

BHL, DE LA GUERRE EN PHILOSOPHIE OU DU « GUERE PHILOSOPHIQUE » : LE RETOUR DU MYTHE.

PATRICK MENNETEAU

Maintenant que retombe le récent emballement médiatique autour de cette blague dont a été victime notre philosophe lauréat (en se laissant aller à faire référence à un philosophe qui n'existe pas), maintenant que s'apaise l'hilarité peu respectueuse, il est sans doute légitime de s'intéresser au fond d'un ouvrage qui se présente, à travers son titre même, comme « philosophique ». BHL, même s'il dénigre quelque peu l'institution universitaire, est quand même un des acteurs de l'enseignement supérieur, puisqu'il anime des séminaires de philosophie à l'ENS. L'erreur « Botul » est à cet égard d'autant plus surprenante qu'une partie importante de l'ouvrage est consacrée au bon usage des citations ! Il convient donc, d'un point de vue strictement académique, de se demander comment un jury de thèse aurait accueilli ce texte, dont on peut s'attendre à ce qu'en ait été soigné le statut « universitaire » ?

Concernant tout d'abord le problème des citations, il aurait certainement relevé l'absence totale de notes, de références, et même de bibliographie. Il se serait ensuite intéressé aux problèmes de structure : à l'absence de problématique, et d'articulation logique entre les chapitres. Il aurait également remarqué que la taille du livre (un peu plus de 100 pages) le rapproche plus de l'ancien mémoire de maîtrise, ou de l'actuel mémoire de master, que d'une thèse. Il aurait peut-être trouvé là une explication, sinon une excuse, au caractère éminemment incomplet de la palette des auteurs auxquels il est fait allusion à propos des sujets traités. C'est ainsi, par exemple, que David Hume n'est pas évoqué une seule fois, alors que son influence se fait sentir d'un bout à l'autre du discours, comme on le verra ci-dessous.

Cependant, ces quelques remarques d'ordre formel n'auraient certes pas rendu le jury insensible à l'objet central de la réflexion : « est-il encore possible de faire de la philosophie aujourd'hui ? », ou bien : « le philosophe a-t-il encore droit de cité (et non de citer !) dans notre société dite 'post-moderne' ? », questions qui font écho aussi bien à Yves Michaud associant David

Hume (déjà lui !) à la fin de la philosophie, qu'à J.F. Lyotard dissertant sur l'impossibilité des grands discours dans le contexte de l'effondrement des grandes idéologies¹.

De fait, notre époque de grand vide idéologique se rabat sur l'explication scientifique de l'univers (vision d'un univers astronomique tragique, car vide de sens), et sur le libéralisme mondial (qui trouve une légitimation « naturelle » dans la sélection naturelle de l'évolution darwinienne). L'antithèse même de la réflexion philosophique vient ainsi combler le vide dont l'idéologie a horreur : avec cette forme de régression acceptée de l'homme au stade animal, on est loin du progrès des Lumières ou de l'actualisation de la Raison dans l'histoire selon Hegel, notions qui ont été, depuis un certain temps déjà, évacuées du champ de la réflexion philosophique... Se dessine alors le lien entre ce contexte et BHL, lorsque celui-ci croit devoir souligner l'absence d'objet de la philosophie, l'absence de marques et de frontières entre philosophie, sciences, littérature (et religion ?), la dissolution complète du concept même de philosophie, thèmes qui feront l'objet de l'étude qui suit, articulée en quatre moments :

1. Dialogue et forme particulière d'un dialogue interdit : les citations
2. Lecture psychanalytique 1 : le non-dit d'Eros et de Thanatos
3. Lecture psychanalytique 2 : Ombre et Lumière, matérialisme et supra-matérialisme, questions du sens, du jeu et du « je » du philosophe : le retour du mythologique et du pré-socratique
4. L'alternative jungienne : comment sortir de l'impasse philosophique

Selon BHL, la philosophie n'est plus qu'une pratique, qu'un exercice, pas même un dialogue ou échange d'idées. La pratique du dialogue préconisée par Kaplan est récusée par BHL comme illusoire : « théorème [donc non démontré, non fondé !] : la philosophie n'est pas affaire de dialogue, mais d'affirmation » (50)² : BHL déclare ainsi tous les dialogues philosophiques (de Platon à David Hume, en passant par Berkeley !) comme nuls et non avendus, de la même manière que Locke, en son temps, rejeta par exemple, sans aucune forme de procès ou d'argumentation, les

¹ Michaud, Yves : Hume et la fin de la philosophie (Paris : PUF, 1983), et Lyotard, Jean-François : La Condition post-moderne (Paris, Editions du Seuil, 1985).

