

Raphaël Enthoven

« La philosophie est un instinct qui met la raison à son service »

Raphaël Enthoven est professeur de philosophie, reconnu comme le meilleur passeur de son temps et comme un véritable pionnier dans la démocratisation d'une discipline de haut vol, mais il ne se limite pas à cela. Réaliser un entretien avec lui est une expérience d'une étrange saveur : alors que sa médiatisation, rançon de son succès, nous le fait approcher comme une grande star, on a la douce surprise d'avoir face à soi un être humble, attentif et bienveillant. Pédagogue hors pair, considérant que la philo est un jeu d'enfant et que nul ne doit en être exclu, il sait s'adresser à tous, toucher l'élite comme séduire les jeunes, bousculer les initiés comme éveiller les débutants. Ce bel homme surdoué, présent sur tous les fronts, dans tous les médias, a également trouvé le temps de devenir un stupéfiant lecteur de Proust. Son secret ? Peut-être une omelette magique à 11 heures. Ou bien le travail et la passion... Dans l'attente de la sortie du premier coffret de six DVD de son émission « Philosophie » (le 21 septembre, ARTE Éditions), rencontre matinale à la Rotonde.

Propos recueillis par Guilaine Depis

qu'on parte de soi, la philosophie incarne les concepts et la littérature explore le singulier. Peut-être y a-t-il une différence de modalité, d'origine ou d'harmonique entre les deux, mais une différence de nature ? J'en doute. Quand on pratique une philosophie où le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas, où la vie est d'une étoffe trop fine pour que les idées générales s'en saisissent, l'amour de la sagesse est inséparable des récits qui le nourrissent. C'est peut-être la raison pour laquelle la plupart, la grande majorité des intervenants sont philosophes dans le livre sur Proust et Proust lui-même l'est, à mon sens, bien davantage que tous les philosophes professionnels de son époque.

– Proust, c'est un repère pour analyser le monde ? Ou un repère pour mieux comprendre toutes les époques, y compris l'actuelle ?

Proust a le génie, c'est-à-dire l'humilité, de poser des problèmes sans solutions et des questions sans réponses. Mais ce n'est pas tout : il est impossible de le lire sans être stupéfait par l'acuité de son regard. Ce qu'il raconte est infiniment familier à son lecteur et transcende la spécificité d'une époque au profit d'une miraculeuse communauté de sensations entre les morts et les vivants. En mêlant l'éternel au sensible, *À la recherche du temps perdu* se donne comme un excellent outil, à jamais intemporel, pour comprendre ce qui nous arrive aujourd'hui comme ce qui le précède et ce qui le suivra.

– Y a-t-il une singularité par rapport à La Comédie humaine de Balzac, par exemple ?

Ce sont deux manières de traquer le singulier, précisément. Le savant Balthazar Claës ou le peintre Frenhofer (héros respectifs de *La recherche de l'absolu* et du *Chef d'œuvre inconnu*) éprouvent dans leur chair, et aux dépens de leur vie, le

– Dans Un jeu d'enfant⁽¹⁾, le premier de vos livres que j'ai lus, vous confiez que votre père vous a dit : « Tu es devenu un jour où tu as choisi la philosophie contre la littérature. » Vous venez de publier Lectures de Proust⁽²⁾, un livre consacré à Marcel Proust, qui est le résultat d'entretiens réalisés dans le cadre des « Nouveaux Chemins de la connaissance » sur France Culture. Est-ce un retour à la littérature ou plutôt un basculement vers la vraie vie ? La vraie vie, pour vous, est-ce la littérature ?

À l'époque où j'ai écrit le premier livre, j'avais moins de scrupules à parler des petits secrets de ma vie et peut-être plus de complaisance dans l'écriture. L'incapacité de parler de soi est-elle une façon d'entrer dans la littérature ou d'en sortir ? Je ne sais pas. En réalité, je fais peu de différence entre les deux exercices, comme je fais peu de différence entre le corps et l'esprit : qu'on parle de soi ou

« Je fais peu de différence entre la littérature et la philosophie, comme je fais peu de différence entre le corps et l'esprit : qu'on parle de soi ou qu'on parte de soi, la philosophie incarne les concepts et la littérature explore le singulier. »



© Photo : C. Hélié Gallimard

goût dévorant de saisir avec les outils de la connaissance ce qui n'est accessible qu'à l'intuition (dans un cas, le secret de la matière, dans l'autre, l'art de donner la vie avec des pinceaux). Leur échec résonne paradoxalement comme une victoire de la littérature qui, faute de dire la vérité, a toujours le fin mot de l'histoire. Mais je connais mieux *À la recherche du temps perdu* que *La Comédie humaine*, et si, à titre personnel, je suis plus sensible au génie de Proust qu'à celui de Balzac, c'est que le narrateur proustien renonce (entre *Les Plaisirs et les jours* et *La Recherche*) à toute position de surplomb sur le monde. Balzac est un démiurge, Proust un observateur. Mais l'entreprise de *La Recherche* n'est pas moins monumentale ni aporétique, puisqu'il s'agit, par l'entremise d'un narrateur qui en est juge et partie, de dire ce qu'il en est du monde séparément de soi, tout en restant absolument fidèle aux impressions qu'il dépose. Nul panorama chez Proust. Aucune

ambition synoptique n'anime son écriture. La vérité le concerne moins que la réalité et les énigmes de bonheur qu'elle offre à nos sens.

– Qu'est-ce qui fait que vous vous présentez dans un de vos livres comme le « philosophe de service⁽³⁾ » – vous vous nommez PS ? Est-ce que c'est ce « philosophe de service » qui nous parle en ce moment, ou est-ce un philosophe tout court ? Est-ce un homme ? Est-ce un écrivain ?

Je ne parle pas de moi en particulier dans le texte que vous citez. En revanche, je m'en prends (pardonnez-moi) à ceux qui croient bon de demander au philosophe de service si c'est bien de lui-même qu'il parle. En vérité, le « philosophe de service » est un personnage conceptuel, au sens que Deleuze donne à cette expression : c'est une fiction dont personne n'est propriétaire, et qui renseigne sur l'air du temps. C'est le mauvais génie, le

malin génie, de quiconque gagne sa vie en enseignant la philosophie ailleurs que dans les salles de classe. PS est une création de la mode, comme une icône ou un vêtement, une créature cosmétique, dont les émissions de société se servent comme on met du sucre sur un gâteau, ou de la farine sur une baguette après sa cuisson. C'est la minute d'ennui collectif, l'instant de jargon qui donne du cachet aux deuxièmes parties de soirée.

– Vous affirmez que Proust est un philosophe. Pourquoi quelqu'un comme Philippe Muray – que, je suppose, vous admirez – a-t-il une étiquette d'intellectuel, de penseur, et pas de philosophe ?

Je n'admire pas tout Muray. Je le trouve parfois de trop mauvaise humeur pour être aussi lucide qu'il croit l'être. De même que « Platon n'est jamais aussi humain que quand il s'occupe de choses divines » (Montaigne), Muray n'est jamais moins lucide que quand il est convaincu

► Raphaël Enthoven

de l'être plus que les autres. Mais, outre que *Le XIX^e siècle à travers les âges* est un grand livre, Muray a parfois des éclairs de génie qui font de lui un poète plus encore qu'un philosophe. Ce qu'il dit par exemple du sourire de Ségolène Royal (« le sourire à visage humain », « le sourire de toutes les mères et la mère de tous les sourires », qu'il compare au sourire du chat d'Alice (« un sourire qui demeure suspendu entre les branches d'un arbre »), nous renseigne davantage sur le monde dans lequel nous vivons que toute forme d'ouvrage conceptuel ou sociologique sur l'univers qui est le nôtre.

