s'intéresser réellement à ce qu'il dit. D'ailleurs, inconsciemment, on suggère qu'il se protège précisément pour ne pas avoir à examiner ce qu'il dit, par crainte d'être déstabilisé.

Il y a pourtant une différence décisive entre penser pour éviter d'être touché et penser pour ne pas être emporté, car toute pensée sérieuse protège contre la confusion, mais elle n'empêche pas l'épreuve, au contraire, elle la rend possible, elle permet une véritable rencontre. De surcroît, l'accusation révèle aussi un présupposé. Elle provient souvent de personnes pour qui la pensée est vécue comme une menace, une froideur, une distance considérée insupportable, car lles attendent une mise à nu,

une souffrance partagée, une résonance émotionnelle immédiate. Lorsque cette attente n'est pas satisfaite, la retenue devient suspecte, la cohérence paraît artificielle, et la tranquillité est interprétée comme un système de défense, un comportement artificiel, considéré peu naturel. Dire que quelqu'un se protège intellectuellement, c'est parfois simplement dire : « Tu ne te laisses pas atteindre comme je le voudrais ». L'accusation ne décrit plus un fonctionnement objectif, mais une frustration relationnelle, elle révèle surtout un besoin psychologique que l'autre ne satisfait pas. Cela ne signifie pas pour autant que toute accusation d'autoprotection soit infondée. Il arrive que la raison serve effectivement de refuge, de stratégie pour éviter une blessure, une contradiction ou une remise en cause. La question ne doit donc pas être escamotée, mais examinée concrètement, à partir des contenus et des situations, plutôt que transformée en soupçon psychologique généralisée, afin de distinguer entre une pensée qui se protège et une pensée qui s'expose réellement.

Ainsi nous devons admettre que certes, toute pensée protège, la raison fait en effet office de barrière, tout à fait « sanitaire », la mienne comme celle de tout un chacun. Mais elle ne nous préserve pas du risque de penser, bien au contraire, car elle n'évite ni la contradiction, ni la tension, ni l'exposition, elle ne protège pas de l'épreuve, elle en constitue justement la forme nécessaire, elle en établit le terrain. En ce sens, l'accusation d'autoprotection dit souvent moins quelque chose sur celui qui pense que sur le rapport de l'autre à la pensée, elle révèle une difficulté à supporter la médiation, la distance, la mise en forme rigoureuse, et de ce fait elle expose une certaine fragilité, une instabilité que l'on souhaiterait percevoir chez autrui en croyant que cela nous « rassurerait ». En effet, face à notre propre anxiété, on se sent assez seul, et on souhaite bien souvent y faire plonger autrui, le faire participer. Ce n'est donc pas la pensée structurée qui protège trop, c'est l'exigence même de penser qui est ressentie comme une agression par ceux qui ne supportent ni la tension intellectuelle, ni l'exigence de raison, ni la remise en question qu'elle implique, et de ce fait, ils confondent répondre et se protéger.

Contrairement à une perception commune, le dialogue rationnel n'indique pas une suppression ou un déni affectif, mais une autre manière d'être

touché. L'émotion n'est pas absente, elle est simplement déplacée, car ce qui émeut n'est pas en priorité la reconnaissance sociale ou la chaleur relationnelle, mais la justesse d'une idée, la rigueur d'un raisonnement, la découverte d'une contradiction ou l'élégance d'une solution conceptuelle. La pensée devient elle-même un lieu d'intensité, de trouble, de joie ou de tension. Celui qui vit ainsi n'est pas moins sensible, il l'est autrement, il est affecté par la cohérence, par la vérité, par la clarté, comme d'autres le sont par des gestes ou des paroles réconfortantes. Ce n'est donc pas une sécheresse émotionnelle, mais une sensibilité déplacée, orientée vers la vie de l'esprit plutôt que vers les gratifications immédiates du lien social ou des élans relationnels. Ainsi, lorsqu'une opposition surgit, il ne réagit pas en premier lieu par l'irritation ou l'affrontement, il la transforme en objet de réflexion, il l'examine, la retourne, s'en nourrit. Là où l'on attendrait une réaction vive, une blessure d'ego ou une riposte émotionnelle, il propose une analyse, une mise à distance, une élaboration conceptuelle, une attitude souvent vécue par autrui comme une froideur ou une indifférence, car l'absence de réaction affective immédiate donne l'impression de se heurter à un mur. Pourtant, ce mur n'est pas de pierre : il est fait de pensée, et ce qui semble refus de la relation est en réalité une autre manière d'y entrer, par le travail du concept plutôt que par le choc des émotions. Un autre aspect du problème est que de nombreuses personnes acceptent difficilement qu'un des leurs puisse avoir une forte identité intellectuelle, qu'il soit habité par une passion où la vie des idées passe avant le confort relationnel, avant l'adhésion immédiate aux opinions ou aux affects. Ils préféreraient encore le rejet ou l'agression, tant une telle attitude « distante » leur paraît suspecte, presque inhumaine, comme si donner priorité à la pensée signifiait nécessairement mépriser les personnes. Ils tolèrent l'opinion, le commentaire, la réaction spontanée, voire excessive, mais se méfient de celui qui organise sa vie autour d'un travail conceptuel, qui accepte la solitude, la tension et l'incompréhension que cela implique. L'engagement intellectuel leur semble excessif, déséquilibré, voire pathologique, parce qu'il échappe aux codes affectifs ordinaires et ne cherche pas d'abord à plaire, rassurer ou appartenir. Ainsi, ce n'est pas seulement la pensée qui dérange, mais le fait qu'elle puisse devenir une manière d'être, une forme d'existence à part entière.

