

« André Comte-Sponville ou l'art de l'entre-deux »

Sébastien Charles

Horizons philosophiques, vol. 8, n° 2, 1998, p. 1-40.

Pour citer ce document, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/801072ar>

DOI: 10.7202/801072ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE OU L'ART DE L'ENTRE-DEUX

«La clarté orne les pensées profondes»
(Vauvenargues)

André Comte-Sponville, comme vous le savez, Horizons philosophiques consacre un de ses prochains numéros au thème de la vulgarisation en philosophie, et ce pour tenter de comprendre le succès actuel de la philosophie auprès du grand public. J'aimerais que notre entretien prenne une envergure tripartite en vous interrogeant tout d'abord sur le rapport que peuvent entretenir entre elles philosophie et vulgarisation, puis en essayant de comprendre le succès hic et nunc d'un certain style philosophique, et enfin, descendant du général au particulier, en évoquant votre contribution personnelle au débat.

I. Vulgarisation et philosophie

SÉBASTIEN CHARLES – *Ma première question est générale et bien peu ambitieuse. Selon vous, la philosophie pourrait-elle se passer d'une vulgarisation, et donc d'un rapport au grand public, en restant l'apanage d'érudits, ou bien est-il dans son essence de s'ouvrir au monde? En clair, la philosophie s'adresse-t-elle, de par sa finalité même, à tout être rationnel, et doit-elle donc être pensée comme un discours universel susceptible d'être compris par tous? Et si oui, comment peut-on expliquer que certains systèmes ne le puissent pas réellement (le spinozisme, par exemple, que vous appréciez tant)?*

ANDRÉ COMTE-SPONVILLE – Je suis partagé, concernant la vulgarisation, entre deux idées dont la compatibilité ne va pas forcément de soi. La première idée, c'est qu'en effet je pense que la philosophie s'adresse en droit à tout être humain. En pratique, bien sûr, elle suppose un certain nombre de prérequis (comme disent maintenant les pédagogues), c'est-à-dire la maîtrise de la langue, de la lecture quand il s'agit du livre, de la logique, d'une certaine culture générale. Mais disons que du

même coup, en pratique, il est essentiel à la philosophie de pouvoir s'adresser à ce que j'appelle le grand public cultivé, c'est-à-dire à ceux qui lisent des livres de qualité. Je ne vois pas pourquoi quelqu'un qui est professeur de mathématiques, qui est architecte, qui est avocat, qui est médecin, serait incapable de comprendre les philosophes de son temps. Donc c'est vrai, premier point, que j'ai voulu renouer avec cette tradition qui me paraît essentielle à la philosophie et de très loin dominante, qui veut que la philosophie s'adresse de droit à tout le monde et de fait au grand public cultivé. On le voit dans la correspondance de Spinoza, pourtant auteur technique, qui est en rapport avec des courtiers en grain (ce sont des gens maintenant dont on dirait qu'ils travaillent dans l'import-export de produits agro-alimentaires) et qui d'évidence comprennent ce qu'ils lisent. Ils ne sont assurément pas toujours d'accord et peut-être ne comprennent-ils pas tout, mais qui comprend tout Spinoza? Ainsi, même Spinoza s'adresse à tout le monde. *A fortiori* Descartes, qui écrit le *Discours de la méthode* en français afin que même les femmes, disait-il, puissent le lire. Et quand on dit «même les femmes» au XVII^e siècle, c'est vraiment s'adresser au très grand public. Pour ne rien dire de Montaigne ou de Pascal qui ont amplement montré que la philosophie pouvait s'adresser à tout le monde. Donc, oui, la philosophie doit s'adresser en droit à tout le monde et en fait au grand public cultivé.

Le deuxième point c'est que pour autant je ne crois pas qu'on puisse en toute rigueur parler de vulgarisation philosophique. C'est qu'au fond vulgariser, c'est transmettre les résultats d'un travail, c'est transmettre un savoir, en faisant l'économie des moyens techniques, conceptuels, démonstratifs ou expérimentaux, qui ont permis d'établir ce savoir. Par exemple, un ouvrage de vulgarisation en astrophysique — prenons les beaux livres d'Hubert Reeves, et notamment celui qui à mon avis est le plus beau, *Patience dans l'azur*¹ — permet au grand public (cultivé là encore) de connaître les résultats de

1. Hubert Reeves, *Patience dans l'azur : l'évolution cosmique*, Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1981.

l'astrophysique contemporaine sans bien sûr exiger de lui qu'il possède les éléments de connaissance qui lui permettraient de refaire les expérimentations, les démonstrations, etc. Donc, pour qu'il y ait vulgarisation, il faut qu'il y ait deux choses : d'un côté des résultats en termes de savoir qu'on expose, et de l'autre une méthode démonstrative ou expérimentale dont on fait l'économie. Or, en philosophie, comme je l'ai expliqué hier², il n'y a pas de savoir. Et s'il y a bien sûr des méthodes de réflexion, d'argumentation, de démonstration en un sens vague, ce ne sont jamais des démonstrations au sens strict, c'est-à-dire qui vaudraient comme preuves. Si bien que, à la limite, je dirais qu'il ne peut pas y avoir de vulgarisation philosophique parce qu'il n'y a pas de savoir philosophique à vulgariser. Comme je le disais hier, la philosophie n'est pas un savoir parmi d'autres savoirs (ce n'est pas un savoir de plus), c'est une *réflexion* sur les savoirs disponibles. Or, on peut vulgariser un savoir, mais on ne peut pas vulgariser une réflexion.

Tout ce qu'on peut vulgariser en philosophie, et c'est peut-être ce qui permet de concilier ces deux points, c'est le seul savoir qu'on y trouve, qui n'est pas un savoir philosophique mais qui est un savoir sur l'*histoire* de la philosophie. Soit la question : «Dieu existe-t-il?». Je ne peux pas vulgariser ma réponse puisque cette réponse n'est pas un savoir. Et d'ailleurs je ne sais pas si Dieu existe ou pas, je pense qu'il n'existe pas mais c'est là un autre problème. En revanche, je peux tout à fait vulgariser l'opinion de Descartes sur cette question, celle de Spinoza, d'Épicure, de Sartre, de Camus, de qui on voudra... Et Dieu sait que je ne m'en suis pas privé, c'est-à-dire que j'ai assumé ce rôle, qui pour moi n'est pas essentiel à la philosophie mais qui est essentiel à l'enseignement, ce rôle de transmission, de «passeur» comme on dit parfois, parce qu'il me paraissait important de rendre accessible au grand public cultivé ces trésors innombrables accumulés en vingt-cinq siècles d'histoire de la philosophie. On peut prendre des exemples qui montrent que cette vulgarisation de l'histoire de la

2. Lors du débat avec Jean-Marc Ferry sur «Le rôle du philosophe dans la société» qui s'est tenu le 19 septembre 1997 dans le cadre du Salon du livre de Québec.

philosophie correspond à un besoin. Le meilleur exemple, en tout cas le plus spectaculaire en termes de succès, c'est le livre de Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*³, qui est exactement un livre d'histoire de la philosophie, mais qui en un sens n'est pas un livre de philosophie, puisque quand on l'a lu — enfin je ne l'ai que parcouru mais j'ai lu quand même plusieurs dizaines de pages, voire quelques centaines — on ne sait pas trop quelle est la philosophie de Gaarder. Mais on a appris des choses sur l'histoire de la philosophie - et on sait avec quel succès il a fait ce travail. Il y a aussi le livre de Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique*⁴, qui est aussi un livre de vulgarisation de l'histoire de la philosophie, qui a eu beaucoup moins de succès que le livre de Gaarder, qui est un petit peu plus difficile et qui me paraît très supérieur, mais qui est vraiment un livre de vulgarisation, c'est-à-dire qu'il fait comprendre aux gens ce qu'est la philosophie de Descartes, celle de Kant, de saint Thomas, etc., et cela me paraît très utile.

– *Ne pensez-vous pas aussi que vulgariser, d'une certaine manière, c'est toujours un peu dénaturer?*

– Oui, forcément. C'est-à-dire que le livre d'Hubert Reeves, *Patience dans l'azur*, qui est vraiment un très beau livre de vulgarisation scientifique, est une dénaturation de l'astrophysique dans la mesure où il fait l'économie justement des éléments probants de la technicité physique, aussi bien d'ailleurs conceptuelle, mathématique, qu'expérimentale. Mais je dirais que c'est mieux que rien et que ça fait partie de toute pédagogie. Vous savez, quand on fait cours en terminale ou dans les C.E.G.E.P. comme vous dites ici, on est obligé de dénaturer quelque peu. C'est-à-dire que, forcément, quand on essaie d'expliquer la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, le caractère intelligible ou les postulats de la raison pratique chez Kant, ou encore l'*Éthique* de Spinoza, on est obligé de simplifier et donc de dénaturer quelque peu. Mais ce qui me

3. Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie*, Paris : Seuil, 1995.

4. Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique : une histoire de la philosophie*, Paris : Gallimard, 1993.

rassure c'est qu'eux-mêmes n'ont pas hésité à le faire parfois : on voit très bien Spinoza, dans sa correspondance, se mettre au niveau de ses interlocuteurs pour leur faire comprendre ce qui, à ses yeux, était l'essentiel.

En revanche, je ne dirai jamais, et je crois qu'on ne peut pas dire sans quelque ridicule, que les *Essais* de Montaigne ou les *Pensées de Pascal* sont de la vulgarisation ! Celui qui osera dire ça, il faudra qu'il m'explique de quoi les *Essais* de Montaigne sont la vulgarisation, de quel savoir, de quelle technicité ils sont la vulgarisation; de quoi les *Pensées* de Pascal sont la vulgarisation, autrement dit au service de quel savoir préalable elles sont; ce qui est évidemment absurde. Ce serait imaginer que Montaigne avait une philosophie ésotérique, géniale, sûre, démonstrative, et que, par souci pédagogique, il n'a pas mis tout ça dans les *Essais*. C'est bien sûr l'inverse qui est vrai, c'est-à-dire que les *Essais* (ou pourrait dire la même chose des *Pensées* de Pascal) sont tellement au-dessus de la plupart des livres de philosophie plus techniques qu'il y aurait quelque ridicule à considérer qu'ils n'en sont que la dénatura-tion. À ce niveau de génie, mais aussi de création, il n'y a plus de sens à parler de vulgarisation.

Si bien que, pour ma part, je veux bien que l'on parle de vulgarisation pour une partie de mon travail, pour la partie qui concerne l'histoire de la philosophie. Il m'arrive de faire de l'histoire de la philosophie technique (sur La Mettrie, sur Spinoza, sur tel ou tel point d'histoire de la philosophie où je m'adresse à mes collègues ou à des gens déjà très avertis), mais il m'arrive aussi de faire de la vulgarisation philosophique afin de faire comprendre aux gens ce qui me paraît important dans la pensée d'Épicure, de Spinoza, de Montaigne, de Pascal, de Kant, etc.