– *Concevez-vous la philosophie comme une recherche objective de solutions ? La spécificité de la démarche de l'éveillé par rapport à celle de l'écrivain est-elle d'aspérer « au vrai, au beau et au juste », comme disait Julien Benda⁽⁴⁾, « pour des raisons statiques désintéressées et rationnelles » ?*

Ce n'est pas ainsi que je la pratique. J'ai plutôt tendance à considérer, comme Deleuze, que la philosophie est davantage une création de problèmes qu'un arsenal de solutions. Peut-être existe-t-il toujours des solutions, mais la philosophie n'est pas plus soluble en elles que l'étonnement n'est soluble dans la découverte des « vérités » qui l'expliquent. De Benda, en l'occurrence, je retiens le goût du désintéressement, mais j'aurais tendance à y voir l'aptitude à envisager le réel séparément du besoin qu'on peut en avoir. De façon générale, la vérité n'est pas mon objet. Je travaille plus volontiers sur la pathologie dont le goût de *détenir* la vérité me semble être le symptôme. L'exercice de la philosophie relève parfois d'un deuil à l'endroit de l'idée même de vérité, ou du constat que la vérité est souvent plus mensongère que le mensonge lui-même. Moins qu'un Graal, le mensonge de la vérité me fait souvent l'effet d'un obstacle.

– *Gabriel Matzneff rapporte dans son dictionnaire philosophique⁽⁵⁾ les paroles d'un de ses maîtres : « Chestov dit, dans Athènes et Jérusalem, son mépris pour « une métaphysique qui console et ordonne l'existence ». Selon lui, l'objet de la philosophie n'est pas de nous rassurer, mais de nous inquiéter ; il est de nous apprendre à vivre dans l'inconnu, de nous introduire dans*

« Proust a le génie, c'est-à-dire l'humilité, de poser des problèmes sans solutions et des questions sans réponses.

Mais ce n'est pas tout : il est impossible de le lire sans être stupéfait par l'acuité de son regard. »

l'univers du terrible. »

Je ne suis pas surpris que Chestov (que je n'ai jamais lu) l'ait dit. Peut-être Jan-kélévitch s'est-il inspiré de cette phrase pour présenter la philosophie comme l'art de tenir pour une énigme le monde ostensiblement ordonné que nous lèguent les savants ? Je ne crois pas non plus aux vertus sédatives de la pensée. Ou alors, à long terme. Si la philosophie est (accidentellement, ultimement) consolatrice, c'est en empruntant d'abord le chemin aride, ascétique et escarpé, de la réalité qu'elle s'évertue à regarder sans aucun fard.

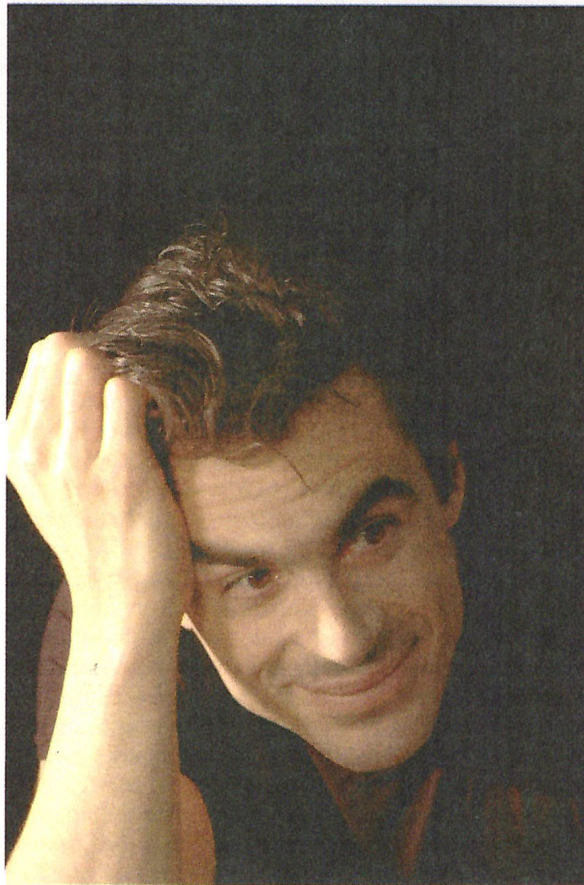
– *L'idée maîtresse de la philosophie est de tendre à nous faire supporter la vie ?*

Tout dépend de la façon dont on l'entend. S'il s'agit de nous rendre la vie plus digeste en nous mentant à son sujet (en nous faisant croire, par exemple, qu'on en connaît le sens ou la vérité), alors il me semble que ce n'est pas le cas. Je tiens la philosophie pour une discipline qui remplace les certitudes par du doute et les jugements par des mécanismes ;

l'enjeu n'est pas de nous rendre la vie digeste ou supportable, mais de la rendre aimable. Il n'est pas dit que la réalité qui dérange ne soit pas, en définitive, plus agréable à vivre que les illusions qui reconforment.

– *Vous écrivez : « Avant d'être un discours sur le monde, le pessimisme est un préservatif, une façon de se protéger. Quoi de plus certain que le pire ? Qui le prédit ne prend aucun risque. Sous ses airs de prudence, le pessimisme n'est qu'un réflexe, une réponse panique à la préscience du pire. Le pessimisme, c'est un tranquillisant⁽⁶⁾. » Seriez-vous un grand lecteur de Cioran ?*

Je ne suis pas sûr que Cioran (dont la seule question qu'il m'ait jamais posée était : « Dis-moi, petit, est-ce que ton père te donne des cours de pessimisme ? ») verrait dans le pessimisme un art de la prudence. Même quand il s'en défend, et malgré l'humour



© Photo : C. Héliette Gallimard

qui le caractérise, Cioran a une perception souvent héroïque de son propre pessimisme. De façon générale, le pessimisme relève à la fois d'une déception, d'une perte dont aucune présence ne console, mais aussi d'une prédiction qui, quoiqu'il arrive, finit toujours par être avérée. Pour le dire autrement, rien n'est plus consolateur (pour le coup) que la fausse lucidité de celui qui se contente de prédire le pire, et si Dieu existait, le pessimiste se hâterait de croire en lui. C'est la raison pour laquelle le pessimisme de Cioran (comme de Schopenhauer, indûment réduit à son pessimisme par les premières éditions françaises de ses textes) m'intéresse moins que son mysticisme, voire son irrationalisme, qui remplace la question de savoir si Dieu existe par la question de savoir à quelle maladie correspond le désir que Dieu existe. Dans *Un jeu d'enfant*, je raconte le jour où, dans le métro, sur le pont de Bir-Hakeim, Clément Rosset demanda à Cioran, qui sanglotait, quelle était la cause de son chagrin. « Hélas, répondit à peu près le Roumain, je pleure de vérité ! » Or, Rosset lui répondit alors que lui-même adhérerait, comme son camarade, au sentiment que l'espoir n'était qu'une vertu d'esclave et la vie un néant de sens, mais qu'il ne trouvait dans ce constat désespérant aucune raison de gémir ou de pleurer. Si Dieu est mort, soyons tristes, mais si Dieu n'a jamais vécu ? Qui pleure-t-on ? Il est très frappant d'observer que des axiomes similaires engendrent indifféremment la tristesse et la joie, selon qu'on est, tout bêtement, de bonne ou de mauvaise humeur.