Ainsi, ce n’est pas seulement la pensée qui dérange, mais le fait qu’elle puisse devenir une manière d’être, une forme d’existence à part entière. Car pour beaucoup, les idées n’ont pas d’intérêt en elles-mêmes : elles ne valent que comme instruments relationnels ou utilitaires, comme moyens d’appartenance, de reconnaissance ou de confrontation. Une idée n’est pas examinée pour sa justesse ou sa cohérence, mais pour ce qu’elle produit socialement, pour l’effet qu’elle a sur les autres, pour la place qu’elle permet d’occuper. Dans une telle perspective, celui qui s’attache aux idées pour elles-mêmes, qui les travaille comme une matière vivante, apparaît comme étrange, voire inquiétant, puisqu’il échappe aux logiques ordinaires d’alliance, de conflit ou de séduction. Là où d’autres voient un simple outil, il voit une fin en soi, là où d’autres cherchent une position temporaire, il cherche une « vérité ». Et cette autonomie des idées, qui ne sert ni l’image ni le lien, devient alors profondément dérangeante, ce qui explique au demeurant une certaine solitude chez l'amoureux de la pensée.
En guise de conclusion, on pourrait parler d’une forme d’équanimité, non comme une indifférence froide ou une neutralité artificielle, mais comme une stabilité intérieure née de la fréquentation patiente des idées. Celui qui vit ainsi ne cherche pas spécialement à triompher dans l’échange, ni à défendre son image, mais à comprendre ce qui se joue, à laisser les tensions produire leur sens. L’équanimité n’est pas une absence d’affect, mais une manière de ne pas être emporté par chaque mouvement émotionnel, de maintenir une distance suffisante pour que la pensée puisse travailler. Elle ne supprime ni les désaccords, ni les blessures, mais elle empêche le drame. C’est une forme de tranquillité active, une fidélité à la vie de l’esprit, qui permet de traverser les oppositions sans se durcir, sans se dissoudre, sans renoncer à l’exigence de vérité, un attitude dans laquelle on peut en effet percevoir une certaine forme d’autoprotection. Mais cette équanimité dérange profondément certains, qui voient dans la souffrance une condition inaliénable d’humanité, qui souhaitent ainsi qu'elle soit partagée comme preuve d’authenticité. Leur propre anxiété cherche une compagnie, un écho, une confirmation, or face à quelqu’un qui ne dramatise pas, qui ne s’effondre pas, qui transforme les tensions en matière à réflexion, ils éprouvent un malaise. Ils ne comprennent pas qu’une personne puisse, pour des raisons qui leur paraissent obscures ou suspectes, ne pas entrer

dans le même régime tragique. L'équanimité leur semble alors froideur, distance, voire inhumanité, alors qu'elle n'est peut-être qu'une autre manière de traverser le trouble de l'existence sans s'y noyer. D'ailleurs, la posture intellectuelle est une réelle prise de risque, car une telle attitude paraît étrange, voire incompréhensible pour de nombreuses personnes, qui y voient une forme de rejet et donc rejettent celui qui la pratique. L'intellectuel fait donc face à une réaction d'ostracisme, à une certaine solitude, car il provoque malgré lui de l'aversion chez ceux qui se sentent menacés par son comportement, dans lequel ils voient facilement de l'arrogance ou du mépris.

405- La colère

Il existe des personnes pour qui l'irritation ou la colère, au-delà de l'aspect purement émotionnel et psychologique, jouent un rôle existentiel central. Déjà, elles sont assez sujettes à ces humeurs, qui se déclenchent facilement, qu'elles proviennent de causes extérieures ou de leurs propres mouvements intimes. Chez elles, ces affects ne sont pas de simples réactions passagères, mais de véritables modes d'être, elles s'y installent, s'y reconnaissent, y trouvent une forme de consistance intérieure. La colère leur donne un relief, une intensité, une justification d'existence face aux autres, elle offre une raison de vivre et d'agir, une motivation, une énergie psychique qui les tient en mouvement, comme si la tension même devenait une forme de vitalité. Dès lors, chez ces personnes, les contrariétés ordinaires prennent rapidement une dimension personnelle, intense, voire dramatique, une observation, une hésitation, la moindre remarque, même dépourvue de dimension critique, deviennent des signes d'hostilité, car leur seuil de tolérance est bas, aussi l'irritation se déclenche avec facilité, comme un réflexe. La colère n'est pas seulement chez elles une réaction, elle est une disposition permanente.