Quant au fait que certains systèmes ne puissent pas réellement s'ouvrir au monde ou au grand public, comme le spinozisme dites-vous, je suis à la fois d'accord et pas d'accord. C'est-à-dire qu'on peut tout à fait, et Dieu sait que je m'y suis efforcé, faire passer quelque chose qui nous paraisse essentiel au spinozisme ou au kantisme, de telle sorte que le grand pu-

blic puisse en comprendre les enjeux et puisse comprendre une partie importante de ce qui se dit là. Il n'en reste pas moins — beaucoup de lecteurs m'ont dit avoir acheté l'*Éthique* de Spinoza après la lecture de mes livres et n'y avoir rien compris — que cela demande une certaine préparation. Ce qui ne veut pas dire que ce qui est difficile est toujours génial ou que ce qui est génial soit automatiquement difficile (les *Essais* et les *Pensées* sont des livres géniaux qui sont plutôt faciles, au moins pour une première lecture), mais l'*Éthique* est l'un et l'autre, à la fois absolument géniale et extrêmement difficile parce que sa lecture suppose la maîtrise d'une langue philosophique, d'un outillage conceptuel qui suppose des années de travail, et d'autant plus, me semble-t-il, aujourd'hui. J'entends par là que d'évidence, on le voit dans la correspondance de Spinoza, c'était moins difficile pour ses contemporains que pour les nôtres, c'est-à-dire que eux disposaient des références : c'était leur langue, leurs concepts, donc le marchand de grains finalement n'était pas totalement perdu quand il lisait l'*Éthique*. Aujourd'hui, même un agrégé de mathématiques (je pense à un ami, en l'occurrence, qui est un homme extrêmement intelligent et cultivé) est incapable de lire l'*Éthique* car il n'a pas ces références. Donc, ce n'est pas qu'on ne puisse pas vulgariser une partie du spinozisme, je crois qu'on le peut, mais c'est que la vulgarisation du spinozisme, évidemment, ne supprime pas la difficulté de l'*Éthique*. Il y a toujours un moment malgré tout où si les gens veulent lire Spinoza, il faudra qu'ils fassent le travail préalable de se donner une culture philosophique, une maîtrise conceptuelle, qui ne vont pas de soi.

Voilà, il y a ces deux types de philosophie. Pour ma part, plus le temps passe, et plus au fond j'aime les deux. Ce que je ne supporte pas bien, c'est l'idée qu'il faille les hiérarchiser en fonction du degré de difficulté. Qu'on doive hiérarchiser entre la philosophie et l'histoire de la philosophie, c'est évident. Ce qui compte, c'est la philosophie, et l'histoire de la philosophie est un instrument à son service. En revanche, hiérarchiser, dans la philosophie, entre les auteurs qui seraient les «vrais» philosophes, sérieux, difficiles voire obscurs (disons, en gros,

les philosophes allemands pour prendre une simplification un peu outrancière), et ceux qui seraient de «faux» philosophes, des essayistes, des humanistes, des moralistes, comme Montaigne ou Pascal, cela me paraît absurde. Et d'ailleurs Nietzsche a souvent dit combien Montaigne et Pascal étaient pour lui des philosophes de tout premier ordre et il avait bien sûr raison. Mais je ne dis pas ça non plus contre Kant ni ne tombe pas dans le défaut inverse. C'est vrai que je me suis beaucoup battu pour réhabiliter la tradition française⁵ (Montaigne, Descartes, Pascal, pour la prendre à la fois en ses sommets et en son commencement) contre l'espèce d'hégémonie absurde qu'on accordait dans l'Université française à la philosophie allemande. Mais je ne tombe pas dans l'excès inverse : je ne dis évidemment nulle part que la philosophie française vaut mieux que la philosophie allemande. Et même, s'il fallait faire une hiérarchie en termes d'importance ou de richesse, je pense que la philosophie allemande, tout compte fait, est plus riche. Non pas parce qu'elle est plus difficile, mais parce qu'il y a plus de très grands philosophes allemands que de très grands philosophes français. C'est un peu comme en musique, c'est une donnée au fond qui est quantitative et non qualitative. Et en l'occurrence, si j'essayais de répondre à la question «Quels sont les plus grands philosophes de l'histoire de la philosophie?», tout bien réfléchi, pour ma part (parce que j'aime assez ce genre de questions qui m'amuse toujours), je pense que les deux plus grands philosophes de tous les temps sont Aristote et Kant, c'est-à-dire des philosophes au total plutôt techniques. À ceci près que d'Aristote, comme vous le savez, on a perdu toutes les œuvres exotériques, c'est-à-dire qu'on a une vision faussée d'Aristote parce qu'on oublie qu'il a fait les deux, qu'il a assumé le discours technique pour l'intérieur du Lycée (on a gardé les notes de cours ésotériques révélant d'ailleurs des cours éblouissants de génie) et qu'il a aussi écrit des dialogues exotériques où, comme Platon, il s'adressait à

5. Cf. par exemple «L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie)» dans *Une éducation philosophique*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1989, p. 58-85.

tout le monde. Pour Kant, c'est un petit peu moins vrai à ceci près que les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, ou les *Prolégomènes*, dans une moindre mesure, peuvent être lus par tout le monde, et qu'il en va de même pour bien des opuscules comme, par exemple, *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Et puis cela n'empêche pas qu'il y ait des chefs-d'œuvre inouïs de l'autre côté (Montaigne, Pascal, une bonne partie de Descartes, une partie de Bergson, mais aussi Nietzsche). Vous ne pouvez pas offrir à un de vos amis, fût-il agrégé de mathématiques ou médecin extrêmement cultivé, *l'Éthique* de Spinoza ou la *Critique de la raison pure* de Kant : il n'y comprendra rien s'il n'a pas fait d'études philosophiques préalables. En revanche, vous pouvez lui offrir les *Essais* ou les *Pensées*, mais tout aussi bien le *Gai savoir*, qui sont exactement des chefs-d'œuvre absolus que n'importe qui peut lire et comprendre. Comme quoi cette distinction-là n'est pas seulement entre la France et l'Allemagne puisque de ce point de vue Nietzsche philosophe «à la française», comme il aurait été prêt à le dire volontiers, et que mon ami Luc Ferry philosophe, en un sens, à l'allemande (du moins dans ses livres précédents car ce n'est plus tout à fait le cas dans *L'homme-Dieu*⁶). On pourrait en dire de même d'Alain Renaut ou de Jean-Marc Ferry que nous avons vus hier. Ce n'est donc pas une question de gènes, cela va de soi, mais une question de choix culturel.

Donc la philosophie s'adresse effectivement à tout être rationnel et doit être pensée, je reprends vos mots, comme un discours universel susceptible d'être compris par tous. À ceci près pourtant qu'il y a des problèmes, des arguments, qui ne peuvent pas faire l'économie de la technicité. En droit, elle s'adresse à tous; en fait, elle s'adresse dans le meilleur des cas au grand public cultivé et parfois, sur tel ou tel problème pointu ou difficile, aux spécialistes. Pour ma part, j'aime bien, un peu comme le faisait Hume, faire les deux. Évidemment, on a tendance à m'enfermer dans les livres qui ont le plus de succès — d'autant plus que les textes techniques que j'ai faits (mis à part

6. Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris : Grasset, 1996.

ceux que j'ai repris dans *Valeur et vérité* ⁷⁾ n'ont été publiés que dans des actes de colloques ou dans des revues confidentielles — si bien que les gens qui ne suivent pas de très près mon travail, notamment les collègues qui n'aiment pas ce que je fais, ne connaissent de moi et souvent de façon très rapide que le *Petit traité des grandes vertus* ⁸⁾ (parce que c'est le livre qui a eu le plus de succès, et dont on a beaucoup parlé), et ils sont souvent très surpris quand je leur envoie tel ou tel de mes livres ou de mes articles plus techniques : certains découvrent alors que ce qu'ils ont écrit sur moi était évidemment faux et montre seulement qu'ils ne connaissaient pas ce que j'ai fait...

Moi j'aime faire les deux, et de ce point de vue celui dont je me sens le plus proche, c'est Hume. C'est-à-dire que le *Traité de la nature humaine* est un chef-d'œuvre inouï (je crois vraiment que c'est un des grands livres les plus sous-estimés en France) extrêmement difficile. Cela fait partie de ces livres, comme l'*Éthique* de Spinoza ou la *Critique de la raison pure* de Kant, que vous ne pouvez pas offrir à un ami qui n'est pas philosophe.

– *Hume lui-même d'ailleurs s'en était rendu compte...*

– Oui, ce livre n'a eu aucun succès et il est sorti «mort-né des presses» comme le disait Hume, et c'est pourquoi il a écrit l'*Enquête sur l'entendement humain* et les *Dialogues sur la religion naturelle* qui au contraire peuvent tout à fait être lus par le grand public cultivé. Vous pouvez offrir l'*Enquête* ou les *Dialogues* à tel ou tel de vos amis qui n'est pas philosophe, pour peu qu'il soit normalement intelligent et cultivé. Ce que j'aime chez Hume c'est qu'il ne fait pas de hiérarchie entre la philosophie pour spécialistes, la philosophie difficile, «absconse» comme il dit, et ce qu'il appelle la «philosophie populaire». Il se rend très bien compte que les deux sont utiles, que les deux sont nécessaires, et que d'ailleurs quand on fait

7. *Valeur et vérité*. Études cyniques, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1994.

8. *Petit traité des grandes vertus*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1995.

les deux, elles se nourrissent mutuellement. Et j'en ai fait très souvent l'expérience : les travaux que j'ai faits en tant que professionnel, en tant qu'universitaire, m'ont évidemment servi pour écrire mes livres «grand public», mais mes livres grand public m'ont aussi servi pour mes travaux universitaires, dans la mesure où quand on fait l'effort de s'adresser au grand public on est obligé de revenir aux vraies questions, aux questions réellement importantes. Alors que ceux qui ne font que des travaux universitaires tendent à s'enfermer bien souvent dans une érudition qui finit par consacrer des centaines de pages à un problème dont les enjeux philosophiques réels sont extrêmement réduits...

Donc, moi j'aime bien faire les deux, je prends plaisir aux deux, je prends plaisir à l'alternance entre les deux. Quand on a passé deux mois à faire un texte pour un colloque universitaire, il est très plaisant d'écrire un article grand public, et quand on a passé deux ans à écrire un livre grand public, cela fait du bien de se replonger dans la technicité professionnelle. Je crois donc que les deux aspects appartiennent de droit à la philosophie.

– *En fait, vous retrouvez là votre définition de la philosophie telle que vous la reprenez d'Épicure⁹, et qui vous amène, comme finalité, vers le bonheur, car ces deux activités semblent vous combler.*

– Voilà, c'est ce que j'ai voulu faire au départ, et c'est ce qui m'a permis de m'arracher à ce qu'était devenue la philosophie contemporaine et de renouer avec l'idéal de sagesse — et donc effectivement avec la tradition grecque qui veut que la philosophie soit l'amour de la sagesse et donc la quête du bonheur. Et justement pour se rapprocher du bonheur il y a plusieurs chemins. Il y a un chemin qui passe par des éléments techniques, si vous voulez (il est vrai que la lecture de l'*Éthique* de Spinoza, pour moi, sert à être plus heureux mais il se trouve aussi que c'est un ouvrage extrêmement difficile), mais il y a

9. Cf. *L'amour la solitude*, Vénissieux, Paroles d'Aube, 1992, p. 10 : «La philosophie est une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse».

d'autres chemins, et qui peuvent se libérer de la technicité, comme la lecture des *Essais* de Montaigne ou des *Pensées* de Pascal, qui peuvent aussi rapprocher du bonheur. Et ces deux chemins, il serait absurde de les opposer puisqu'ils vont au même endroit, qu'ils sont utiles tous les deux et qu'on peut procéder alternativement en avançant sur l'un puis sur l'autre, voire en avançant dans une espèce d'entre-deux. Et il est vrai, de ce point de vue, que les premiers articles de *Valeur et vérité* sont plutôt techniques, alors que les *Impromptus*¹⁰ en sont l'extrême opposé (il n'y a aucune technicité), et que le *Traité du désespoir et de la béatitude*¹¹ occupe finalement une espèce d'entre-deux. Il y a donc une possibilité de faire tenir quelque chose sur la ligne de crête, entre le discours pour spécialistes et celui réservé au grand public.