– *Dans Melancholia - le nouveau film de Lars Von Trier -, le seul moment de sérénité, c'est quand le monde va s'achever, c'est l'Apocalypse, c'est là où la vie devient enfin supportable pour la jeune femme en souffrance tandis que celle en apparence saine s'effondre. La mélancolie peut-elle être une force ?*

La mélancolie a ceci de sage qu'elle a oublié sa propre cause. À cet égard, elle ressemble à la vie, enchâssée entre un début perdu et une fin qu'on ignore. « J'ai mes brouillards et mon beau temps au-dedans de moi ; le bien, et le mal de mes affaires même, y fait peu », dit Pascal. Autrement dit, la mélancolie ne dépend de rien, encore moins de moi-même. Je suis mélancolique et c'est comme ça, ce qui aggrave mon cas. De loin elle ressemble à la déception, mais la mélancolie est arbitraire, tant sa source est lointaine, le vague à l'âme est indépendant. À l'image de Cioran (qui tenait les déboires administratifs pour l'unique motif recevable de suicide), la mélancolie est à sa cause ce qu'un typhon est au battement d'ailes qui l'a suscité.

– *Hugo disait que c'était « le bonheur d'être triste »...*

Oui. Plus que de « bonheur », je parlerais de « volupté ». Le bonheur relève trop, à mon sens, d'un refus de savoir, d'une suspension délibérée du jugement, tandis que la volupté me semble compatible avec le courage de voir le monde en face. Il arrive qu'on se laisse entraîner par la mélancolie « comme un homme, dit Proust, qui n'avait d'abord que des motifs peu importants de se fâcher se grise tout à fait par les éclats de sa propre voix », mais j'ai toujours pensé que la mélancolie n'était qu'accidentellement complaisante. La mélancolie est aussi l'art de prendre acte du fait que le monde est sans début ni fin, qu'il est coloré par le caractère de celui qui le contemple : c'est une façon de constater la subordination du jugement à une humeur, ce qu'il est essentiel de ne jamais oublier.

– *Cioran constatait : « Qui tremble pour sa mélancolie, qui a peur d'en guérir, avec quel soulagement il constate que ses craintes sont mal fondées, qu'elle est incurable⁽⁷⁾ ! » Êtes-vous d'accord ?*

C'est très drôle ! Comme Guitry déclarant « elle avait du chagrin parce qu'elle se croyait inconsolable ».

– *Dans la préface des entretiens qu'il a faits avec Gombrowicz, Dominique de Roux souligne : « Gombrowicz sait qu'il n'y a pas de spontanéité ni de simplicité dans ce monde, que tout est complication et artifice. Nous sommes déformés par la forme. Être homme, c'est être acteur. Nous déformons nos semblables et nous sommes déformés par eux au plus profond de notre être. Nous ne savons même pas qui nous sommes⁽⁸⁾. » Qu'en pensez-vous ?*

C'est un propos très sartrien. Aurions-nous le goût d'être quelqu'un, d'avoir une « identité », de nous attarder sur nos

reflets, de nous prêter au jeu des étiquettes si nous n'avions pas l'intuition que le monde est lui-même d'une simplicité sans miroir ? Aurions-nous le souci de compliquer les choses si nous n'étions pas d'abord stupéfaits par leur simplicité ? La complexité du monde est l'œuvre de l'humanité. En vous disant cela, je m'aperçois qu'à l'origine de tout travail généalogique – c'est-à-dire de la philosophie qui s'intéresse non pas à la vérité d'un discours mais à la pathologie dont il est le symptôme –, il y a peut-être l'intuition que le réel est d'une simplicité déconcertante et donc l'envie de croire que cette intuition est la vraie. Je n'ai peut-être pas tant que ça renoncé à l'idée de vérité...

– *Vous écrivez : « L'amour de la sagesse est-il soluble dans le désir de plaire⁽⁹⁾ ? » Cela signifie-t-il qu'il est impossible d'être soi ?*

Ce sont deux questions différentes : aimer la sagesse n'est pas aimer l'aimable, ni rechercher le confort, contrairement au désir de plaire. Et ce que « soi » désigne est infiniment plus vaste que le petit « moi » dont Narcisse en soi croit s'éprendre. Enfin le souci de plaire est peut-être paradoxalement dicté par la sagesse comme un antidote à ce qu'elle permet d'entrevoir... Il me semble qu'on a toujours la liberté, la possibilité, d'aller en amont du souci de plaire vers l'inquiétude, l'incertitude qui le dicte, le tremblement qui l'impose. Se pose alors, à l'inverse de la citation que vous donnez, la question de savoir si le souci de plaire n'est pas soluble dans l'amour de la sagesse. C'est peut-être mon espoir.

– *La philosophie préserve-t-elle du Mal ?*

Non. Et pourtant, je ne sais pas ce qu'est le Mal. Si votre question signifie « est-ce que la philosophie délivre une série de normes auxquelles il suffirait d'obéir pour ne pas faire le mal ? », alors je n'y crois pas du tout. D'abord parce que les normes sont inconditionnelles, indiscutables et donc, à cet égard, vécues par moi comme autant de bois mort. Ensuite, parce que toute norme contient, en elle-même, la possibilité de la transgresser. De sorte que l'expérience du Mal (si par ce mot, j'entends le goût désintéressé de se nuire ou de nuire à autrui en franchissant les bornes et les normes qui le sépa-

► Raphaël Enthoven

rent de moi) est inséparable de la découverte de ma propre liberté. Enfin, si la philosophie met en évidence la neutralité axiologique du monde, le fait qu'il n'y a rien dans le monde qui puisse être taxé de Bien ou de Mal, ou pour le dire comme Nietzsche si la philosophie nous permet de découvrir qu'« il n'y a pas de phénomènes moraux mais seulement une interprétation morale des phénomènes », alors elle nous sort du registre du Bien et du Mal. Est-ce un mal ou un bien ?

– *Par le Mal, j'entends les nazis, des choses comme ça...*

Si votre question est de savoir si l'on peut être philosophe et nazi, les faits vous donnent raison. Mais en ce qui concerne Heidegger, il y a plusieurs problèmes sur son engagement au NSDAP (que les défenseurs de Heidegger présentent comme la « décision » d'un homme qui n'avait pas le choix – interprétation à laquelle je n'adhère pas). Car de deux choses l'une : soit Heidegger est totalement étranger au nazisme, il y a une contradiction frontale

entre ses intuitions géniales et la barbarie qu'il cautionne par sa présence et son adhésion, mais alors il suffirait de penser juste pour être un juste penseur. Soit – comme c'est la thèse d'Emmanuel Faye par exemple (in *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel) – Heidegger a non seulement adhéré au parti nazi mais lui a même fourni un socle idéologique, un terreau de pensée sur lequel la bête hideuse a prospéré, mais alors on est obligés d'admettre que le nazisme en lui-même est intelligent, ce à quoi je ne me résous pas. En vous disant cela, il se peut que moi-même je pose sur le monde une grille morale, une sorte de mosaïque binaire qui distingue le Bien et le Mal, qui tient, à bon droit, le nazisme pour un Mal absolu, ce qui est contradictoire avec ce que je vous ai dit du mal un peu plus tôt.