Mais ce qui caractérise aussi ces personnes, c'est leur rapport à la colère d'autrui, comme un écho à leur propre manière d'être: elles la redoutent, l'anticipent, la projettent partout, dans chaque parole, dans chaque silence, elles cherchent des indices d'énervement ou de mécontentement. Un ton neutre devient un ton sec, une distance devient un rejet, une réflexion devient une attaque, elles vivent dans une sorte de climat orageux permanent, même lorsque le ciel est assez clair. On pourrait parfois dire qu'elles souhaitent presque cette colère chez les autres, car cela confirme leur vision du monde : si l'autre s'irrite, cela prouve qu'il est hostile, injuste, agressif, leur propre méfiance trouve alors une justification, elles y trouvent même une forme de reconnaissance, plutôt attendue. La colère d'autrui devient une preuve, un aliment pour leur propre agitation intérieure, et le calme d'autrui leur est insupportable, comme une forme de déni d'eux-mêmes; il est un miroir qui renvoie à leur propre agitation, aussi doivent-elles « inventer » de l'hostilité chez l'autre.

Ainsi, tout désaccord est immédiatement interprété comme un geste d'irritation, même quand rien ne l'indique, la divergence d'opinion n'est plus un fait intellectuel, mais un événement affectif. En conséquence, on ne répond pas, on n'argumente pas, on n'explique pas, on s'énerve, on s'emporte, on crie, et on ne questionne pas, on ne cherche pas à comprendre, on attaque. Ainsi certaines personnes deviennent progressivement agitées au cours des discussions, la tension monte, le ton s'élève, et à un certain moment, elles explosent, soit en hurlant des invectives, soit en interrompant la conversation, soit en quittant précipitamment la pièce, soit, dans des cas extrêmes, en recourant à la violence physique.

Dans un tel état d'esprit, la pensée de l'autre est immédiatement traduite en geste d'humeur, ou en intention malveillante, et la discussion devient impossible.
Dans ce climat, les relations se crispent, l'échange d'idées ou de perspective se transforme en duel émotionnel, car chacun parle sous le soupçon d'agression ou d'être agressé. La colère n'est plus une réaction ponctuelle à une injustice réelle, elle devient un principe d'interprétation du monde. Or ce régime affectif est épuisant, pour soi comme pour les autres, il

enferme l’individu dans une vigilance permanente, et empêche toute distance, toute médiation, toute réflexion. Là où la pensée pourrait introduire de la nuance, de la diversité, la colère impose une logique binaire, on ne peut qu’être ami ou ennemi, soutien ou agression. De fait, elle fonctionne comme un court-circuit cognitif, car le colérique cherche à simplifier le réel, et ironiquement, son emportement est une forme de paresse intellectuelle déguisée en énergie vitale.

En conséquence, la colère cesse d’être une émotion parmi d’autres pour devenir une structure existentielle : elle organise la perception, les relations, les attentes. Certes, elle fournit une forme de sens, ce qui explique sa persistance, aussi pénible soit-elle, néanmoins il s’agit d’un sens étroit, tendu, défensif, et l’individu finit par ne plus savoir exister autrement que dans cette tension, comme si le calme lui-même devenait suspect, presque inquiétant.

Néanmoins, nous devons reconnaître que cette colère permanente fonctionne aussi comme une armure, une sorte de carapace ontologique, car elle dispense d’avoir à douter, à se remettre en question, ou à reconnaître sa propre vulnérabilité, elle agit en outre comme un rempart contre la crainte du vide, de l’ennui ou de la dépression, ce qui explique son « attrait ». Pour ces personnes, la colère n'est plus un accident mais une substance, elle donne du "relief" à une existence qui, sans cette tension, craindrait le vide ou l'insignifiance, elle offre un rempart contre la vulnérabilité, car celui qui est en colère n'a pas besoin de réfléchir, il est tout entier occupé par son opposition au monde. Et une telle colère, systématique, pourrait constituer le dernier recours de celui qui se sent disqualifié par le système, par la société, une tentative désespérée de signaler que l’on existe encore.

Mais cette protection a un prix. Psychologiquement, elle entretient une tension constante, une fatigue nerveuse, une incapacité à goûter la tranquillité ou la joie simple, car tout devient prétexte à irritation ou à lutte. Existentiellement, elle enferme l’individu dans une posture de combat permanent, où le monde apparaît toujours hostile ou décevant, ce qui appauvrit l’expérience et rétrécit l’horizon de la vie. Sur le plan relationnel,

elle use les liens, installe la méfiance, provoque l'évitement ou l'affrontement, et finit par isoler celui qui s'y adonne. Car dans ce régime, l'autre n'existe plus en tant que sujet réel, il n'est qu'un écran de projection, un « carburant » pour l'agitation interne, on peut voir là une forme de solipsisme passionnel. Et ce qui se présentait comme une force protectrice devient alors une prison intérieure, un dispositif qui empêche tout apaisement, toute rencontre véritable, et toute transformation de soi. Ainsi, ce qui protège contre le vide finit par produire un autre vide, celui des relations, de la joie et de la profondeur existentielle, la colère devient ainsi une stratégie de survie qui se transforme peu à peu en mode d'appauvrissement de l'être. Mais en conclusion, il convient de mentionner que ce portrait est volontairement archétypal, et donc quelque peu excessif, mais chacun peut facilement y reconnaître les versions plus douces, plus discrètes ou moins intenses que de nombreuses personnes incarnent quotidiennement.