C'est ce que je voulais faire au départ, c'est-à-dire faire un livre (*Le mythe d'Icare*) qui puisse être pris au sérieux par les collègues, qui ne leur paraisse ni ridicule ni faible, mais qui en même temps puisse être vraiment compris par le grand public cultivé. Et je crois d'ailleurs avoir réussi...

– *Il est vrai que quand on lit les articles de philosophes vous concernant, comme ceux de Luc Ferry ou de Roger Pol-Droit*¹², *il semblerait que le milieu philosophique vous ait désormais accepté et vous considère...*

– *Il est vrai que le Mythe d'Icare*¹³ *a été bien reçu (il a eu*

10. *Impromptus*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1996.

11. *Traité du désespoir et de la béatitude*, deux tomes : *Le mythe d'Icare*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1984 et *Vivre*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1988.

12. Luc Ferry, «La grande vertu d'un petit traité», *Le Point*, n° 1170, 18 février 1995 ; Roger Pol-Droit, «Un jeune philosophe réinvente les chemins de la sagesse», *Le Monde* du 12 avril 1984. Mais aussi Robert Maggiori, «Traité du gai désespoir», *Le Point*, n° 631, 24 octobre 1984 et «Petite musique de vie», *Libération*, 12 février 1988; François George, «La maison de Comte-Sponville au Paradis», *Critique*, n° 492, 1988, p. 393-402; Pascal Bruckner, «André ou les bonheurs de la vertu» paru dans *Le Nouvel Observateur* à la sortie du *Petit traité des grandes vertus*, ou encore notre brève présentation intitulée «Pour une nouvelle philosophie française : André Comte-Sponville», *Bulletin de la Société de Philosophie du Québec*, vol. 23, n° 4, automne 1997, p. 10-12.

13. Premier tome du *Traité du désespoir et de la béatitude*, paru aux P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1984.

beaucoup de succès pour un premier livre) et qu'il l'a été de mieux en mieux. En effet, des collègues, qui au début ont vu ce livre chez les libraires et m'ont vu à la télévision en se disant «voici un nouveau B.H.L.» (Bernard Henry Lévy) sans regarder mon ouvrage de plus près, ont changé d'avis depuis : parce qu'ils m'ont vu dans des colloques et qu'ils savent que comme professeur je fais bien mon métier, ils s'y intéressent maintenant et se disent que quand même, c'était bien, et que cela n'a rien à voir sur le fond avec B.H.L. Et ce n'est pas parce qu'on m'a vu aussi à la télévision que je suis dans le même cas de figure que lui.

Je voulais donc, au départ, travailler dans l'entre-deux, mais je me suis vite rendu compte que c'était extrêmement difficile. La principale difficulté que j'ai eue, dans le *Mythe d'Icare* et surtout dans *Vivre*¹⁴, parce que les questions de la morale et du sens sont plus difficiles que les questions esthétiques ou politiques, c'est de tenir cet entre-deux. J'ai dépensé notamment une énergie folle sur des questions d'écriture, parce que c'est là que l'écriture devient essentielle, puisqu'il n'y a qu'elle qui permette de faire passer une pensée quelque peu complexe (comme l'est la critique du libre arbitre par exemple, ou bien la théorie du sens, qui est une des notions les plus difficiles à penser jusqu'au bout). Si bien qu'après, un peu épuisé par les huit ans que j'ai mis à écrire ce *Traité* (et à l'époque j'étais professeur à plein temps en lycée), j'ai plutôt eu tendance, pendant quelque temps, à travailler sur les deux bords, c'est-à-dire à quelques textes pour des colloques universitaires, et ce d'autant plus que je venais d'être nommé à la Sorbonne et qu'il fallait aussi assumer ce travail-là, et puis à faire quelques textes très grand public, pour la revue *Autrement* par exemple, textes qui ont donné les *Impromptus* par la suite. Maintenant, finalement, il m'arrive de travailler à nouveau dans l'entre-deux : j'arrive dans un moment assez heureux de ma vie d'intellectuel, car j'ai le sentiment d'être à la fois assez maître de ma pensée,

14. Deuxième tome du *Traité du désespoir et de la béatitude*, paru aux P.U.F, coll. «Perspectives critiques», 1988.

de mes références (cela fait à peu près trente ans que la philosophie est la principale activité de ma vie) et de mon écriture pour pouvoir passer très rapidement de l'un à l'autre de ces genres (il m'arrive d'écrire un matin un article très grand public, et de me replonger l'après-midi dans un article technique, ou l'inverse). J'aime assez, maintenant, cette espèce de faculté de passage, cette adaptabilité que j'ai aux différents terrains.

II. Les sources possibles du succès actuel de la philosophie

– *Si la philosophie s'adresse potentiellement à l'homme en général, et au grand public cultivé en particulier, il pourrait être intéressant de chercher à comprendre ce qui fait la pertinence du discours philosophique de nos jours, ce qui pourrait expliquer son succès. De là trois hypothèses que je soumets à votre examen sous forme interrogative. Ne se pourrait-il pas d'abord que depuis le début des années 80, en prenant par exemple le Mythe d'Icare comme point de repère, le discours philosophique ait changé de forme et de fond? N'y a-t-il pas depuis une dizaine d'années un retour, du moins dans la philosophie française, à une volonté d'écrire clairement et distinctement — volonté qu'un certain courant heideggérien avait occultée —, et qui plus est, sur des problèmes majeurs», que la philosophie avait oubliée (je songe par exemple au tout récent ouvrage de Luc Ferry sur Le sens de la vie) en préférant l'histoire de la philosophie à la pensée vivante et constructive?*

– Je suis d'accord avec vous sur la question du *Mythe d'Icare*. Je n'ai pas osé en parler hier¹⁵ parce que c'était me donner un rôle un trop important et donc il y avait là quelque chose d'un peu difficile pour moi à dire... Mais je crois en effet que parmi les phénomènes qui expliquent le retour de la philosophie, les philosophes ont aussi leur part de responsabilité, au sens, en l'occurrence positif, du terme. Quand on m'interrogeait sur le

15. Lors du débat intitulé «Choix de société : que disent les philosophes?» et animé par Marc Laurendeau qui regroupait, outre André Comte-Sponville, Marc Sautet et Jean-Marc Narbonne. Il s'est aussi déroulé le 19 septembre 1997 dans le cadre du Salon du livre de Québec.

retour de la philosophie, après le succès spectaculaire en France du *Petit traité des grandes vertus*, j'avais pris l'habitude de dire qu'il y avait à mon avis trois déclin et une crise. Les trois déclin sont ceux des réponses toutes faites.

Le premier déclin est celui des grandes religions en Occident. Autrement dit, pendant vingt siècles d'Occident chrétien, et surtout pendant les quinze ou seize premiers, aux questions qui pour nous sont des questions philosophiques portant sur le sens de la vie, sur l'existence de Dieu, sur la liberté, sur la morale, etc., les gens pouvaient avoir le sentiment qu'ils possédaient déjà des réponses, puisque les réponses du christianisme, dans nos pays, étaient hégémoniques. En un sens, ils pouvaient avoir le sentiment qu'ils n'avaient pas besoin de philosopher, c'est-à-dire de chercher des réponses, puisqu'ils les avaient déjà. Dès lors que «Dieu est mort», comme le dit Nietzsche, ou en tout cas dès lors que la religion recule fortement en France, et que même les chrétiens pratiquants ne se satisfont plus des réponses que l'Église leur apporte et ne les considèrent plus comme «paroles d'évangile» (beaucoup de Chrétiens, semble-t-il, d'après les études qui ont été faites, ne croient plus à une vie après la mort, par exemple, ou remettent en cause des interdits de l'Église concernant la contraception...), nos contemporains, croyants et incroyants, sentent un profond désarroi et, faute de posséder des réponses toutes faites, sont obligés de chercher leurs propres réponses aux questions qu'ils se posent, et d'autant plus qu'à ces questions-là, portant sur le sens de la vie, des valeurs, la morale, la politique, la liberté, etc., aucune science ne répond ni ne peut répondre. Si la religion ne répond plus, ou si ses réponses ne les satisfont plus, les sciences ne font pas mieux. Il faut donc qu'ils inventent leurs propres réponses, ou qu'ils les cherchent, ce qui est exactement philosopher. Chercher les réponses qu'on se pose soi-même concernant sa propre existence, les problème du monde et de notre époque, c'est faire de la philosophie.

Le deuxième déclin est celui des grandes idéologies, et plus spécialement, dans un pays comme la France, celui du

marxisme qui, dans les années cinquante-soixante, pouvait sembler avoir pris le relais des grandes religions et apporter de nouveau des réponses toutes faites qui faisaient qu'on n'avait pas besoin de les chercher. Et je crois que le déclin du marxisme, spectaculaire pour bon nombre de raisons tellement évidentes qu'il n'est pas besoin de s'y attarder, relance le désarroi et fait qu'à nouveau des millions de nos contemporains, ne disposant plus de réponses toutes faites, en cherchent de nouvelles (ou d'anciennes). Ils cherchent à partir d'une réflexion personnelle à répondre aux questions qu'ils se posent, et en viennent donc à philosopher.