– *Est-il possible de détester un philosophe ? À vous lire, Kant n'est pas votre favori...*

Oui. Kant, c'est une question d'épiderme. Cela dit, je suis un lecteur assidu de la *Critique de la faculté de juger*, qu'on appelle aussi la « troisième critique », et qui est en fait le texte de Kant que les non-kantiens adorent. En ce qui me concerne, j'y trouve des pistes qui conduisent directement à la pensée intuitive et amoureuse de Bergson. Voici comment ça se passe : lorsque Kant déclare « est beau ce qui plaît universellement sans concept », il dit que nous savons tous ce qui est beau mais que nul ne sait ce qu'est LE Beau, et il s'émerveille d'un accord spontané auquel ne correspond aucune vérité stable. On peut le comprendre, politiquement, comme l'indice que les hommes sont capables de s'entendre sans être pleinement d'accord. On peut aussi le comprendre et le lire comme un renseignement sur la nature de la beauté elle-même comme l'énigme souveraine de ce qui existe et qu'à cet égard on ne s'explique pas. En présentant la beauté comme une évidence sans vérité, Kant prolonge les intuitions de Plotin qui, au III^e siècle après J.-C., eut l'audace, contre Platon, de considérer que le beau n'était pas une affaire de rapport ou de symétrie, mais tout simplement d'éclat. De ce coup de force est née une tradition qui s'attache à la singularité des choses, à ce qu'elles ont d'étrange et d'irrempla-

çable, une tradition de l'étonnement non-soluble dans les conquêtes de la connaissance, et dont bizarrement Kant est aussi l'un des interprètes. J'avoue que j'adhère moins à la *Critique de la raison pure* comme à la *Critique de la raison pratique* dont le propos me semble plus normatif qu'il ne prétend. Kant dit que son travail n'est pas de fabriquer une morale mais d'élucider les conditions de tout jugement moral, or Nietzsche a bien vu qu'en faisant cela, Kant lui-même voulait construire une morale sans Dieu. Enfin, je n'aime pas sa façon d'écrire. Ses phrases me font mal aux yeux. Je n'arrive pas à me défaire de l'impression que Kant parle un peu chinois.

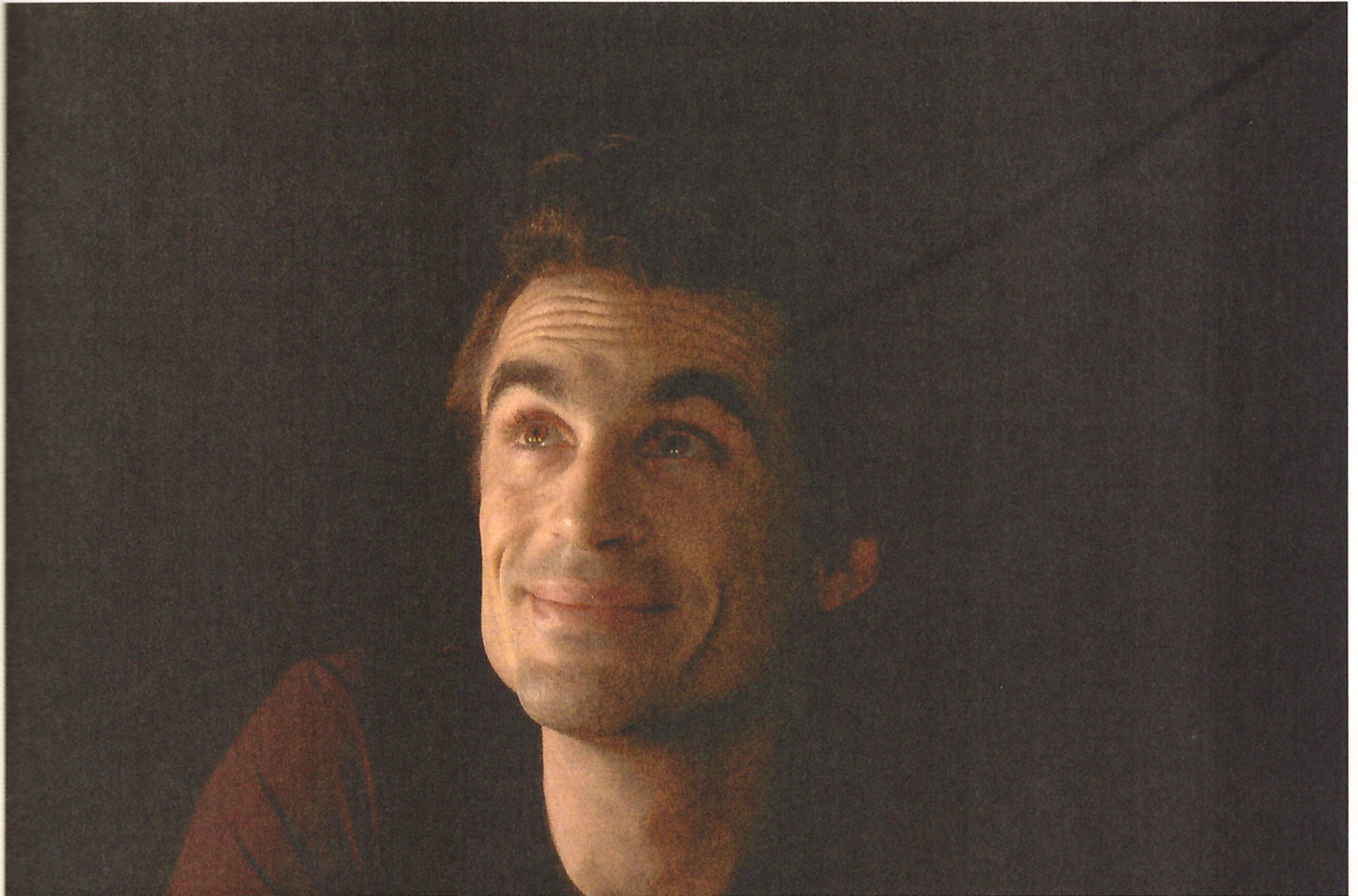
– *Pour Bergson et Spinoza, vous nous apprenez que c'est un petit peu eux qui vous ont choisis⁽¹⁰⁾, votre famille de pensée qui s'est imposée à vous. Proust est-il aussi allé vous chercher ?*

J'ai fait avec Bergson et Spinoza l'expérience magnifique de celui qui, quand il lit un livre, se sent lu par le livre qu'il est en train de lire, se sent découvert par le livre qu'il est en train de découvrir, se sent compris par le livre qu'il a l'impression de comprendre. La lumière était inséparable du sentiment humiliant, joyeusement humiliant, d'être découvert, d'être pensé. Quand on lit *La Recherche* – j'ai eu beaucoup plus de mal à lire *La Recherche* qu'à lire Bergson ou Spinoza, c'est en cela que ma formation est peut-être davantage celle d'un philosophe que celle d'un homme de lettres –, il arrive que le texte, comme une loupe ou un exhausteur de goût, aiguise votre regard au point de vous donner à voir pour la première fois les êtres et les objets que vous connaissez depuis toujours. Le jour où on fait une expérience de cette ampleur, on ne décroche plus de *La Recherche*.