406- L'aristocrate

L'idée d'aristocratie évoque aujourd'hui un monde révolu, chargé de privilèges, d'inégalités et de prétentions sociales, et le terme lui-même paraît suspect, arrogant, presque indécent dans une époque qui valorise l'égalité des conditions et des individus, et la méfiance à l'égard de toute distinction, de toute hiérarchie. Pourtant, si l'on le dégage de son sens héréditaire ou mondain, le concept d'aristocrate peut retrouver une signification plus profonde et plus exigeante, non plus comme un statut transmis par le sang, ou obtenu pas une reconnaissance sociale, mais comme une qualité acquise par le travail sur soi. En ce sens, la tradition chinoise offre une figure éclairante : celle du *junzi*, l'homme noble, un être de vertu, en opposition au *xiaoren*, le petit homme, aux basses préoccupations.

Le *junzi* n'est pas noble par naissance, mais par sa conduite, il ne se

distingue pas par ses titres, son pouvoir ou sa richesse, mais par sa tenue intérieure, par la rectitude de son jugement, par la constance de son caractère. Il cherche la justesse plutôt que l'approbation, la cohérence plutôt que l'avantage, la vérité plutôt que la popularité. Sa noblesse n'est pas une revendication, mais une exigence silencieuse, une discipline quotidienne, elle se mesure dans les gestes ordinaires, dans la manière de parler, de décider, d'assumer ses responsabilités. À l'inverse, le *xiaoren*, le petit homme, n'est pas non plus défini par sa condition sociale, mais par son orientation intérieure : il poursuit l'intérêt immédiat, la gratification facile, il recherche la reconnaissance, il s'attache aux apparences et aux bénéfices, il se laisse guider par les circonstances, les passions et les pressions collectives. Là où le *junzi* s'efforce d'être digne de lui-même, le petit homme s'efforce surtout d'être approuvé et d'être satisfait. Réhabiliter l'idée d'aristocratie, c'est donc réhabiliter l'idée d'une exigence qualitative dans l'existence, c'est affirmer que toutes les vies ne se valent pas du point de vue de leur orientation intérieure, que certaines cherchent la commodité et d'autres la droiture. L'aristocrate, au sens spirituel du terme, est celui qui se tient au-dessus de lui-même, qui refuse la complaisance, qui cultive une forme de grandeur sans éclat, il ne cherche pas à dominer les autres, mais à se dominer lui-même, et une telle aristocratie n'a rien d'ostentatoire, elle est souvent discrète, invisible, fréquemment incomprise. En ce sens, il ne peut guère être arrogant, car l'arrogance suppose la comparaison et la volonté de paraître supérieur, tandis que son regard est tourné d'abord vers l'exigence qu'il s'impose à lui-même. Cette tenue intérieure n'implique ni dureté ni invulnérabilité, mais au contraire la lucidité d'un être qui ne se fait pas d'illusions sur lui-même et qui accepte sa propre fragilité sans en faire un argument ou un spectacle. Cette exigence ne fait pourtant pas de lui un modèle rigide ou une figure à imiter, sa tenue n'est pas une posture héroïque ni une morale affichée, elle s'incarne plutôt dans une manière d'être souple et discrète, simple et naturelle, qui ne cherche ni à donner des leçons, ni à imposer une morale, ni à se rendre visible, mais à habiter les situations avec une justesse qui ne se proclame pas et ne se calcule pas.

Cette qualité ne se proclame pas, elle se reconnaît, dans la tenue, dans la parole, dans la fidélité à une certaine idée de l'homme, elle ne réclame ni