Enfin, le troisième déclin est celui non pas des sciences humaines elles-mêmes, qui continuent à faire leur travail, plus ou moins bien selon les disciplines, mais qui avancent, me semble-t-il, mais celui, heureux, du contresens ou de l'illusion que l'on se faisait sur les sciences humaines quand on croyait qu'elles allaient répondre aux questions que nous nous posions en termes de valeur, en termes de devoir, aux questions portant sur le sens de la vie, sur le bonheur, sur la liberté, etc. Il est bien clair que les gens qui s'interrogeaient sur ces questions dans les années soixante et soixante-dix lisaient surtout des livres de psychanalyse, de sociologie, d'ethnologie ou d'histoire, et qu'on demandait absurdement aux sciences humaines de nous aider à vivre. Par exemple, on croyait qu'à la question «comment être heureux?» la psychanalyse répondait; qu'à la question «est-ce que nous sommes libres ou déterminés?» c'était la psychanalyse ou la sociologie qui répondait. Je crois évidemment que c'est faux et je pense que la psychanalyse n'est pas là pour rendre heureux, que le but de la psychanalyse n'est pas le bonheur mais la santé. C'est tout bêtement une thérapie, au sens propre du terme, et je crois que Freud le savait. J'aime beaucoup la formule de Freud qui, avec sa lucidité et son esprit coutumiers, dit : «La psychanalyse, ça ne sert pas à être heureux; la psychanalyse ça sert à passer d'une souffrance névrotique à un malheur banal». Et je crois que c'est tout ce que l'on peut demander. La psychanalyse sert à ne plus être malade. Mais une fois qu'on est dans le malheur banal, il

reste à savoir ce qu'on va faire pour en sortir. Et cette question-là, c'est la philosophie qui y répond. La sociologie peut mettre en évidence un certain nombre de déterminismes (ça fait partie de son travail), mais, comme vous le savez, montrer qu'il y a du déterminisme dans la vie humaine, ce qui est une banalité que personne n'a jamais contestée, ne veut pas dire qu'il n'y ait que du déterminisme. Autrement dit, cela ne règle en rien le problème du libre arbitre. Et ceux qui pensaient que la sociologie allait nous dire si nous étions libres ou déterminés faisaient évidemment un contresens sur la sociologie. Le déclin de ces illusions sur les sciences humaines fait qu'à nouveau, ne disposant plus de réponses toutes faites, nos contemporains en cherchent, ou bien en voulant les inventer eux-mêmes, ou bien en lisant les livres des grands philosophes du passé qui leur en apprennent plus sur le bonheur ou le libre arbitre que les livres des sciences humaines, ou du moins leur donnent davantage à réfléchir. Bref, ils reviennent à la philosophie.

Voilà pour les trois déclinés. Quant à la crise, c'est tout bêtement la crise économique. Il me semble que plus on a de mal à gagner de l'argent, plus la vie semble difficile, et plus on a besoin de philosopher. C'est précisément dans la mesure où le but de la philosophie est le bonheur, que la philosophie est surtout nécessaire quand on est moins heureux. Quand tout allait bien, pendant les Trente Glorieuses, on pouvait penser qu'il suffisait de gagner de l'argent et de consommer de plus en plus — et en effet la consommation et le niveau de vie se sont élevés durant les Trente Glorieuses de façon spectaculaire. Mais dès lors que ce modèle-là, celui de la société de consommation, prend l'eau de toutes parts du fait de la récession, du chômage, de la précarisation, de la mondialisation avec tout ce que cela implique, à nouveau le désarroi apparaît et l'angoisse avec lui. On a alors besoin de réfléchir pour trouver des solutions ou des issues ailleurs que dans le progrès ou le développement perpétuel de la consommation.

Si bien que ces trois déclinés et cette crise me paraissent déjà expliquer le retour à la philosophie. Mais, vous avez raison, je crois que ce retour aurait été impossible s'il n'avait pas été

préparé pour une part et accompagné pour une autre part par l'effort des philosophes eux-mêmes vers davantage de clarté et davantage de lisibilité. Je dis préparé et accompagné, parce que, quand j'ai écrit le *Mythe d'Icare*, dans ces années-là (le livre fut écrit entre 1979 et 1982 et parut en janvier 1984, mais je l'avais soutenu sous forme de thèse de troisième cycle en janvier 1983; comme c'était un premier livre, les P.U.F. ne l'ont pas considéré comme une urgence et j'ai dû attendre un an après la signature du contrat pour le voir sortir), rien n'évoquait un retour de la philosophie. Je me souviens très bien de l'es-pèce de perplexité dans laquelle j'étais parce que j'avais le sentiment que j'écrivais un livre qui n'avait rien à voir avec tout ce qu'on faisait en philosophie depuis vingt ans en France, et qui était même, en un sens, le contraire. S'il m'a fallu du courage, au fond, c'est moins pour affronter telle ou telle polémique éventuelle que pour vaincre la peur du ridicule, c'est-à-dire que j'avais tout bêtement peur que mes collègues trouvent ridicule de «philosopher à l'ancienne», comme certains me l'ont dit, en parlant d'Épicure, de Spinoza ou du Bouddha, et pas du tout de Derrida, de Foucault et quasiment pas de Deleuze, ce qui pouvait paraître complètement ringard.

Je crois au contraire que j'avais sur ce point un peu d'avance et que j'ai en effet préparé quelque chose avec le succès du *Mythe d'Icare*, qui n'a rien à voir avec celui du *Petit traité des grandes vertus*, mais qui est plus étonnant parce que c'était le premier livre d'un auteur parfaitement inconnu dans un genre complètement atypique ou en tout cas oublié depuis des décennies, voire des siècles. Qu'on en ait vendu, je crois, 5 000 exemplaires la première année a été, pour les P.U.F., une surprise vraiment considérable, bien plus grande que le succès par la suite du *Petit traité*, qui était bien davantage prévisible. Ce premier succès, je crois, indiquait déjà quelque chose et a préparé autre chose. Toujours est-il que les collègues qui ont lu ce livre étaient complètement perplexes. Je me souviens d'une anecdote impliquant mon ami Roland Jaccard, qui était et qui est toujours le directeur de la collection «Perspectives critiques» où je publie mes livres aux P.U.F. Il était à l'époque un

proche de Sarah Kofmann à qui j'avais envoyé un exemplaire du livre (elle était déjà ma collègue à Paris I puisque je suis arrivé à la Sorbonne en 1984, quelques mois après la sortie du *Mythe d'Icare*, et que j'étais déjà chargé de cours en 1983-1984). Et elle avait dit à Roland Jaccard : «Qui c'est ce type qui cite Épicure à toutes les pages, alors qu'il n'y a pas une seule ligne sur Derrida?»; et cette question la plongeait dans un abîme de perplexité. Toute la corporation professionnelle pensait un peu de même. Ils voyaient bien, quand ils regardaient, que ce n'était pas nul, que je connaissais des choses, qu'il n'y avait pas d'erreurs en histoire de la philosophie, mais ça leur paraissait complètement invraisemblable. Comme disait mon prof de khâgne à qui j'avais envoyé le livre et que j'aime beaucoup : «Mais tu philosophes comme on ne le fait plus depuis des siècles», et, ajoutait-il, «comme on n'ose plus le faire». Certains tenaient le même discours plutôt positivement, en me disant que j'avais écrit un livre intempestif au sens nietzschéen et positif du terme, mais beaucoup d'autres le disaient négativement en pensant que j'avais écrit un livre complètement archaïque, d'un autre âge. Ils croyaient au fond que j'avais deux ou trois siècles de retard, puisque cela ne se faisait plus depuis le XVII^e ou le XVIII^e siècle.

En fait, je crois que je n'avais pas deux ou trois siècles de retard, mais plutôt dix ans d'avance. C'est à la fois moins grave et moins glorieux, parce que dix ans ce n'est pas beaucoup, mais ce qui en 1984 paraissait comme un livre complètement incongru et archaïque, est devenu quelque chose qui a anticipé un phénomène qui a pris des formes spectaculaires dix ans plus tard (dans les années 90) et qu'on a appelé le «retour à la philosophie». Il n'a bien sûr pas le rôle le plus important et il n'est pas le seul car je crois qu'on peut en dire autant des livres de Luc Ferry ou de ceux d'Alain Finkielkraut, de Pascal Bruckner, de Tzvetan Todorov ou de Michel Onfray.

– *Ainsi que de ceux de Marcel Conche, qui sont d'ailleurs revenus au goût du jour grâce à vous...*

– C'est vrai. Je me suis battu pour deux auteurs dans ma vie, à savoir Marcel Conche et Christian Bobin, d'ailleurs avec succès dans les deux cas...

– *Et peut-être aussi cela vaut-il pour Clément Rosset, que vous citez toujours avec plaisir.*

– Je ne me suis pas battu pour lui, car il était à l'époque plus connu que moi. Mais j'ai effectivement écrit sur lui à un moment donné des articles et j'aime beaucoup ce qu'il fait, même si je ne me suis pas battu pour lui comme je l'ai fait pour Conche et Bobin.

Il y a donc eu une conjonction d'auteurs, pas toujours exactement de la même génération, mais qui avaient en gros une trentaine d'années à cette époque, et qui ont fait l'effort de renouer avec une forme de lisibilité et de clarté, ce qui est au fond «philosopher à la française», c'est-à-dire retrouver cette «belle clarté française» que Nietzsche vantait chez Descartes, chez Montaigne ou chez Pascal et qu'il regrettait de ne pas trouver dans la philosophie allemande. Cela a joué un rôle effectivement, et je crois qu'on pourrait le rajouter comme cinquième facteur de retour à la philosophie. Cela rompait, comme vous le dites, avec le courant heideggérien, mais aussi avec un courant structuraliste ou un courant lacanien.

Et c'est vrai que la philosophie, en France, dans les années soixante et soixante-dix était invraisemblable... Quand je suis arrivé à Normale Sup., où Derrida enseignait, je n'avais rien lu de lui. Je feuillette alors *Glas* chez le libraire, qui me paraît un livre «fou», parfaitement inintelligible. Et comme il était gros et cher, je ne l'ai pas acheté. Je prends ensuite l'article de Derrida sur la *différance* que je lis intégralement, stylo en main, avec beaucoup d'efforts et de difficultés. J'ai décidé à partir de là, non pas de ne plus rien lire de Derrida, car j'en ai lu encore un peu après, mais que cet auteur ne m'intéressait pas et qu'il ne fallait pas faire de la philosophie ainsi, que cette manière de faire de la philosophie était déjà dépassée et que si moi, élève en licence de philosophie à Normale Sup., j'avais tellement de

mal à comprendre où il voulait en venir, je me demandais bien ce que ça pouvait apporter au grand public. Il est vrai que la philosophie française était à cette époque sous la double fascination du modèle allemand et de la modernité caricaturale (la mode structuraliste, la mode psychanalytique, le lacanisme...). Il se publiait à tour de bras des textes qui se vendaient bien mais qui étaient en gros inintelligibles. Et puis il y avait aussi cette importance accordée à l'histoire de la philosophie — avec des gens comme Guérout, Gouhier, Alquié, Matheron (les Français étaient à l'époque sans doute les plus performants en histoire de la philosophie; il me semble que c'est moins vrai aujourd'hui car l'Amérique du Nord possède de très bons historiens de la philosophie) —, qui avait tendance à dévorer la philosophie et à prendre sa place.