– *Dans la vingtième de ses Lettres à Lucilius, Sénèque écrit : « facere docet philosophia, non dicere » (« la philosophie enseigne à agir, non à parler »). Partagez-vous ses idées ? Êtes-vous plutôt du côté du monde romain qui a les pieds sur terre ou du monde grec qui a plutôt la tête dans les étoiles ?*

Je ne crois pas qu'il soit si facile de distinguer le monde romain et le monde grec. Aristote, Héraclite, Anaxagore ou

« J'ai plutôt tendance à considérer, comme Deleuze, que la philosophie est davantage une création de problèmes qu'un arsenal de solutions. »



© Photo : C. Hélié Gallimard

Parménide n'ont en rien la tête dans les étoiles. Souvenez-vous du tableau de Raphaël, *L'École d'Athènes*, où Aristote désigne le sol et Platon désigne le ciel... comme si Aristote était soucieux de la réalité du praticable à laquelle son maître Platon aurait renoncé. J'ajoute que les « Romains » ne sont bien souvent que les interprètes des Grecs, les passeurs d'une pensée qui les précède. En ce qui concerne Sénèque, la distinction qu'il opère entre le faire et le dire est pertinente quand elle condamne ceux dont la parole est détachée de l'exigence de vérité ou, à tout le moins, de cohérence, ceux que leurs discours dispensent d'agir, ceux qui se servent de la philosophie comme d'un outil de méconnaissance du monde. Si en revanche on tire le propos de Sénèque du côté de ceux qui considèrent, avec Marx, que l'important n'est pas d'interpréter le monde mais de le transformer, alors je n'y souscris pas, dans la

mesure où, à mes yeux, la meilleure façon de transformer le monde c'est précisément de l'interpréter. Suis-je conservateur en disant cela ? Peut-être. Le fait est que les philosophes comme Machiavel ou Pascal, qui sont ouvertement conservateurs, ont davantage nui aux régimes autoritaires dont ils délivraient les mécanismes que ceux qui ont appelé à leur renversement. Et puis, encore une fois, la philosophie n'a pas pour objet de nous donner des normes d'action. C'est le propos des religions ou des morales. Il ne me semble pas que la philosophie soit là pour ériger des normes qui nous permettent ensuite d'agir sans réfléchir.

– Est-ce que vous mettez autre chose que la raison dans la philosophie ?

La raison n'est pas faite pour avoir le fin mot, mais, éventuellement, pour y conduire. Faire de la philosophie, c'est être un peu misologue en ce qui me

concerne. C'est se souvenir, pour parodier Pascal, que le *corps* a ses raisons que la raison ignore. La philosophie est une façon d'utiliser la raison en se souvenant des dispositions du corps qui nous dictent d'utiliser la raison de telle manière plutôt que de telle autre. Donc bien sûr on utilise la raison, mais réduire la philosophie à l'exercice de la raison est à mon avis un contresens. Un contresens qui débouche sur l'idée fumeuse que l'enseignement de la philosophie doit être réservé aux adultes qui seraient les seuls dépositaires de la rationalité. La philosophie est un instinct qui met la raison à son service.

– Dans vos livres *L'endroit du décor et Le philosophe de service*, vous écrivez des choses très pertinentes et assez singulières sur la différence entre l'amour et l'amitié. Selon vous : « Comme en toute affection pure de l'intérêt qu'on y trouve, il

► Raphaël Enthoven

y a plus d'amour dans l'amitié que dans l'amour lui-même, car il y a moins d'amour propre. » L'amitié serait donc « l'âge adulte de l'amour⁽¹¹⁾ » ?

Deux ans séparent le texte sur l'amitié du texte sur l'amour. Or, j'avoue que la conception de « l'amour » qui apparaît en creux dans le texte sur l'amitié n'est pas tout à fait la même que celle qui est mise en œuvre dans le texte sur l'amour deux ans après. Je ne suis pas sûr que si j'avais eu de l'amour l'idée que je m'en fais dans *Le philosophe de service* j'aurais écrit de la même manière le texte sur l'amitié. Dans le premier texte sur l'amitié, j'adhère, en pascalien, à la possibilité d'un amour véritable, d'un amour authentique, débarrassé de la crainte d'être seul ou du goût de trouver en l'autre un miroir complaisant, d'un amour ni vénal, ni intéressé, ni calculateur... C'est ce que Pascal et Spinoza désignent (de manière très différente) quand ils parlent de l'amour de Dieu. Et c'est parce que, sans avoir renoncé à la possibilité d'un amour vierge de toute raison mesquine, je ne voyais aucun amour qui le soit vraiment que j'ai alors écrit qu'il y a plus d'amour

dans l'amitié que dans l'amour, car il y a moins d'amour-propre...

– Vous vous interrogez : « Qui aime sans calcul ? [...] Que reste-t-il de l'amour quand on enlève le fatras des mauvaises raisons qu'il se donne ? » Puis vous finissez par admettre : « On aime comme on peut⁽¹²⁾. »

Effectivement, dans *Le philosophe de service*, je déchanté un peu à cet égard. Ce qui donne un paradoxe : alors que dans *L'endroit du décor* je me fais une si haute idée de l'amour que je ne le vois nulle part, dans *Le philosophe de service*, je le démystifie tellement que plus personne n'y échappe. Je vois de l'amour partout. Dans la routine, dans le mariage, dans l'habitude et même après l'amour. En fait, entre les deux, j'avais relu *La Fortune de Gaspard* de la Comtesse de Ségur, où on assiste à la métamorphose d'un mariage de raison en mariage d'amour. Et puis j'avais en tête l'image (qu'on trouve chez Lucrèce) de la terre pourrie qui se transforme en vers de terre pour expliquer l'émergence mystérieuse de la vie. Enfin, Bergson enseigne l'irréductibilité du sentiment amoureux à toute autre chose, mais également et en même temps le fait que tout soit mélangé, et que, comme une fleur pousse sur le terrain du mal, l'amour, si singulier soit-il, jaillisse parfois des motifs mesquins qui semblent le contredire. De fait, le texte sur l'amour est à la fois enthousiaste et sans illusions.

– On ne peut pas aimer indépendamment de soi et indépendamment de l'autre...

Encore une fois, j'étais plus adolescent en écrivant *L'endroit du décor*, j'avais davantage l'intuition ou le goût d'un amour authentique, d'un amour véritable, ce qui ne veut pas dire un amour absolu (je n'étais pas adolescent à ce point), mais un amour séparé des scories de l'intérêt, du calcul, de la cristallisation... alors que j'étais plus sensible, dans *Le philosophe de service*, à l'émergence du sentiment amoureux sur la glaise et la fange d'un amour vénal, d'une Vénus ulcéreuse. C'est une question que Bergson n'a cessé de se poser : comment la qualité peut-elle surgir de la quantité ? À quel moment est-ce que le calcul s'oublie lui-même pour engendrer de l'existence ? Quand passe-t-on du deuxième au troisième genre de

connaissance ? À quel moment le bon sens s'abandonne-t-il à fabriquer du sentiment ? Comment concevoir ce processus insensible qui nous fait changer d'état, qui opère un saut qualitatif, sans connaître pour autant la moindre discontinuité ? Comment sans discontinuité concevoir le passage de l'amour intéressé à l'amour véritable ? Le texte sur l'amour, dont certains de mes amis m'ont dit qu'il était désabusé, correspond également au moment où j'ai tenté de raccrocher les wagons entre ce que l'amour produit de pire et ce qu'il donne de meilleur, alors que dans *L'endroit du décor* j'avais davantage tendance à les distinguer résolument pour envisager l'amour séparément de ses manifestations triviales. Il est vrai, pour finir, qu'au fond le texte sur l'amitié dans *L'endroit du décor* est un texte sur l'amour et que le texte sur l'amour dans *Le philosophe de service* est un texte sur l'amitié. Ce que je découvre en vous le disant, d'ailleurs.

– Dans votre plus récent recueil d'articles de philosophie, vous citez deux phrases énervantes de La Bruyère qui dit que « vouloir ne plus aimer, c'est encore de l'amour » et que « vouloir aimer encore, ça ne l'est déjà plus ». Puis, quelques lignes plus loin, vous affirmez : « Il faut ramer pour aimer. Contrairement au bonheur, il en va de l'amour comme de commencer à fumer : c'est une question de volonté. Quand on aime, on se donne du mal⁽¹³⁾. » Pouvez-vous dérouler votre cheminement ?