privilège ni pouvoir, seulement une exigence, pour soi comme pour autrui. Dans un monde saturé de ressentiment et d'égalitarisme affectif et moral, où l'on confond égalité et nivellement, où l'on exige que tout se vaille, où toute exigence est soupçonnée d'arrogance et toute distinction vécue comme une offense, cette figure dérange. Elle rappelle que la dignité ne se décrète pas, qu'elle n'est pas donnée d'office, qu'elle se construit, qu'elle s'acquiert, elle suggère que l'égalité des droits n'implique pas l'égalité des attitudes, ni des efforts, ni des orientations intérieures; l'aristocrate n'est pas celui qui détient plus, mais celui qui exige plus de lui-même. Ainsi compris, l'aristocrate n'est ni un vestige du passé, ni un symbole d'injustice sociale, il est une figure intemporelle, il représente un défi adressé à chacun, il incarne la possibilité d'une noblesse sans titre, d'une distinction sans privilège, d'une grandeur sans domination, c'est-à-dire une aristocratie de l'âme, accessible à tous mais choisie par peu. L'aristocrate peut susciter l'admiration, bien qu'il ne s'en soucie pas tellement, mais surtout il peut facilement insupporter, il est source de mauvaise conscience. Il peut être indifférent à la critique, mais il est surtout imperméable à la louange ou à la flatterie. Paradoxalement, le petit homme est orgueilleux, voire arrogant, car il ne s'estime guère, sous ses dehors prétentieux, , aussi craint-il le mépris, il veut être remarqué, honoré, reconnu. Tous se valent, dit-il, sans vraiment y croire, et il exige le respect, surtout pour lui-même, un faux sentiment d'équité ou de dignité universelle, très artificiel. Dû à ses expectatives, le petit homme a des hauts et des bas, de grandes espérances et de grandes déceptions, il attend beaucoup d'autrui car il n'éprouve pas de paix dans son rapport à lui-même. Aussi cherche-t-il à se singulariser, par tous les moyens, car il craint sa propre insignifiance, il veut être spécial. L'aristocrate, ainsi redéfini, n'est plus le bénéficiaire d'un rang, mais l'artisan d'une stature. Tandis que le petit homme s'épuise dans la quête de signes extérieurs pour pallier son vide intérieur, l'aristocrate de l'esprit trouve sa stabilité dans l'adéquation à ses propres exigences. Cette noblesse ne sépare pas les hommes par le privilège, mais par la direction de leur regard, vers le plaisir de l'approbation pour les uns, vers la rigueur de la rectitude pour les autres, vers le réconfort psychologique pour les uns, vers la fidélité à une exigence intérieure pour les autres. Le principe d'aristocratie n'est pas une exclusion, mais une invitation permanente à

substituer la dignité du caractère à la vanité de la reconnaissance. Néanmoins, cette exigence envers soi n'est pas un repli narcissique, car elle n'a de sens que dans la relation aux autres, elle est une responsabilité envers autrui. L'aristocrate ne se travaille pas pour se contempler, mais pour rendre possible une présence plus juste au monde et aux hommes, il ne cherche pas à se distinguer, mais à rendre son environnement un peu moins vulgaire, un peu plus habitable.

Le plus souvent, le petit homme est pris dans la routine, dans l'immédiat, dans les petits calculs et les satisfactions ordinaires, il vit au jour le jour, sans orientation intérieure stable, guidé par l'habitude, l'opinion ambiante, le confort, la peur de déplaire, le désir d'être reconnu. Dans ce cas, il n'a ni véritable passion ni véritable idéal, ou plutôt, ses « maigres idéaux » sont des slogans sociaux, des opinions empruntées, des désirs de reconnaissance, des attentes vagues de bonheur ou de réussite, des visions « morales » ou de vagues sentiments qui le consolent de sa propre banalité. Mais lorsqu'il se donne un idéal plus consistant, c'est souvent pour se rassurer ou se singulariser, et le petit homme dès lors exalté s'accroche à des passions ou à de « grands schémas » pour combler son vide, mais il ne se tient pas à partir d'une exigence intérieure stable. Ce ne sont pas des idéaux qui exigent quelque chose d'intime, mais des représentations qui le consolent, même s'il peut y consacrer son temps et son énergie. Néanmoins, comme il ne se confronte pas à lui-même, il peut sans problème agir de manière injuste ou être de mauvaise foi pour « nourrir » ou « protéger » sa passion. L'aristocrate, lui, peut avoir ou non une passion, poursuivre ou non un idéal, mais ce n'est pas ce qui le définit, car il est dirigé avant tout par une direction intérieure, une tenue, une fidélité à une certaine idée du juste. De ce fait, l'idéal n'est pas ce qui le porte, il est uniquement ce qui prend forme à partir de sa « tenue », une conséquence de son rapport à lui-même. L'aristocrate, n'a pas besoin d'idéaux pour se sentir exister, il n'a pas besoin de « prendre parti », sa tenue même donne forme à ce qu'il fait, et c'est d'elle que naissent, s'il en a, ses passions et ses engagements.

Il se trouve donc deux logiques opposées, celle de la dépendance et celle de la tenue. Certes, ces deux figures ne décrivent pas des catégories humaines étanches, mais des orientations présentes en chacun, les deux