Je comprends très bien que l'effet de contraste soit spectaculaire, que les gens de ma génération en aient eu assez et qu'ils aient voulu renouer avec une forme de clarté. On ne voyait pas pourquoi quand on lisait Kant, Descartes ou Aristote, malgré la technicité, on comprenait, et pourquoi quand on lisait Derrida ou Lacan on s'arrachait les cheveux et on ne comprenait pas où ils voulaient en venir. C'était tellement obscur que toute discussion devenait impossible. L'obscurité protège. Lorsqu'on écrit clairement, on prend toujours le risque d'être critiqué ou d'être réfuté, car on se soumet aux critiques et aux argumentations des autres. Quand on écrit de façon complètement obscure, il y a une forme de terrorisme : ou bien on répète la langue du maître (les lacaniens ont répété Lacan pendant trente ans et se sont ainsi stérilisés complètement puisque, à ma connaissance, il n'y a pas un lacanien qui ait fait une œuvre intellectuellement conséquente), ou bien il faut faire complètement autre chose. Devant ce qu'étaient devenues la philosophie et la sophistique contemporaines, il était urgent de réagir et nous avons été plusieurs à l'avoir fait avec des philosophies différentes, sans doute, mais cette différence n'annule pas un geste philosophique commun qui est celui de rechercher la clarté ainsi que de nous élever contre ce qui nous paraissait être des impasses de la modernité. Nous ne voulions pas du tout revenir en arrière, au sens où il faudrait s'enfermer dans le

passé, mais faire un détour par le passé afin de pouvoir repartir en avant sur des bases plus solides. C'est le retour à Kant chez Luc Ferry, c'est le retour à Spinoza et à Épicure chez moi et plus tard le retour à Montaigne, c'est le retour à Rousseau pour Todorov, c'est le retour à Lévinas et à la tradition juive chez Finkielkraut par exemple, en un sens c'est le retour à Nietzsche, au premier Nietzsche, chez Clément Rosset, contre les absurdités de ce qu'était devenu le nietzschéisme en France. Bref, ce geste du *retour* à consiste à renouer les fils d'une tradition qu'on avait un petit peu perdue de vue à force de s'enfermer dans cette espèce de sophistique de la modernité, de ce bricolage fait à partir des sciences humaines en philosophie. Et ce ne sont évidemment pas les sciences humaines qui sont en cause, vous le comprenez bien, mais l'usage qu'on en faisait en introduisant psychologie, marxisme, ethnologie ou ce que vous voudrez, sans précautions, dans la philosophie.

Nous voulions donc revenir vers le passé en renouant les fils d'une tradition, et chacun choisissant les maîtres qui l'aidaient à penser (Spinoza, Kant, Lévinas, Rousseau, etc.) afin de pouvoir trouver un point d'appui plus solide pour avancer à nouveau, puisque ce qu'il s'agissait d'inventer ce n'était pas la philosophie de demain ni celle d'hier, mais celle d'aujourd'hui. Voilà, je crois que vous avez raison et que tout cela a joué un rôle dans le retour actuel à la philosophie.

– *Ma deuxième piste de lecture tient compte de la situation sociale actuelle, de cette crise que vous évoquiez précédemment. Peut-être est-ce que le succès de la philosophie s'explique par une sortie de l'âge de la consommation effrénée de biens matériels. En bref, après la valorisation à l'extrême du corps, l'esprit aurait son mot à dire. À moins que, et cela signerait quelque part l'échec du Mythe d'Icare comme œuvre de vulgarisation pour inespérés, la philosophie ne soit devenue une nouvelle espérance, et la plus dangereuse peut-être parce que la plus séduisante?*

– Je crois bien sûr que nous sommes sortis de l'âge de la consommation effrénée de biens matériels. Mais, à mon avis, cela

n'implique nullement une quelconque progression spirituelle. Ce n'est pas à force de jouissances corporelles qu'on se serait rendu compte que la vie spirituelle compte aussi. Bien sûr, ce phénomène a peut-être joué, pour tel ou tel, dans le parcours biographique de certains individus. Mais globalement, le retour à la philosophie indique seulement qu'on a de plus en plus de mal à consommer. C'est moins une philosophie de repus qui se diraient : «J'ai deux voitures, deux téléphones, deux télévisions, et comme je n'ai plus besoin de rien je peux faire de la philosophie», qu'une philosophie de la précarité et de l'angoisse. On n'attend plus le bonheur de la consommation matérielle parce qu'on se rend compte que cette consommation atteint ses limites et qu'on n'est pas plus heureux pour autant. On ne peut plus espérer le bonheur à partir de l'augmentation indéfinie de la possession de biens matériels, et ce pour deux raisons : d'abord, parce que cette augmentation indéfinie devient de moins en moins vraisemblable et qu'on sera bien content si on arrive à maintenir le niveau de vie que l'on possède, et ensuite parce que, constatant que le bonheur n'est toujours pas là, on se dit que peut-être il est urgent de le chercher ailleurs. C'est comme cela que j'explique le retour à la philosophie.

Sur le dernier point, vous avez raison aussi, me semble-t-il, en affirmant que la philosophie est devenue une nouvelle espérance. J'avais souligné ce danger dès le *Mythe d'Icare*, et encore plus dans *Vivre* puisque c'est le thème même de la conclusion. Et très souvent, dans mes conférences grand public sur le thème de la sagesse, je dis que c'est évidemment un contresens que d'espérer la sagesse. Le salut, c'est ici et maintenant. Je cite très souvent la phrase de Nagarjuna, philosophe et mystique bouddhiste, qui dit : «Tant que tu fais une différence entre le *Nirvâna* et le *Samsâra*, tu es dans le *Samsâra*». En clair, tant qu'on fait une différence entre le salut et la vie telle qu'elle est (ratée, gâchée, manquée), on est dans la vie telle qu'elle est. Mais c'est vrai que la sagesse est devenue un petit peu cette espérance, et il est donc important — je le disais dès le *Mythe Icare* — de se désillusionner de cette espérance-là

aussi. Je crois que les philosophes qui comptent le plus sont ceux qui se sont fait le moins d'illusions sur la philosophie.

– *Sans doute, mais le grand public n'est peut-être pas capable d'effectuer une telle distanciation...*

– Beaucoup de grands philosophes ne font pas mieux. À mon avis, Kant et Spinoza se font des illusions sur la philosophie; Montaigne, Pascal, Hume ou Nietzsche, beaucoup moins. Je suis du côté de ceux qui font de la philosophie sans y croire et sans se faire d'illusions sur ce qu'ils font.

– *Soit, mais ils ne représentent pas le grand public cultivé qui s'intéresse aujourd'hui à la philosophie comme il s'intéressait aux sciences humaines hier. N'est-ce pas remplacer une illusion par une autre, illusion que nous, en philosophie, avons tendance à occulter parce qu'elle se fait à notre profit et célèbre la discipline que nous servons?*

– Effectivement, et il importe de briser cette attente en direction de la philosophie. C'est pourquoi les *Impromptus*, qui sont avec *L'amour la solitude* ce que j'ai fait de plus facile, ont voulu préciser ce que je disais dans le *Traité*. En effet, dans le *Mythe d'Icare* et dans *Vivre*, puisque je parlais de sagesse, thème oublié depuis environ deux cents ans, beaucoup de lecteurs ont cru tout bonnement que j'étais un sage. Je le voyais dans le courrier que je recevais : il y avait à la fois la recherche d'un gourou (à laquelle je répondais par une politique de frustration de la demande), et une admiration naïve mêlée d'envie face au fait que j'aurais trouvé la sagesse... J'avais beau avoir écrit noir sur blanc que je n'étais pas un sage mais un philosophe, ça ne passait pas parce que je le disais en deux lignes alors que je consacrais deux ou trois cents pages à la sagesse. Il importait donc pour moi de casser cette image-là et de me montrer davantage comme je suis, c'est-à-dire un personnage au fond plutôt anxieux, plutôt grave, pour qui la vie ne va pas de soi. Si j'ai eu besoin de faire de la philosophie, c'est que je n'étais pas doué pour le bonheur.

– *Vous vous dites aussi obnubilé par l'idée de la mort. Est-ce vrai?*

– C'est vrai, je suis très marqué par la mort, par l'angoisse. Je suis quelqu'un pour qui la vie ne va pas de soi et pour qui le bonheur n'est jamais le plus facile. Les *Impromptus*, dont le titre est justifié par le climat schubertien autant que par la facilité et la brièveté des pièces, voulaient justement montrer l'autre côté du miroir si l'on peut dire, à savoir ce que je suis comme individu, ce qui est très différent de la sagesse que j'évoque et que je n'ai d'ailleurs jamais prétendu être mienne. Et il m'a paru important de montrer cela. D'abord, par souci d'honnêteté, car il est absurde de trimbaler une image qui n'est pas la sienne (je n'ai jamais été un sage et je ne le serai vraisemblablement jamais), et aussi pour des raisons pédagogiques et philosophiques. Quand les gens imaginent un sage idéalisé, un gourou, c'est tellement loin d'eux que ça ne sert que de pôle transférentiel ou d'objet d'espérance. Ils se disent au fond : «qu'est-ce que je serais heureux si j'étais un sage!», ce qui est évidemment tout le contraire et du bonheur et de la sagesse. Alors que quand on leur montre que celui qui parle de la sagesse, celui que la philosophie aide à vivre, est au fond aussi angoissé qu'eux, aussi triste ou malheureux parfois, a autant de difficultés à vivre qu'eux, on leur fait comprendre que la philosophie n'est pas un autre monde, ni une autre vie, mais cette vie même comme elle est, et que la seule sagesse en acte consiste d'abord à accepter la difficulté de la vie réelle et à en tirer un peu plus de joie, un peu plus de sérénité, un peu plus d'amour, un peu plus de courage. Voilà pour moi l'enjeu des *Impromptus*.

– *Enfin, et c'est ma troisième hypothèse, peut-être est-ce que ce succès de la philosophie ne doit pas être idéalisé dans la mesure où il ne ferait que permettre aux philosophes d'occuper à nouveau le devant de la scène que la figure de Sartre avait délaissé. En clair, la vulgarisation philosophique actuelle n'est-elle pas en dernier ressort une percée de l'ego philosophique?*

– C'est sans doute un danger, qu'il faut affronter. Je ne reproche rien aux quelques intellectuels qui s'interdisent de passer à la télévision. Il y en a très peu, et d'ailleurs de moins en moins. À l'inverse, mon ami François George, qui y a goûté, refuse maintenant systématiquement d'y passer. C'est une attitude estimable, que je ne lui reproche nullement, mais je ne me reproche pas non plus d'avoir fait le choix inverse, parce que je crois que quand on écrit, c'est pour être lu et que d'évidence les médias augmentent la répercussion des livres et donc le nombre de lecteurs, et aussi parce que tenir sa place dans les médias — à condition de ne pas en faire l'essentiel — c'est aussi participer au débat public et assumer sa responsabilité d'intellectuel-citoyen. Je me souviens d'un colloque à l'Université de Nanterre, sur le thème «À quoi sert la philosophie?», où un collègue m'avait reproché, dans la même intervention, d'une part d'être un «philosophe médiatique» — comme il disait avec une moue de dégoût —, et d'autre part de désertier l'*agora* parce que je parlais de sagesse, et que parler de sagesse c'est désertier l'*agora*. Je lui avais répondu qu'il pouvait me reprocher l'une ou l'autre de ces deux choses, mais que me reprocher les deux à la fois c'était quand même paradoxal dans la mesure où l'*agora*, aujourd'hui, c'est pour une part importante les médias et la télévision.

C'est donc pour ces deux raisons que j'accepte de passer à la télévision, quoique, entre nous soit dit, depuis le succès du *Petit traité des grandes vertus* où les demandes se sont multipliées, je refuse beaucoup plus d'émissions que je n'en accepte. C'est une proportion de un à quatre ou cinq : je refuse en gros quatre émissions pour une que j'accepte. Mais j'accepte parfois, par intérêt d'auteur (j'ai envie que mes livres soient lus et les médias servent aussi à ça), et c'est une raison égoïste qui me paraît légitime...