Si j'avais mis cette phrase (dont je crois qu'elle est) de La Bruyère (que je cite dans *Le philosophe de service* pour la contredire) dans *L'endroit du décor*, j'y aurais adhéré. « Vouloir aimer encore ça ne l'est déjà plus » veut dire que quand l'amour est un effort, ça montre bien qu'il n'est plus là. Dans *L'endroit du décor*, je sépare les deux registres, je sépare l'amour de tout ce qu'il ne me semble pas être, et notamment l'effort. Que reste-t-il, pensais-je, d'un amour dont on s'aventure à donner les raisons d'être ? Dans *Le philosophe de service*, je suis beaucoup plus indulgent. Dans *L'endroit du décor*, la phrase de La Bruyère aurait eu pleinement sa place. Dans *Le philosophe de service*, il me semble que bien souvent les efforts qu'on fait pour maintenir l'amour, pour développer l'amour,



© Photo : Aprime groupe

pour le faire prospérer ou pour le faire survivre à la routine, au quotidien, etc. sont en eux-mêmes un acte d'amour.

– *Passons à la folie qui vous inspire un chapitre. Comme vous le savez, aliéné vient de « alius », qui veut dire l'autre. Peut-on en déduire que le fou, c'est toujours l'autre? C'est celui qui est différent?* Vous allez trop vite. Il faut être très attentif aux mots. Quand Descartes exclut, d'un trait de plume, tous ceux qui croient, contre l'évidence, qu'ils sont des cruches ou qu'ils ont un corps de verre, en disant « mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple... », il exclut du dialogue ceux que le « bon sens » tient pour fous, tout en donnant le jour à l'ambition d'enfermer (ou pire : de guérir) ceux dont le discours ne rentre pas dans nos propres cases. À cet égard, l'altérité radicale de la folie telle que Descartes la constitue est à mon avis une façon insuffisante d'envisager la folie, et même dangereuse quand elle débouche sur la réduction de la folie à la déraison. Pour le raconter autrement, Guitry demanda un jour au médecin qui en avait la charge des nouvelles de son ami Feydeau qui était en clinique, et le médecin, cartésien probablement, lui dit en substance « nous sommes très inquiets, on l'a même surpris en train de parler aux oiseaux », à quoi Guitry répondit qu'à ce compte-là, il faudrait enfermer tous les poètes... C'est tout le sens de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* : Foucault déconstruit la position cartésienne selon laquelle la folie ne serait que la déraison, le contraire de la raison, le non moi de la raison selon les termes de la raison même. Donc en ce sens, dire du fou qu'il est l'autre, c'est une façon de méconnaître ce que la folie peut avoir de singulier. Et justement, qu'est-ce que la folie peut avoir de singulier ? La folie a ceci de singulier qu'elle est une école d'altération et non pas d'altérité. Être fou, c'est d'abord être l'autre de soi-même, or qui ne l'est pas ? La folie est l'affaire de chacun, l'intimité féconde d'une altération à laquelle notre nature temporelle nous condamne inmanquablement.

– *N'est-on pas toujours le fou d'un autre?* C'est possible, mais on est surtout le fou de soi-même, c'est-à-dire qu'on est

« L'exercice de la philosophie relève parfois d'un deuil à l'endroit de l'idée même de vérité, ou du constat que la vérité est souvent plus mensongère que le mensonge lui-même. »

constamment autre à soi. La folie est, en ce sens, une piqûre de rappel. Elle nous rappelle qu'il est fou de croire qu'on ne change pas. La folie est une façon d'éprouver l'impossibilité dans laquelle nous nous trouvons d'avoir la consistance, la solidité, la rigidité d'une identité. La folie permet de comprendre que le désir même d'avoir une identité vient du déni de la folie qu'on sent en soi. Ce que la folie nous apprend, c'est à faire justement la genèse de tous les outils qui la conjurent.

– *Le bon sens peut-il être une philosophie? Est-il nécessaire d'être hyper érudit et de tutoyer les grands philosophes pour réfléchir sur le monde? Il arrive que des civilisations comme les Mayas ou les aborigènes pensent des choses justes sur l'humanité, détiennent des secrets sur la vie...*

Si par « bon sens » on entend les lieux communs, les portes ouvertes qu'on enfonce à tout bout de champ, les banalités que les gens profèrent non pas pour avoir raison mais pour être d'accord avec leurs voisins, alors la philosophie est aux antipodes de ce qu'on appelle le « bon sens », cette espèce de vertu homasse, statistique et grégaire. Mais si par « bon sens » on entend une forme de candeur face au monde, ce que Bergson appelle « une façon virginale de voir, d'entendre et de penser », alors la philosophie non seulement est une école de bon sens mais elle est précisément ce qui nous rend apte à dissoudre les faux problèmes. Enfin, pratiquer la philosophie invite à comprendre qu'une telle candeur n'est accessible qu'au terme d'un travail qui est un apprentissage. La philosophie, c'est la

naïveté qu'on obtient au bout de chemin, c'est la candeur perdue qu'on a fini par retrouver. Camus, par exemple, se propose, très jeune, de construire son œuvre en trois étapes : l'absurde, la révolte et l'amour. Or, quand on lit les premiers textes de Camus, c'est-à-dire notamment *Noces*, on s'aperçoit que l'amour, comme la candeur ou le bon sens, est le fait premier.

– *Dans Ferdydurke, Gombrowicz célèbre le culte de l'immatrité... Vous le suivez?* Je ne sais pas. Je ne l'ai pas lu. Il est souvent immature de croire qu'on est mature, mais il l'est encore plus de célébrer l'immatrité comme telle. L'immatrité ou l'adolescence se repèrent souvent à la certitude qu'on a d'être parvenu à l'âge adulte. Il y a l'immatrité fondamentale de l'enfant qui regarde le monde, que j'appellerai plutôt la candeur ou la naïveté peut-être. Puis il y a l'immatrité de celui qui croit qu'il suffit d'être intelligent pour ne plus être bête. Enfin, il y a la candeur finale de celui qui renoue avec la naïveté de son enfance mais cette fois-ci étayée par de la culture. C'est le trajet de Bergson.

– *Épicure disait que la philosophie, c'était que le sage même passé dans le taureau de Phalaris - qui était un supplice infligé par le tyran d'Agrigente - arrivait à se trouver heureux et à ne pas en être bouleversé...*

J'aurais plutôt cité Épicète⁽¹⁴⁾... Il y a deux choses ici : 1) Si l'exercice de la philosophie détache le corps de l'esprit au point que les turpitudes du corps sont étrangères à l'esprit et qu'au fond on peut être heureux même quand le corps souffre, je suis assez sceptique là-dessus. Il me semble que le corps et l'esprit sont trop intimement liés justement pour que l'un se fasse la malle quand l'autre est souffrant. 2) Si en revanche, faire de la philosophie c'est unir le corps et l'esprit, au point d'interpréter les douleurs du corps comme la matière (et surtout l'occasion) d'une connaissance, au point de faire de la douleur un instrument de connaissance, alors en ce sens-là oui. Et la sagesse à laquelle parvient Épicète est une sagesse qui repose non sur la séparation du corps et de l'esprit, mais sur l'aptitude (inhumaine, peut-être) à diluer la souffrance dans le savoir.