pôles d'une tension intérieure propre à toute existence. Ainsi**,** le petit homme peut avoir besoin d'un idéal ou d'une passion pour se sentir vivre, il s'y accroche, s'y projette, s'y justifie, l'idéal devient un refuge, une compensation, parfois même une ivresse. Il sert à combler un manque intérieur ou à donner une importance à une existence qui, autrement, lui semblerait vide, et dans ce cas, la passion possède l'individu plus qu'il ne la possède. L'aristocrate n'est pas sans idéal ni sans passion, mais il n'en dépend pas, car son point d'appui n'est pas ce qu'il aime, ce qu'il espère ou ce qu'il poursuit, mais la manière dont il se tient face à ce qu'il fait. L'idéal n'est pas un refuge, c'est une direction, la passion n'est pas une « possession », mais une énergie mise au service d'une exigence intérieure. Autrement dit, chez lui, l'idéal ne remplace pas la tenue, il en découle, il ne sert pas à fuir le réel, mais à orienter l'action, et la passion n'est pas une perte de soi, mais une intensité disciplinée, intégrée à une cohérence plus vaste. Le petit homme est emporté par ses passions et se console par ses idéaux, l'aristocrate se tient droit, et c'est cette droiture qui donne forme et limite à ses passions comme à ses idéaux. Son rapport à l'idéal n'est donc ni fusionnel ni dépendant : il ne vit pas pour un idéal, il vit d'une certaine manière, et l'idéal n'est que l'expression de cette manière d'être.
Pour clarifier notre propos, disons que la différence ne se situe pas tant dans l'objet de l'engagement que dans la manière de s'y engager, car le junzi et le xiaoren peuvent défendre la même cause politique, employer les mêmes mots, se retrouver dans les mêmes rassemblements.
Extérieurement, leurs comportements peuvent sembler identiques, mais intérieurement, leur rapport à cette cause est très différent. Le xiaoren s'identifie à sa cause, elle devient une extension de son ego, de son besoin de reconnaissance ou de sécurité. Il s'y accroche parce qu'elle lui donne une place, une identité, un sentiment d'importance. Dès lors, tout ce qui menace la cause menace aussi son image de lui-même. Il devient facilement agressif, de mauvaise foi, intolérant, il est prêt à tordre les faits pour protéger ce à quoi il s'identifie, car la fin justifie les moyens, et pour lui, l'enjeu n'est plus la justice, mais la préservation de son attachement. Le junzi, lui, ne se confond pas avec sa cause, il s'y engage parce qu'il la juge juste, mais sa fidélité première va à la rectitude, non au camp auquel il appartient. S'il découvre que sa cause l'entraîne à mentir, à humilier ou à

agir injustement, il est capable de se corriger, de prendre de la distance, ou même se retirer. Pour lui, la cause est au service de la justesse, et non l'inverse, il n'a pas besoin d'avoir raison à tout prix, ni de sauver son camp, ni de triompher symboliquement, son engagement reste mesuré, cohérent, et intérieurement libre. Ainsi, le xiaoren sert sa cause pour se servir lui-même, la passion devient une identité, tandis que le junzi sert la cause, mais il reste au service de la justesse, la passion reste une orientation qui peut se modifier. Ce n'est donc pas l'objet de la passion qui distingue les deux hommes, mais leur rapport à elle : fusionnel et défensif chez l'un, libre et discipliné chez l'autre.

407- Répondre sans répondre

Il arrive périodiquement que l'on nous reproche au cours d'un échange de ne pas répondre à une question. Soit nous semblons répondre à côté, soit nous lançons une remarque ironique, soit encore nous passons à autre chose, ou à quelqu'un d'autre, sans répondre du tout. La réaction est presque toujours immédiate : mécontentement, frustration, accusation d'esquive ou de mépris. Bien souvent, la personne ne prend pas le temps de se demander si cette non-réponse n'était pas, en réalité, une autre forme de réponse.

Cette réaction traduit surtout une mentalité consumériste, où dans ce schéma, la question fonctionne comme une commande, et la réponse comme une prestation attendue, le dialogue devient un service, l'interlocuteur un fournisseur, et si la réponse n'arrive pas, ou si elle ne correspond pas exactement à l'attente, le client se sent lésé, il est frustré. Certes, la réponse directe satisfait la curiosité, mais elle court-circuite souvent la réflexion. Or le dialogue philosophique n'est pas un commerce, et la pensée ne se livre pas à domicile. Ce schéma traduit aussi une vision « primitive » du dialogue, où l'interlocuteur est incapable de reconnaître les détours, l'ironie, les déplacements de perspective, ou peu disposé à faire ce travail. Or dans un échange dialectique, certaines réponses ne sont pas

données sous forme d'énoncés directs, elles doivent être devinées, reconstruites, ou découvertes progressivement, ainsi le refus d'une réponse immédiate peut néanmoins constituer un geste pédagogique, un appel à la réflexion.

Il arrive aussi que le demandeur ne mérite pas réellement de réponse, parce qu'il ne cherche ni à comprendre, ni à examiner son propos, ni à prendre conscience des enjeux, il veut simplement se montrer, provoquer, débattre ou se battre. Répondre dans de telles conditions reviendrait à nourrir une agitation stérile, dès lors, le silence, l'évitement ou le déplacement de la discussion deviennent une réponse en soi, tout à fait légitimes. Parfois encore, la question est telle que la personne peut y répondre elle-même, comme une sorte d'évidence, ce qui relève du sens commun, si elle accepte de réfléchir un instant. Autre possibilité, la question elle-même n'est pas claire, ou bien la personne n'est pas consciente de ce qu'elle demande réellement. Il faut alors interpréter, tenter de répondre à ce que l'on perçoit comme l'intention cachée, identifier ses présupposés, ou mettre en lumière le problème contenu dans la formulation, au risque de l'erreur ou du malentendu. L'interlocuteur peut alors avoir l'impression que nous avons dévié, que nous ne répondons pas à sa question, alors même que nous essayons de répondre à ce qui le motive réellement, au problème sous-jacent. Ainsi, donner la réponse trop vite, trop littéralement, c'est infantiliser l'interlocuteur, c'est lui retirer l'occasion d'exercer son propre jugement, c'est rater l'occasion d'une prise de conscience. Le refus de répondre directement devient alors une invitation à l'autonomie, une incitation à penser par soi-même.