– *Montaigne faisait de même d'ailleurs, qui n'hésitait pas à monter à Paris pour surveiller l'impression et la diffusion de ses livres...*

– Bien sûr, et c'est normal. Quant à l'autre aspect, qui est de participer au débat public, il est plus désintéressé : il s'agit d'assumer mes responsabilités d'intellectuel-citoyen. Mais forcément, du même coup, il y a toujours ce piège possible de l'*ego*, même si, entre nous soit dit, ce n'est pas vraiment mon problème, contrairement à ce que croient certaines personnes. Quand Pierre Bourdieu prétend dans son livre sur la télévision (ouvrage qui dit des choses vraies et enfonce aussi un certain nombre de portes ouvertes) que les intellectuels médiatiques (les *fast thinkers* comme il dit - et apparemment je fais pour lui partie du lot, même si au fond il ne parle que très peu de moi) n'écrivent des livres que pour passer à la télévision...

– *Ce qu'on appelle dédaigneusement à Paris le «cogito B.H.L.» («Je passe à la télévision donc je suis»). Voilà donc ce qu'il reproche aux intellectuels, vous y compris?*

– C'est évidemment un contresens. Je ne sais pas ce qu'en pense B.H.L., que je ne connais pas du tout, mais je pense que même lui, et en tout cas tous les intellectuels que je connais (Ferry, Finkelkraut, etc.), ne font pas des livres pour passer à la télévision mais font des livres parce que c'est l'essentiel de leur vie et ne passent à la télévision que pour être lus. Autrement dit ce ne sont pas les livres qui sont au service de la télévision mais c'est la télévision que nous essayons de mettre au service des livres. Et spécialement pour moi : la télévision est vraiment une expérience désagréable, même s'il semble que je passe plutôt bien. Et que les gens me reconnaissent dans la rue m'est plutôt désagréable. Mon fantasme serait que tout le monde me lise et que personne ne me reconnaisse... Ce n'est pas de l'humilité : je suis très content que les gens me lisent, et je suis sensible comme tout le monde au succès. Mais pour moi le succès ne passe pas par l'image. Je ne me sens pas trop porté du côté de cette tentation égocentrique ou narcissique que vous évoquez.

Dernière question sur la popularité dont jouit la philosophie aujourd'hui. Que pensez-vous des cafés philosophiques? Ne croyez-vous pas que la philosophie a un lieu naturel autre que la sphère publique élargie et que l'exemple de Socrate, dont Marc Sautet se réclame, lui donne tort, car enfin on ne philosophe qu'avec ceux qui le peuvent. Or, ceci ne suppose-t-il pas de la part des interlocuteurs bonne foi, désir d'apprendre et connaissances préalables? À vouloir philosopher avec le commun des mortels, ne se prépare-t-on pas à boire la ciguë un jour ou l'autre?

Sur les cafés philosophiques, j'avais déjà été interrogé dans le *Bouillon de culture* que Pivot consacrait à la télévision, que vous avez vu, et dont Marc Sautet était aussi un des invités. À l'époque je n'avais vu aucun café philosophique mais j'avais dit en gros deux choses : d'un côté, plus il y a de philosophie, plus il y a de lieux où on fait de la philosophie, et même plus il y a de lieux où on parle de philosophie, mieux ça vaut. C'est pourquoi je ne condamne pas du tout l'existence des cafés de philosophie. Mais j'avais ajouté, cela dit, qu'il y a des endroits meilleurs que les cafés pour faire de la philosophie, non pas en raison du lieu mais parce que ce qui me gênait, et ce qui me gêne encore dans les cafés philosophiques de Marc Sautet et de ses amis, c'est que l'on fasse de la philosophie sans aucune préparation et entièrement sous forme maïeutique. C'est évidemment le modèle socratique. Or, pour ma part, je crois que l'on gagne du temps et que l'on va plus loin quand on prend d'abord le temps de faire un cours ou une conférence avant de débattre.

Je suis donc à la fois content que cela existe — plus on fait de la philosophie et mieux ça vaut — et un peu perplexe parce que je crois que ce n'est pas la meilleure façon d'en faire.

– *Mais le modèle socratique, enfin la maïeutique, s'adresse en général à un interlocuteur particulier ou à un petit groupe et non à une assemblée (exception faite de l'Apologie).*

– Socrate était quand même sur l'*agora*... Je trouve qu'il y a un paradoxe dans la façon dont la plupart des intellectuels ont craché à la figure de Marc Sautet — qui est très mal perçu par

le milieu — alors qu'au fond il a voulu renouer avec l'expérience que célèbrent tous les philosophes depuis le début, et qui est celle de Socrate. Car, au fond, le seul qui fasse vraiment de la maïeutique, c'est lui. Vous me direz que ce n'est pas Socrate, bien sûr, mais cela dit, Socrate, sur l'*agora*, ne devait pas être génial tous les jours non plus. Quand on lit le *Banquet*, le *Phédon*, l'*Apologie*, c'est très bien mais d'une part c'est du Platon, pas du Socrate, et d'autre part il devait y avoir des tas de bricolages qui partaient dans tous les sens où Socrate se plantait (et les discours aporétiques le confirment) que l'écrit a plus ou moins occultés. Je trouve donc qu'on est trop sévère avec Marc Sautet.

Et puis à l'époque je n'allais pas dans son café parce que ça se tient à Paris, le dimanche matin, que j'habite très loin de Paris et que je préfère passer le dimanche avec mes enfants. Il ne me semble pas concevable d'abandonner mes enfants un dimanche pour aller faire de la philosophie dans un café! Mais étant à Québec, et Marc Sautet y faisant son café, j'y suis allé avant-hier et j'ai participé activement aux deux heures de débat de son café philosophique. Or, j'ai trouvé qu'il faisait cela avec beaucoup d'habileté, de savoir-faire, de gentillesse, d'humour. Je trouve donc anormal que tant d'intellectuels le méprisent alors qu'il n'y en a pas un sur cent qui pourrait faire ça. Et d'abord moi, à supposer que je m'y risque, je reste persuadé que je le ferais nettement moins bien que lui...

Mais ce qui m'a frappé par la suite c'est qu'autant je l'avais trouvé très bon dans son café, autant à la table ronde que j'ai faite hier avec lui j'ai trouvé son propos plutôt pauvre. Je crois que, dans ses cafés, il est allé du côté où il avait le plus de talent...

Quant au fond, je n'attache pas une très grande importance à ces cafés philosophiques et je pense que c'est un genre très limité. De plus, le modèle socratique n'est pas le mien. Je pense, au fond, qu'il y a trois modèles ou trois façons de philosopher. Il y a le modèle maïeutique ou socratique, que tout le monde révère et que plus personne ne pratiquait, sauf parfois les profs dans les classes de terminale, avec lequel a renoué

Marc Sautet; il y a le modèle aristotélien, dominant dans l'université française (la philosophie comme cours); et puis il y a le modèle hellénistique, qui est le dernier dans l'ordre chronologique et avec lequel j'ai voulu renouer, qui est un peu une espèce d'entre-deux, dans la mesure où il y a un maître qui parle (Épicure, Pyrrhon, Épictète, Chrysippe, etc.), mais non pas à des élèves formés ou à des gens compétents, mais à des disciples, à une espèce de grand public. Marc Sautet renoue avec l'idéal socratique, l'université privilégie le modèle aristotélien depuis au moins deux siècles, et moi j'ai voulu plutôt renouer avec le modèle hellénistique. Je crois que ces trois modèles ont leur légitimité. Il se trouve que c'est encore celui de Socrate auquel je crois le moins, c'est-à-dire que la maïeutique m'apparaît comme un genre quelque peu limité. Je ne crois donc pas qu'il faille trop attendre des cafés philosophiques : ils auront rempli leur mission si, après ces cafés, les gens vont plus loin et se rendent à des conférences de philosophie ou lisent des livres de philosophie. Ils ont donc un rôle d'initiation, d'incitation à penser, et de ce point de vue ils sont utiles, mais il serait illusoire de les croire suffisants.

– *Je crois d'ailleurs qu'ils remplissent leur mission puisque l'un de vos interlocuteurs lors du Bouillon de culture que vous évoquiez disait très clairement que les intervenants de son café philosophique avaient lu vos livres.*

– Oui, c'est vrai : les cafés peuvent mener à la lecture. C'est pourquoi je respecte le travail de Marc Sautet, qui est un homme charmant, sympathique, avec qui j'entretiens des rapports amicaux. Je suis toujours frappé de voir comment, à Paris, on assassine des gens à qui on ne peut rien reprocher de grave. Cet homme fait de la philosophie dans les cafés : après tout ce n'est pas un crime...

III. Le cynisme vulgarisé...

– *Après ces grandes questions générales, j'aimerais en arriver à votre situation précise dans ce débat, vous qui profitez évidemment de ce succès et qui en êtes, sans doute, et l'insti-*

gateur historique et la figure de proue. Permettez-moi tout d'abord une question délicate : pensez-vous vous-même être l'auteur d'ouvrages de vulgarisation? Et si non, pourquoi?

– Pour ma part, j'essaie d'assumer les deux fonctions définies précédemment, en insistant sur le fait qu'elles sont différentes : d'un côté, jouer ce rôle de passeur, de transmetteur d'une tradition, ce qui est ma fonction d'enseignant mais aussi je crois ma fonction de philosophe (on est quand même là pour continuer quelque chose qui nous précède de vingt-cinq siècles et qui est plus important que nous) et qui est de la vulgarisation, oui, mais qui est moins de la philosophie que de l'histoire de la philosophie; et de l'autre côté, mon travail de créateur qui, dans certains cas, s'adresse plutôt aux collègues ou au public informé (comme les premiers articles de *Valeur et vérité* par exemple), et qui, dans d'autres cas, s'adresse vraiment à tout le monde, comme dans les *Impromptus* (qui pour moi ne sont pas de la vulgarisation mais une forme de création dans un registre qui essaie de se libérer le plus qu'il se peut de la technicité philosophique). J'essaie de me rapprocher justement de Montaigne ou de Pascal.

La vulgarisation, j'en fais quand je fais de l'histoire de la philosophie et j'assume cette tâche. Quand je fais de la philosophie, et souvent c'est dans le même livre, et parfois dans la même page, il n'y a aucun sens à parler de vulgarisation parce qu'il n'y a pas de savoir préalable à vulgariser. C'est un travail de création qui s'adresse au très grand public. Il ne me viendrait pas à l'esprit de penser que Montaigne ou Pascal ont fait de la vulgarisation. Or, c'est sur eux, de plus en plus, que je prends modèle...

– *Et les deux branches sont indispensables parce que si vous ne faisiez pas d'une certaine manière de la philosophie, alors l'histoire de la philosophie ne vaudrait pas une heure de peine puisqu'elle suppose évolution et dynamisme. Elle serait condamnée à l'immobilité si personne ne faisait de philosophie.*

– Bien sûr, elle serait à la fois contingente et mortifère. L'histoire de la philosophie, quand elle n'est pas philosophique, revient à ce mot que Nietzsche, dans la deuxième des *Considérations intempestives*, adresse à l'esprit historien et qui résume aussi l'esprit de l'histoire de la philosophie : «Laissez les morts enterrer les vivants». Que de fois, feuilletant la thèse d'un de mes collègues ou un livre d'histoire de la philosophie, je pense à ça, c'est-à-dire au fait qu'ils enferment ce malheureux philosophe (qui malgré tout était un vivant et qui continue à vivre par sa pensée) sous un poids d'érudition mortifère! On a vraiment le sentiment, effectivement, que ce sont des morts qui enterrent des vivants.