► Raphaël Enthoven

– *Est-ce qu'on pense avec son corps ?*

Votre question présuppose une différence, à mon avis inadéquate, entre le corps et l'esprit. Je ne crois pas qu'on pense *avec* son corps, mais que le corps pense, tout simplement, comme il respire. Est-ce à dire que tout est pensée ? ou que toute pensée relève de la matière ? Je ne sais pas. Ce qui est intéressant ici, c'est, par exemple, la position de Spinoza qui, dans *L'Éthique*, réunit le corps et l'esprit sous l'égide d'une substance unique, envisagée tantôt selon l'attribut de l'étendue, tantôt selon l'attribut de la pensée. Les conséquences pratiques d'une telle révolution sont considérables, puisque si l'esprit n'est plus dans le corps comme un pilote en son navire, si le corps et l'esprit cessent d'être hétérogènes en nature, alors il devient impossible de penser leur relation dans les termes classiques d'une guerre civile entre deux entités que leur différence de nature rend ennemies sans permettre qu'elles se touchent. Mais alors, comment faire pour maîtriser ses passions ? Quel moyen a-t-

on de ne pas « céder à tout sauf à la tentation » (Oscar Wilde) ? Par la connaissance, répond Spinoza. Par une connaissance qui, passant par le corps et considérant que les illusions du corps sont déjà un commencement de savoir, est une *connaissance sensible*, un savoir incarné, auquel l'entraînement, l'expérimentation, l'apprentissage donnent toute sa force. Le véritable antalgique dans l'existence (non pas le palliatif à nos douleurs, mais l'antidote véritable) consiste à revenir sans relâche, comme on digère, sur les motifs de douleur et les mécanismes qui les engendrent. C'est au prix d'un travail acharné qu'on parvient à comprendre ce qu'on est, sans cela, condamné à souffrir. Il existe, à ce sujet, des textes très étonnants de Nietzsche, notamment dans *Le Gai Savoir*, qui dressent un éloge de la douleur. Or Nietzsche est le contraire d'un chrétien, vous aurez beau chercher, vous ne trouverez aucun dolorisme rédempteur chez Nietzsche. Mais Nietzsche déclare pourtant qu'on peut « presque classer les hommes d'après la profondeur que peut atteindre leur souffrance »... Que veut-il dire ? D'une part, que (comme il dit ailleurs) tout ce qui ne nous tue pas nous fortifie, et d'autre part, que toute pensée qui biaise avec l'éminence de la mort et de la souffrance est, selon le mot de Clément Rosset, « appelée moins à rendre compte de l'existence qu'à inlassablement témoigner contre elle ». L'éloge de la douleur n'est pas corrélé chez Nietzsche à la perspective d'une récompense promise à ceux qui ont souffert dans le temps de la vie. L'éloge de la douleur chez Nietzsche, c'est une façon de concevoir le rapport au monde sur le mode de l'âpreté, de la difficulté et de la douleur d'exister, mais une douleur qu'il vaut mieux assumer pour la surmonter que méconnaître pour la subir.

perceptions (mal comprises) vous inspirent. Ce n'est pas le corps mais l'esprit qui nous induit en erreur. Si, parce que vous frissonnez, vous dites « j'ai froid », ce que vous dites est incontestable, quelle que soit la température extérieure. Selon que vous êtes frileuse ou non, vous pouvez avoir froid sous toutes les latitudes, dans un igloo comme sur une plage ensoleillée. Si, en revanche, au lieu de dire « j'ai froid », vous dites « il fait froid », alors vous érigez votre expérience en norme, et vous n'aurez raison qu'accidentellement. Le corps ne se trompe pas quand il délivre une impression puisqu'une impression ne renseigne que sur elle-même, le jugement se trompe quand il déduit de cette impression un renseignement sur le monde tel qu'il est. Le chemin qui conduit d'une impression au monde lui-même est beaucoup plus subtil que ce qu'on fait ordinairement quand on dit « il fait froid » au lieu d'avoir l'humilité de se contenter de dire « j'ai froid ». Il arrive que les impressions du corps nous renseignent sur le monde lui-même, mais alors pas de cette manière-là. Dans *À la recherche du temps perdu*, c'est exactement ce que fait le narrateur qui, tout en s'en tenant aux impressions que le monde dépose en lui, parvient miraculeusement à parler du monde en lui-même, séparément de l'œil et de la subjectivité qui l'envisage. Ce qu'il dit d'un carillon, d'une marche, d'un cliquetis ou d'un village à l'intérieur d'une tasse de thé est tellement précis, sonne si juste, que le lecteur croit les sentir lui-même. L'éternité d'une sensation, sa résurrection temporaire à chaque fois qu'un lecteur s'empare du livre est une victoire sans équivalent sur tous les intervalles que l'intelligence dépose entre le monde et nous. Quant à Montaigne, il pousse la soumission de l'esprit au corps (qui est une première étape dans le refus de les distinguer) jusqu'à considérer que la foi elle-même dépend de la digestion. Ça ne veut pas dire que Dieu existe ou que Dieu n'existe pas, ce n'est pas son problème. Son problème est plutôt de savoir d'où vient le désir qu'il a de croire en Lui, à quel souci du corps doit-il d'être incrédule ce matin ? La démarche du généalogiste qui s'interroge non pas sur la vérité, mais sur ce dont telle vérité est d'abord le symptôme, repose, à mon avis, sur le sentiment que le corps n'est qu'un

« Je tiens la philosophie pour une discipline qui remplace les certitudes par du doute et les jugements par des mécanismes ; l'enjeu n'est pas de nous rendre la vie digeste ou supportable, mais de la rendre aimable. »

– *Vous venez d'expliquer que le corps serait un moyen d'accéder à une connaissance supérieure. Approuvez-vous D.H. Lawrence dans la toute-puissance qu'il lui attribue ?*

Chez Lawrence, en tous cas dans *L'amant de Lady Chatterley*, il y a l'idée – c'est une phrase de Montaigne – que le corps ne s'égare jamais, que c'est l'esprit qui se trompe. En un sens, c'est évident. Le corps perçoit ce qu'il perçoit. L'erreur naît éventuellement du jugement que vos



© Photo : Ayrime groupe

synonyme de l'esprit et réciproquement, sur le constat que les idées ne sont jamais que d'autres symptômes, d'autres émanations corporelles, moins incarnées peut-être, mais souvent plus grossières.

— Si donc pour vous la connaissance est la clef de la vie, quel est le lien de la psychanalyse avec la philosophie ?

Je vois la psychanalyse comme la fille de la médecine et de la philosophie. Ce n'est pas un hasard si Foucault range Freud, au même titre que Nietzsche et Marx, dans la catégorie des penseurs du soupçon (Colloque de Royaumont, 1964). La psychanalyse est l'héritière magnifique d'une longue tradition de déconstruction du sujet, qui commence, après Descartes et contre lui, avec Spinoza et Leibniz (à qui on doit le mot d'inconscient). La psychanalyse repose sur une brisure du sujet dont Nietzsche est aussi l'interprète quand il démultiplie le phénomène de la volonté, et que Marx reprend à son compte quand il dit que « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience ». D'ailleurs, je me trompe peut-être, mais je vois peu de différence entre les effets d'une

lecture amoureuse de *L'Éthique* et ceux d'une analyse réussie. Les objections qu'on peut faire à la psychanalyse viennent de Freud lui-même, qui les devance dès son premier livre sur *L'interprétation des rêves* : comment peut-elle être théorique sans être un dogme ? De quel droit présume-t-elle l'universalité des complexes qu'elle met à jour ? Faut-il étendre la sphère de l'analyse à d'autres champs que celui de l'investigation psycho-physio-mnémo-logique ? Etc.