Plus radical, il existe aussi des cas où l'interlocuteur est fermé, têtu, déjà convaincu d'avoir raison, de « tout savoir ». Toute réponse serait rejetée ou déformée, et insister ne servirait qu'à produire de l'irritation ou de la confusion, ne pas répondre est alors une manière de reconnaître et d'annoncer ouvertement la stérilité de la situation, ou tout au moins d'avouer un sentiment d'impuissance. D'autres questions sont purement rhétoriques, elles ne cherchent pas une réponse, mais une approbation, une reconnaissance ou une confirmation affective. Certes, on peut parfois céder à une telle requête, mais fréquemment, selon les situations, il est

évident que répondre littéralement serait inapproprié, ce serait participer à un jeu trop banal et convenu. Le silence ou l'ironie révèlent alors indirectement la nature absurde de la question, pour qui veut bien entendre le message.

Autre est la situation où l'on ne répond pas car la réponse ne peut être offerte de manière formelle ou descriptive, elle ne pourra que se révéler au fil de la discussion, au cours du processus, de manière performative, par une démonstration. Une idée a parfois besoin de temps pour se manifester, pour déployer, et répondre trop tôt, trop rapidement, de manière définitive, fermerait un processus encore en gestation, alors qu'il s'agit de garder l'espace ouvert. L'absence de réponse immédiate est alors une forme de patience conceptuelle, une invitation à rester disponible, une vision positive du sentiment d'insatisfaction. Il y a donc une dimension formatrice dans ce geste, car ne pas répondre tout de suite, c'est entraîner les personnes à supporter l'attente, à ne pas exiger de confort intellectuel, de gratification immédiate, c'est rompre avec la dynamique du réflexe et de l'immédiateté.

Ainsi, l'ironie, l'analogie, la réponse indirecte, utiliser une métaphore, voire faire une plaisanterie ou raconter une histoire, sont autant de stratégies qui obligent l'interlocuteur à travailler, à réfléchir pour comprendre. Plutôt que de lui donner la réponse toute faite, on l'invite à la produire lui-même, il doit pour cela transposer ce qu'il a vu ou entendu. En fait, une vraie réponse, digne de ce nom, mérite un effort, elle implique une transformation intérieure. En ce sens, contrairement aux apparences, de manière contre-intuitive, ne pas répondre directement peut être un geste de respect, non pas le respect « sentimental » de la personne ou de son image, mais un respect plus profond, le respect de sa capacité de raison, car on suppose qu'elle est capable de comprendre, de chercher, de se dépasser, de ne pas la voir comme un être anxieux, fragile et impuissant. Ainsi, l'absence de réponse explicite n'est pas nécessairement une dérobade, elle peut être une stratégie pédagogique, un geste dialectique, une invitation à la réflexion. Ce qui est ressenti en un premier temps comme une frustration peut s'avérer être une épreuve nécessaire. Et ce que l'on

appelle silence ou échappatoire peut se révéler être la forme la plus exigeante de réponse.

408- Prendre parti

Dans de nombreuses discussions, certaines personnes semblent incapables de dépasser le stade élémentaire du « j'aime » ou « je n'aime pas », du « il a raison » ou « il a tort », des formulations souvent assorties de remarques laudatives ou dépréciatives. Cette attitude, fréquente, peut être éclairée par plusieurs hypothèses d'ordre psychologique, cognitif, social ou existentiel, qui ne s'excluent pas mais se combinent souvent. Penser demande un effort, car distinguer, clarifier, examiner des arguments, problématiser, exige du temps et de l'énergie, tandis que le jugement binaire est plus simple, plus rapide, plus confortable. Un tel comportement constitue une forme de paresse intellectuelle, dont le recours à l'émoji est un très bon exemple, mais aussi une stratégie d'économie mentale, un moyen de réduire la complexité du monde à quelques commentaires simples et immédiats. De surcroît, de nombreuses personnes confondent pensée et réaction affective : si une idée leur déplaît, ils la jugent fausse, si elle leur plaît, ils la jugent juste. Le critère de vérité devient ainsi le confort émotionnel, et de fait, la discussion n'est plus une recherche du vrai, mais une gestion des humeurs, où prime l'expression de la subjectivité.On peut estimer que cette réaction binaire possède une dimension relativement irrationnelle, car elle relève moins d'un jugement réfléchi que d'un réflexe d'auto-préservation, où l'on tranche pour se rassurer, sans véritable examen du contenu. Un tel jugement binaire peut être le point de départ de la réflexion, mais le problème est que beaucoup de gens s'arrêtent là et ne vont pas plus loin, ils ne fournissent pas d'arguments pour justifier leurs choix, ils n'examinent pas le fondement de leurs jugements et ne les soumettent pas à une critique rigoureuse. L'esprit est alors saturé par la satisfaction d'être « approuvé » ou la colère d'être «