Donc l'histoire de la philosophie sans la philosophie est une discipline vaine, stérile, ennuyeuse et mortifère; mais la philosophie, sans l'histoire de la philosophie, est impossible, même dans les textes les plus libres. On voit bien chez Montaigne ce qu'il lui a fallu de lectures pour pouvoir écrire les *Essais*. C'est dire que l'on se trompe évidemment si on a de Montaigne la vision d'un esprit naïf, qui inventerait chez lui une philosophie d'amateur ou d'autodidacte. Montaigne est tout le contraire : c'est un véritable humaniste au sens du XVI^e siècle, c'est quelqu'un dont il faut rappeler que le latin était sa langue maternelle, ce qui est un cas unique, me semble-t-il, dans la littérature française, et qu'il connaît très bien non pas toute la philosophie antique mais des pans importants de cette philosophie. Donc la philosophie et l'histoire de la philosophie se nourrissent mutuellement. Ce sont deux disciplines parfaitement légitimes, à condition bien sûr de les hiérarchiser. C'est l'histoire de la philosophie qui est au service de la philosophie, et non le contraire.

– *Ne peut-on pas repérer dans votre œuvre une tendance de plus en plus marquée à la vulgarisation? Par exemple, il est évident que le public visé par Valeur et vérité, où sont posés les fondements du cynisme dont vous vous réclamez, n'est sans doute pas le même que celui d'Impromptus. N'avez-vous pas tendance à simplifier pour mieux toucher? Comment expliquer,*

par exemple, qu'alors que vous laissez dans votre recueil d'articles Valeur et vérité les notes infrapaginales primitives, vous prenez le choix délibéré de les exclure dans Impromptus ?

– Dans les *Impromptus*, ma première envie était celle de me rapprocher de Montaigne. Mais il faut, pour m'en expliquer, faire un détour chronologique. J'ai d'abord fait des études très classiques et assez solides et quand j'ai voulu écrire, mon principal philosophe de référence, et de très loin, était Spinoza (et Épicure dans une moindre mesure). Ce n'est que bien plus tard que j'ai vraiment commencé à lire Montaigne, et j'ai passé alors des années à lire les *Essais* parce que la langue me résistait et que le texte était saturé de pensée et de vie. C'est un peu comme quand je lis Nietzsche : au bout de cinq pages, j'en ai assez. Je trouve cela génial, mais je ne peux pas lire Nietzsche toute une journée, c'est à la fois trop fort et trop riche. Avec Montaigne c'était pareil et il m'a fallu des années pour le lire, puis j'ai commencé à faire cours sur lui (ce qui était très rare à la Sorbonne surtout depuis que Marcel Conche avait pris sa retraite) et à écrire sur lui. Bref, Montaigne est devenu mon philosophe de référence, et Pascal l'est redevenu (car si je l'avais adoré à seize ans, je ne l'ai retravaillé que bien des années après). Je me souviens quand mes amis me demandaient ce que j'allais faire après *Vivre*, après ces huit années passées à écrire ces deux tomes qui forment un gros livre, je leur disais que je voulais me rapprocher le plus que je pourrais de Montaigne et de Pascal, c'est-à-dire retrouver cette écriture entre philosophie et littérature ou plutôt qui me paraît être les deux, mais de façon très singulière.

Disons que les *Impromptus*, qui sont d'abord des articles de commande parus dans telle ou telle revue, je les faisais dans cet esprit-là. C'était pour moi, à l'occasion d'un travail de commande qu'on me demandait pour le très grand public (puisqu'il s'agissait d'écrire pour le *Nouvel Observateur*, pour la revue *Autrement* ou pour tel ou tel journal), m'obliger et m'autoriser à la fois à essayer de me rapprocher de cette phrase de Montaigne qui dit : «C'est moy que je peins», indiquant qu'il ne

parle que de lui, et il a raison, et pourtant c'est de la philosophie! Que j'aie réussi ou non ce pari, ce n'est pas à moi d'en juger, mais c'était là l'objectif de fond.

Du même coup, dès lors que l'aspect littéraire de cette écriture philosophante prenait plus d'importance, dès lors que je voulais me libérer de toute technicité, il était loisible de supprimer les notes : elles n'avaient pas de vraie signification puisque je voulais faire quelque chose de léger, au bon sens du terme («tout ce qui est divin est léger et avance sur des pieds délicats» disait Nietzsche). Les notes, au fond, c'est les «trous de vidange de la pensée» comme dit mon ami François George, et elles étaient ici superflues. Après hésitation, je les ai donc supprimées et je ne le regrette pas. D'ailleurs ce qui me frappe beaucoup, et notamment ici à Québec, c'est que les *Impromptus* est souvent le livre préféré de gens qui ne sont pas professeurs de philosophie mais qui n'en ont pas moins le droit de lire et de penser. L'une des choses qui me plaît, quand les gens viennent me voir et me parler, et c'est là une parenthèse, c'est quand ils me disent quel est le livre de moi qu'ils préfèrent, pour ceux qui en ont lu plusieurs, et beaucoup les ont tous lus — ce qui pour un auteur est toujours très touchant. Or, il n'y a aucun de mes livres qui ne soit pas le livre préféré de tel ou tel. Certains préfèrent le *Mythe d'Icare*, d'autres c'est *L'amour la solitude*¹⁶, pour d'autres c'est les *Impromptus*, ou *Valeur et vérité* (ce qui me surprend toujours parce que c'est quand même un livre un petit peu austère), pour d'autres encore c'est *Une éducation philosophique*¹⁷, etc. Mais les deux, malgré tout, qui sont les livres préférés du plus grand nombre de mes lecteurs, ce sont *L'amour la solitude* et les *Impromptus*, autrement dit ce que j'ai fait de plus facile, et pour des raisons qui se comprennent bien, à savoir que la plupart des gens n'ont pas fait d'études de philosophie. Ce que sous-estiment toujours mes collègues, c'est que le *Petit traité des grandes vertus*, qui a ce succès énorme, apparaît pourtant comme un livre difficile y compris à des gens qui sont loin d'être des imbéciles. Quand je

16. *L'amour la solitude*, Vénissieux, Paroles d'Aube, 1992.

17. *Une éducation philosophique*, Paris : P.U.F., coll. «Perspectives critiques», 1989.

fais des conférences pour des chefs d'entreprise ou pour des médecins, ils me disent quasiment tous qu'il est bon pour eux de m'entendre car à l'oral ils me comprennent mieux et cela leur apparaît plus facile... Le *Petit traité* est un ouvrage difficile, pour le grand public, alors que je l'avais écrit en me disant qu'il y avait là une écriture agréable et libérée du carcan universitaire. Cela reste un livre complexe pour 95 % de la population. À l'inverse, le fait que ces *Impromptus* aient touché tellement de gens, notamment ici où beaucoup me l'ont dit à l'occasion du Salon du livre de Québec, me fait évidemment plaisir. Si vous faites un texte sur le deuil, et si beaucoup de ceux qui ont perdu leur enfant (il se trouve que j'ai perdu une petite fille) vous disent que votre texte les a aidés, vous ne pouvez que vous en féliciter. Si bien que non seulement je ne regrette pas d'avoir écrit les *Impromptus* mais je suis très content de l'avoir fait. Et j'ai envie de continuer dans cette veine, même si je ne souhaite pas faire que ça. D'ailleurs ce n'est pas mon livre préféré. Peut-être que ce dont je suis le plus content, c'est le dernier chapitre de *Vivre* et la conclusion (qu'en général les critiques n'ont pas lus, parce que c'était vraiment la fin et qu'ils ne vont pas si loin). Il y a des articles dans *Valeur et vérité* ou dans *Une éducation philosophique*, dont je suis vraiment content aussi. *Impromptus* n'est donc pas mon livre préféré, mais c'est un livre dont non seulement je n'ai pas honte mais que j'assume totalement et dont je suis même assez fier, en un sens, parce je crois que c'est utile aussi. Même si j'y suis allé très loin dans quelque chose dont on peut se demander si c'est encore de la philosophie (et moi-même je ne me battrais pas pour le savoir : cela dépend bien sûr de la définition qu'on donne de la philosophie, question un peu essentialiste et par-là même absurde). Dans les *Essais*, et c'est ce que j'adore chez Montaigne, il y a aussi des tas de moments où ce n'est plus de la philosophie. Quand Montaigne nous dit qu'il adore furieusement les melons, on ne me fera pas dire que c'est une proposition philosophique. Mais ça me plaît aussi. Et ce que je trouve hallucinant c'est que deux lignes plus bas il puisse discuter telle ou telle affirmation de Lucrèce, de Sextus Empiricus, etc. C'est ce mélange et cette

légèreté qui me plaisent. De même, dans les *Impromptus*, il y a des passages qui évidemment ne sont pas philosophiques (par exemple quand je dis que je préfère la bière aux fraises), mais en même temps il s'agit en l'occurrence d'un texte sur le goût de vivre, où il y a quelque chose qui évidemment pour moi relève de la philosophie. C'est donc ce mélange-là, cette espèce d'entre-deux indéfinissable à la Montaigne, que je voulais faire, et il me semble que j'ai à peu près réussi.

– *En clair, réhabiliter l'homme dans l'œuvre pour qu'on n'oublie pas que derrière un système ou une philosophie se cache un homme pensant.*

– C'est aussi ce que disait Pascal, que nos philosophes oublient trop souvent. Je lui ai souvent consacré des cours à la Sorbonne et toujours avec une admiration sans borne : cet homme est un génie invraisemblable ! On a toujours célébré, dans nos classes secondaires, sa fameuse formule : «Quand on voit le style naturel, on est tout étonné et ravi, car on s'attendait de voir un auteur, et on trouve un homme». Disons que les *Impromptus* sont écrits du côté de l'homme. Je crois que ce trait fait partie de la littérature, et même que c'est sa fonction essentielle. Mais cela peut aussi faire partie de la philosophie, et c'est là un autre aspect de ce que j'appelle la tradition française en philosophie : c'est une philosophie à la première personne. «Descartes, c'est le philosophe qui dit "Je"», disait Alquié, et il ajoutait que les *Méditations* sont l'aventure d'un esprit. Je crois que c'est très vrai, et ça l'est *a fortiori* évidemment des *Essais* ou des *Pensées* qui sont vraiment des philosophies à la première personne. Certes, ce n'est pas la seule façon de philosopher. Encore une fois, *l'Éthique* de Spinoza ou la *Grande Logique* de Hegel, qui sont écrits à l'inverse dans le but de se libérer de toute subjectivité, sont des chefs-d'œuvre inouïs aussi. Les deux, donc, peuvent exister.