— J'ai eu la chance d'assister dimanche 17 avril 2011 à une magnifique soirée de la Halle Saint-Pierre où vous aviez « carte blanche⁽¹⁵⁾ » pour lire des textes de Proust ponctués par des morceaux de piano joués par Catherine David. Vous avez lu des textes splendides. Peut-on revenir sur la Sonate de Vinteuil ? Qu'est-ce qui la rend tellement riche ?

Par définition, nul n'a jamais entendu la Sonate de Vinteuil. Le sens du concert est de montrer que cette sonate peut être une infinité de morceaux et que donc elle relève de ce que Jankélévitch appelle, quand il parle de la musique, la « précision évasive ». Rien n'est plus précis —

comme vous avez pu l'entendre et comme vous le savez — que les « descriptions » que le narrateur propose de la Sonate de Vinteuil... et pourtant ce qu'il dit s'adapte à des morceaux tout à fait différents — de Mozart à un ragtime archiconnu de Scott Joplin. Plus le narrateur est précis, plus le spectre des morceaux possibles susceptibles d'incarner son propos s'élargit : c'est merveilleux. Plus il essaie de saisir la sonate, d'en sentir le secret, de la décrire, de la saisir même, plus elle se multiplie. Ce double mouvement, magique, nous informe que le monde lui-même est d'autant plus vaste qu'on s'attache à ce qu'il a de plus singulier. Plus on fouille, plus on explore ce qu'il a d'irréductible et d'original, mieux le monde est infini. La musique est un instrument (si j'ose dire) de connaissance qui brade l'explicite au profit d'un souvenir du présent que les mots s'épuisent à restituer. Les notes ont sur les mots le privilège d'en dire plus que le langage lui-même, lequel est souvent employé, à l'inverse, à parler pour ne rien dire. Le langage est ce que Jankélévitch appelle « un organe obstacle », un moyen de dire qui nous empêche de dire, qui nous prive

► Raphaël Enthoven

« Comme Apollinaire en avait usé pour Calligrammes, Reverdy a mis au point des dispositions typographiques nouvelles pour présenter les textes qu'il publie, poèmes ou proses, fondées sur l'esprit du cubisme. »

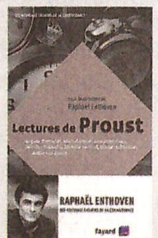
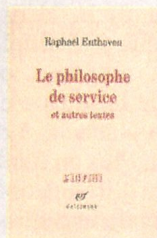
À LIRE

UN JEU D'ENFANT, LA PHILOSOPHIE, Éditions Fayard, 203 p., 15 €, 2007

LE PHILOSOPHE DE SERVICE ET AUTRES TEXTES, Éditions Gallimard, coll. « L'Infini », 112 p., 12,90 €, 2011

LECTURES DE PROUST, sous la direction de Raphaël Enthoven, Éditions Fayard-France Culture, 288 p., 16,90 €, 2011

L'ENDROIT DU DÉCOR, Éditions Gallimard, coll. « L'Infini », 155 p., 13,90 €, 2009



de l'indicible, de ce qui mériterait véritablement d'être dit, de ce qu'il faudrait réussir à dire. Délestée de la pesanteur du langage, ou de l'obligation fastidieuse d'avoir un sens, la musique rend à la singularité d'un sentiment l'éclat que les mots pour le décrire ont surtout pour effet d'affadir. Il est quand même extraordinaire que le plus grand prosateur de tous les temps (Proust) arrive à dire comment il trouve dans la musique un moyen d'être enfin débarrassé de tout ce que le langage nous empêche de dire. Choisir de parler, c'est renoncer à dire. Si la Sonate de Vinteuil est en mesure d'épouser, d'incarner un amour naissant comme un amour perdu – selon les moments de *La Recherche*, elle signifie tantôt l'un tantôt l'autre –, c'est précisément parce qu'elle n'est soumise ni à la pesanteur du langage qui enferme dans l'idée qu'on se fait d'un sentiment, ni à la « tyrannie du particulier » dont parle le narrateur qui grève tout ce qui a l'inconvénient d'exister. Mais au-delà de la musique peut-être se trouve le tour de force de la poésie elle-même qui parvient, malgré les mots, à saisir sans la diluer la matière fine de nos sentiments. Comme dit Jankélévitch, dans *Quelque part dans l'inachevé* : « La poésie, surtout la plus impaire, doit se battre contre des mots inertes, souillés d'associations, banalisés par les stéréotypes et transis dans leurs préférences. Voilà pourquoi la poésie représente une victoire en un sens plus miraculeuse que la musique, car la musique, vague par essence et soluble dans l'air, ignore ces entraves. Loin de découvrir des mots nouveaux, le poète, dans toutes les langues du monde, fait rêver l'âme avec des mots qui n'y consentaient pas, il les dérange et les dépayse, il détruit leurs vieilles connivences en les entrechoquant, il attise leur éclat et les laisse éblouis. La poésie est l'art de faire du neuf avec la chose la plus vieille du monde : non pas avec des mots extraordinaires, mais avec la langue de tout le monde. » ■

(1) *Un jeu d'enfant*, Raphaël Enthoven (Fayard, 2007), p. 189.

(2) *Lectures de Proust*, sous la direction de Raphaël Enthoven (coédition Fayard & France Culture, 2011).

(3) *Le philosophe de service*, Raphaël Enthoven (Gallimard, 2011), pp. 13 à 20.

(4) *La trahison des clercs*, Julien Benda (Grasset, Ca-

hiers Rouges n° 127, 1^{ère} édition, 1927).

(5) *Le Taureau de Phalaris*, Gabriel Matzneff (La Table Ronde, 1987), p. 9.

(6) *Le philosophe de service*, op. cit., p. 92

(7) *Syllogismes de l'amertume*, E.M. Cioran (Gallimard, Folio essais), p. 142.

(8) *Testament*, entretiens avec Dominique de Roux, Witold Gombrowicz (Belfond, 1968), p. 18.

(9) *Le philosophe de service*, op. cit., p. 20.

(10) *Un jeu d'enfant*, op. cit., p. 189.

(11) *L'endroit du décor*, Raphaël Enthoven (Gallimard, 2011), p. 29.

(12) *Le philosophe de service*, op. cit., pp. 109 et 110.

(13) *Le philosophe de service*, op. cit., p. 111.

(14) Rappel de Raphaël Enthoven : Le maître d'Epictète met la jambe d'Epictète dans une machine destinée à la broyer en lui demandant : « Qu'est-ce qui va se passer si je tourne la machine ? » Epictète lui répond : « Ma jambe va se briser. » Livre de rage, le maître tourne la machine, la jambe se brise et Epictète lui dit : « Tu vois, je te l'avais bien dit. » C'est une façon pour Epictète de montrer qu'il est plus fort que celui qui est plus fort que lui.

(15) Un dimanche par mois depuis septembre 2010, sur une idée de Catherine David, écrivain et pianiste, la Halle Saint-Pierre (2 rue Ronsard, Paris 18e) a proposé un événement « pianistico-littéraire » de 19h30 à 21h30 : devant un public mélomane et épris de littérature, un écrivain fou de piano (ou accompagné d'un pianiste) a « carte blanche » pour proposer une interprétation musicale du texte littéraire de son choix. Reprise en mars 2012 de ces rendez-vous si réussis, enchanteurs.

À VOIR

PHILOSOPHIE, présenté par Raphaël Enthoven, réalisé par Philippe Truffault et produit par A Prime Group. Coffret de 6 DVD (19 heures) reprenant 30 des émissions diffusées sur Arte le dimanche à 13h30, ainsi que des compléments de programme et un livret de 40 p., Arte Éditions, 50 €, 21 septembre 2011.