désapprouvé », ces deux émotions dominantes ne laissant aucune place à une pensée libre et créative. De surcroît, toute subtilité ouvre un espace de doute, la complexité introduit du dilemme, et cette incertitude inquiète, de plus analyser attentivement les enjeux d'un propos est une tâche ingrate, anxiogène, tandis qu'affirmer simplement « il a raison » ou « il a tort » stabilise le monde, donne une impression d'ordre et de clarté. Le jugement tranché fonctionne comme un anxiolytique, une manière de se protéger du trouble de la pensée. À cela s'ajoute l'identification aux idées, car pour certains, une idée n'est pas un objet extérieur à examiner, mais une extension d'eux-mêmes, une composante de leur identité, et contredire l'idée qui leur plait revient à les attaquer personnellement. La discussion devient une affaire « morale », un jeu de loyauté ou de trahison, non un souci de vérité. Cette logique binaire rejoint d'ailleurs un réflexe quasi tribal, proche de la xénophobie ordinaire, où le monde se divise entre « nous » et « eux », et ce qui n'est pas immédiatement reconnu comme familier ou conforme devient suspect, voire dangereux.
On doit reconnaître que l'apprentissage scolaire et social renforce souvent cette tendance, car on valorise communément la « bonne réponse » attendue, plutôt que le questionnement, on apprend à distinguer le juste du faux selon des critères établis, mais rarement à analyser les conditions d'un problème, ou à envisager la multiplicité des perspectives, la diversité des réponses possibles. Cette logique binaire s'installe comme un réflexe durable, et nous sommes loin de l'idée hégélienne selon laquelle le prétendu faux n'est qu'une étape du vrai. Au niveau social, le besoin d'appartenance joue également un rôle, car prendre parti, affirmer « il a raison » ou « il a tort », permet de se situer dans un camp, d'être le membre d'un clan. Dès lors, la discussion devient un espace d'alignement identitaire, où l'enjeu n'est plus de comprendre, mais de montrer à quel groupe on appartient, au « bon groupe », évidemment. Dans ce contexte, la mauvaise foi devient presque légitime, voire naturelle, car dès lors que l'on est convaincu de défendre la « bonne » cause, la fin semble justifier les moyens, et la fidélité au camp l'emporte sur le souci d'intégrité.
Par ailleurs, la complexité fait peur, qui oblige à reconnaître des contradictions, des limites, des zones grises, des points aveugles, voire des non-sens. Elle fragilise les certitudes et les images de soi, elle met en

évidence nos difficultés cognitives, tandis que jugement binaire nous épargne ce genre d'épreuve, il simplifie le réel et rassure l'esprit. Il faut aussi reconnaître que certains, pour ne pas dire beaucoup, ne tirent aucun plaisir de l'analyse conceptuelle, ils recherchent surtout la validation, l'accord, la reconnaissance, la discussion n'est pas pour eux un travail de l'esprit, mais un échange affectif, une opération relationnelle, une scène de confirmation mutuelle. Et bien souvent, dans de nombreux contextes, discuter signifie surtout gagner ou perdre, l'un a raison et l'autre a tort, nécessairement, le débat est donc conçu comme un affrontement, et si l'on adopte ce modèle, la prise de distance devient inutile, voire suspecte : quelqu'un doit avoir raison, l'autre tort, et la discussion s'achève là. Finalement, le jugement binaire s'avère être une posture existentielle, car avoir des positions tranchées donne une impression de force, de clarté, d'identité, on est « sûr » de soi. Cette « force » n'est pas seulement psychologique, elle est aussi pratique, car le jugement permet d'agir, puisque juger, c'est décider, et décider, c'est déjà agir dans une certaine direction. Le jugement apporte clarté et certitude, et en effet, la clarté et la certitude sont en général des conditions nécessaires à l'action ; sans position ferme, on hésite, on diffère ou on reste paralysé par le doute. En ce sens, le jugement binaire offre non seulement une identité et une assurance, mais aussi une orientation pratique dans le monde. La complexification, elle, peut être vécue comme une faiblesse ou une indécision, voire une trahison. Avec nous, ou contre nous, tout est là, et la radicalité devient alors une manière d'exister. Au fond, ce comportement révèle une difficulté à considérer les idées comme des objets autonomes, susceptibles d'être examinés pour eux-mêmes, des positions ou des propositions fragiles et limitées. Ainsi, tant que les idées restent liées au confort, à l'identité ou à l'appartenance, la discussion ne dépasse pas le stade du « j'aime » ou « je n'aime pas », elle cesse d'être un travail de pensée pour devenir un simple miroir affectif. Prendre parti offre sécurité et identité, tandis que la réflexion entretient l'incertitude afin de préserver l'ouverture d'esprit.