Il se trouve par ailleurs et malgré tout, sans faire de hiérarchie objective, que j'éprouve plus de plaisir à relire les *Essais* qu'à relire la *Critique de la raison pure* ou, *a fortiori*, la *Grande Logique* de Hegel. J'ai un faible pour l'aspect plus subjectif et je

me crois aussi plus doué pour ça (il faut savoir aller là où on a un peu de facilités). Il serait absurde pour moi, me semble-t-il, de vouloir à toute force écrire quelque chose qui serait comparable à la *Critique de la raison pure*, alors que je pense ne pas avoir ce talent particulier. Je peux parler de Kant sans dire d'erreur, mais il est évident que je suis incapable d'écrire comme lui. Je suis aussi incapable d'écrire les *Essais* de Montaigne, mais ceci me paraît moins insurmontable, c'est-à-dire que là au moins réside un pari plus qu'audacieux mais qui me tente et m'excite. C'est effectivement de ce côté-là que je me sens le plus attiré, ce qui ne m'empêche pas, sans aller aussi loin dans la technicité que Kant ou Hegel, d'écrire des textes de philosophie technique, et j'aime ça aussi. Disons que j'ai choisi un entre-deux, non pas entre Montaigne et Kant mais entre Montaigne et Descartes. Les *Essais* et les *Méditations* sont deux chefs-d'œuvre vraiment invraisemblables, qui sont bouleversants de beauté et de génie, et il m'arrive parfois de prendre modèle sur les *Essais* et parfois sur les *Méditations*, bien que ce soient deux livres très différents. Voilà les deux pôles du travail que j'ai envie de faire.

Quant à simplifier pour mieux toucher, c'est à la fois vrai et faux. S'il y a eu chez moi cette tendance de passer de Spinoza à Montaigne, c'est que ce dernier l'a emporté, à mes yeux, sur deux points. Sur la question du dogmatisme d'abord, Montaigne a raison contre Spinoza qui s'est fait des illusions sur le statut de ses démonstrations. Sur la question de la forme ensuite : l'*Éthique* est un livre d'une beauté magique, certes, mais les *Essais* aussi et davantage. Il est vrai que je me suis rapproché du modèle montaignien en m'éloignant du modèle spinoziste et que je suis tenté par cette écriture au plus près de la vie quotidienne, au plus près de soi et en même temps au plus près du grand public cultivé. En même temps ce que vous dites sur ma tendance croissante à la simplification est faux, parce qu'il y a là une erreur de perspective. Il se trouve que les *Impromptus* sont mon dernier texte publié, ce qui peut vous donner ce sentiment. Mais certains textes de ce recueil d'articles sont antérieurs à *Valeur et vérité*, et je continue à écrire des textes

d'histoire de la philosophie — comme «L'amour selon Pascal», que vous connaissez sans doute¹⁸ — qui sont publiés dans des revues universitaires et qui s'adressent aux spécialistes plutôt qu'au grand public.

Le livre que j'écris avec Luc Ferry, qui sortira début 1998, se situe plutôt dans l'entre-deux. Il est bien plus technique que les *Impromptus*, tout en étant plus grand public que *Valeur et vérité*. Il est vrai qu'une certaine tendance, si on prend du recul sur dix ou quinze ans, m'amène à m'éloigner un peu de Spinoza et encore plus du ghetto universitaire et à me rapprocher le plus que je peux de Montaigne et de Pascal. Mais en même temps ne soyons pas trop unilatéraux. J'écris toujours des textes techniques, j'éprouve toujours du plaisir à en faire, et je compte bien continuer à le faire.

– *Vous avez donc écrit un livre avec Luc Ferry dernièrement? Comme quoi, voyez-vous, ma connaissance de votre œuvre n'est pas omniscience...*

– Je ne vous en avais pas parlé? Nous sommes en train de le terminer. Cela faisait des années que Luc, que j'ai connu d'abord sur un plateau de télévision puis dans des colloques et avec qui j'avais du plaisir à débattre, car j'appréciais sa clarté et son honnêteté intellectuelle, essayait de me pousser à écrire un livre avec lui, pour nous expliquer sur nos positions respectives et prolonger le débat Spinoza-Kant. J'avais différé pendant des années parce que j'étais peu tenté : je craignais qu'on s'enferme dans un débat technique et puis j'avais d'autres livres en cours... Il se trouve qu'il y a dix-huit mois je n'avais plus de livre en cours, j'étais un peu fatigué et voulais prendre le temps de souffler. Je ne souhaitais pas me lancer tout de suite dans la rédaction d'un nouveau livre. Luc m'a alors de nouveau fait cette proposition et j'ai accepté. Il a mis sur pied un séminaire et a retenu dix questions balayant le champ entier de la philosophie (la morale, la politique, l'esthétique, la question du sens de la vie, matérialisme et humanisme, etc.). À chacune de ces

18. «L'amour selon Pascal», dans le numéro de la *Revue Internationale de philosophie* consacré à «Pascal philosophe», vol. 51, n° 199, 1997, p. 131-160.

questions nous avons consacré une séance de séminaire (une fois par mois pendant dix mois), et chaque séminaire était préparé par un texte de Luc et un de moi, d'une vingtaine de feuillets, qu'on envoyait à l'avance aux participants et sur la base desquels on discutait deux heures devant un petit public d'amis. Si bien que le livre va comporter dix chapitres, chacun commençant par un texte de Luc et un texte de moi, suivi du compte rendu de la discussion. Il nous reste à faire une séance de séminaire et à réécrire une partie des discussions, dont il faut travailler la forme. Le livre sortira sans doute en mars prochain et s'intitulera *La sagesse des modernes. Une querelle philosophique*. C'est donc un livre de confrontation philosophique où chacun assume ses textes et ses positions, l'un contre l'autre, voire «tout contre», comme disait Sacha Guitry, dans la mesure où nous sommes par ailleurs très amis.

– *Ma dernière question se veut plus personnelle et peut-être vous paraîtra-t-elle indiscrette; mais, comme le dit joliment l'adage, seules les réponses le sont, jamais les questions. Si vulgariser, pour un philosophe, c'est toucher le grand public, et ainsi diffuser sa pensée, n'est-ce pas aussi, un peu comme le philosophe-gardien de la République, s'exposer au regard de tous au lieu de méditer dans le calme et la sérénité? Vous écrivez, si je ne me trompe, dans Une éducation philosophique, un bref aphorisme que je cite de mémoire : «Là où est la solitude, là aussi le silence». Dans ce brouhaha médiatique dont vous êtes l'objet, André Comte-Sponville, la solitude de la pensée ne vous manque-t-elle pas un peu... ?*

– Vous avez raison. Je reçois beaucoup de courrier de gens qui demandent à me rencontrer et je refuse systématiquement. Au début, je ne refusais que les femmes, de peur de trop me compliquer la vie... Maintenant je refuse tout le monde, et j'écris un mot de politesse en disant en substance, c'est la formule que j'emploie le plus souvent : «permettez-moi de garder le peu de solitude qui me reste». Le poids du succès, de la médiatisation, des gens qui vous reconnaissent dans la rue, des invitations, etc., me pèse un peu. Dire que j'en souffre serait un trop

grand mot, mais cela me pèse malgré tout. Mon rêve d'adolescent c'était d'écrire, et si possible d'avoir du succès, mais mon fantasme était plutôt d'écrire dans un coin perdu de campagne tout en sachant qu'on me lisait dans le monde entier sans que personne ne puisse me déranger...

Je préserve donc du mieux que je peux ce qui me reste de solitude et de silence, et j'y parviens à peu près. D'abord, parce que je ne suis pas un mondain. Je ne vais jamais dans les cocktails, les salons, et de moins en moins dans les colloques où, en général, je m'ennuie atrocement. Ensuite, parce que j'habite quand même à 75 kilomètres de Paris, ce qui me protège. Je vis quasiment à la campagne, où j'élève mes trois enfants, et malgré «le brouhaha médiatique dont je suis l'objet», comme vous dites, la solitude de la pensée demeure. Et puis je suis quelqu'un pour qui tout ce qui est d'ordre affectif, humain, intime, a beaucoup plus d'importance que le succès médiatique ou littéraire. La santé de mes enfants, la mienne quand j'ai des problèmes de santé, mes histoires d'amour, mes histoires d'amitié, occupent bien plus d'importance dans ma vie que l'aspect médiatique!

Je sens pourtant ce poids, cette fatigue. Et il y a non seulement le poids de la médiatisation et du succès, mais il y a celui, plus difficile, de la polémique. Quand on a le succès que j'ai eu, on est l'objet d'attaques, parfois légitimes — les gens ont le droit de ne pas être d'accord et de me combattre philosophiquement — mais aussi pernicieuses quand elles sentent tellement l'envie et la jalousie... Si bien que je rêve de partir encore plus loin; mais mes enfants refusant de bouger, je reste encore où je suis. S'ils n'étaient pas là ou quand ils vivront ailleurs que chez moi, je rêve de partir pour la Bretagne ou la Bourgogne, à 300 kilomètres minimum de Paris, pour mettre encore plus de distance entre la capitale et moi. Il y a un vrai problème, en France, qui est moins Paris, ville d'une beauté sublime, que le parisianisme, qui est quelque chose d'effectivement insupportable. Je l'évoquais à propos de Sautet : on ne juge plus sur ce que les gens font ou sont vraiment, mais on les coule dans une image préétablie. On a ainsi décrété que Sautet était un arriviste qui ne faisait ça que pour le fric (alors que dans les cafés il travaille

bénévolement). De même qu'on m'a collé une double image : celle du «philosophe médiatique» alors que je refuse, comme je l'ai déjà dit, beaucoup plus d'émissions de télévision que je n'en accepte, et celle du «moraliste» alors que, comme vous avez pu vous en apercevoir hier, je passe mon temps à expliquer que la morale n'est pas tout, que la politique existe aussi et qu'à la plupart des problèmes qu'on se pose c'est la politique qui doit répondre. Je peux répéter cela cent fois, les gens qui me lisent le savent, mais il n'empêche qu'on n'en continuera pas moins, dans les salons parisiens, à dire : «Comte-Sponville, c'est des beaux sentiments et du moralisme», parce que ceux qui tiennent un tel discours n'ont pas lu mes livres et ne viennent pas à mes conférences. Ils m'ont attribué une image définitive et je pense qu'ils mourront avec cette image de moi. Tout cela me pèse effectivement, et développe en moi un sentiment d'injustice, de contresens, qui m'amène à penser parfois que la vie intellectuelle est absurde — et elle l'est un peu...

Cela dit, je n'ai pas à me plaindre. J'ai fait des livres dont je suis à peu près content. Je ne dis pas qu'ils sont tous parfaits : je suis conscient des inégalités et des faiblesses. Malgré tout, j'arrive à quarante-cinq ans et j'ai fait à peu près ce que je voulais faire quand j'avais seize ans. C'est une vraie satisfaction qui s'accompagne en plus d'un succès populaire. J'aurais vraiment tort de me plaindre! Simplement, je fais ce qu'il faut pour me préserver des espaces de solitude et de silence, et j'y arrive assez bien. Le plus dur, finalement, c'est la conjonction de la vie intellectuelle et de la vie familiale. Si je n'avais pas ce succès médiatique ou si je n'avais pas d'enfants, tout serait plus facile. Mais la conjonction des deux est fatigante...

Il y a une phrase de Husserl que j'aime beaucoup, qui dit : «Le principal danger qui menace l'Europe, c'est la fatigue». Finalement, je crois que ce n'est pas vrai seulement de l'Europe, mais aussi du monde, ou au moins de l'Occident, et que c'est une vérité que je ne cesse d'éprouver en moi. Mais ce n'est pas une raison non plus pour s'abandonner à la frivolité ou au nihilisme...

Sébastien Charles
Université d'Ottawa