² Les références aux pages du livre de BHL, données entre parenthèse, renvoient à l'édition : Lévy, Bernard-Henri : De la Guerre en philosophie, Paris : Grasset, 2010 ; voir : Kaplan, Francis : La Vérité : le dogmatisme et le scepticisme, Paris : Armand Colin, 1998

philosophies de l'innéisme (depuis Platon jusqu'à Descartes, en passant par Lord Herbert de Cherbury !). Selon BHL, la philosophie n'est même plus amour de la sagesse, ni « amie de la sagesse » (50), et comme dans notre contexte post-moderne aucune argumentation légitimante n'est plus possible, il ne peut que nous renvoyer à nos responsabilités de choix subjectifs : « de deux choses l'une. Soit vous croyez au dialogue [...] soit vous prenez le parti inverse [...] et, alors, la philosophie devient un art martial... » (51-2). BHL est bien le fils de la post-modernité telle que l'analyse aussi Maffesoli : il s'agit maintenant beaucoup plus de faire de sa vie un art, une œuvre, plutôt que de croire en un avenir lointain porté par de grands discours-systèmes... Fait-on pour autant de la philosophie, ou ne fait-on que *faire le philosophe* ?

Une question centrale développée à longueur de pages semble préoccuper le philosophe : c'est celle des citations, des sources, des influences (identifiées ou non, conscientes ou non). De façon peut-être significative (en regard de ce qui viendra par la suite), BHL récuse le commentaire philosophique, la lecture à la Heidegger, la « lecture comme une psychanalyse, interminable, quasi sans fin » (59). Il prend ainsi le contre-pied d'une tradition universitaire qui, à travers les exercices de l'analyse, de l'explication de texte et du commentaire, préconisait au contraire une lecture approfondie, laborieuse peut-être, mais toujours critique, des textes. Il lui préfère la « lecture pirate ; lecture corsaire ; lecture qui se préoccupe moins d'écouter que de faire, de respecter que d'utiliser ; la lecture comme un survol ; la lecture comme une traversée... » (59-60) : bref, la lecture dont il donne un exemple particulièrement significatif lorsqu'il invoque le grand Botul à propos de Kant :

Kant, le prétendu sage de Königsberg, le philosophe sans vie et sans corps par excellence, dont Jean-Baptiste Botul a montré, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, dans sa série de conférences aux néo-kantiens du Paraguay que leur héros était un faux abstrait, un pur esprit de pure apparence... » (122).

Le problème est que le faux, en l'occurrence, n'était pas Kant mais Botul ! Par un étrange retour de manivelle, la critique de l'apparence s'est retournée, dans l'hilarité générale, contre son auteur. A se demander si BHL n'a pris connaissance de Kant qu'à travers ce Botul, né de l'imagination farcesque d'un journaliste du Canard Enchaîné, car de ce Kant, il ne semble retenir que « le concept de monde nouménal où s'entend l'écho d'une jeunesse spirite, vécue parmi les

ombres et les limbes, dans un royaume d'êtres énigmatiques et accessibles par la seule télépathie » (122-3) ! Kant est ainsi réduit au rang d'un égaré parce qu'il s'est intéressé aux rêves visionnaires de Swedenborg... Une attitude plus philosophique aurait consisté à ne pas rejeter a-priori ce centre d'intérêt d'un philosophe qui, si l'on se réfère à la plupart des anthologies de la philosophie, n'était quand même pas le dernier des imbéciles, mais au contraire à prendre en considération le défi que constitue sa démarche, particulièrement dans le contexte du développement d'une idéologie scientifique *purement* matérialiste³.

En effet, la phénoménologie et la psychanalyse ont depuis longtemps démontré quelle part de subjectivité envahissait les discours à prétention objective (scientifique ou rationalo-philosophique), et combien nous sommes enfermés dans un monde de représentations psychiques. En particulier, rejeter ou accepter *a priori* une dimension supra-matérielle de l'existence, de l'être ou du réel ne peut relever, en dernière analyse et en l'absence de possibilité de preuve empirique, que d'un choix subjectif. C'est ce que nombre de penseurs, scientifiques ou philosophes, fascinés par le modèle empirique qui domine la pensée occidentale depuis le siècle dit « des Lumières », ont largement oublié ou négligé, et qui pourtant « fait problème ».

Or, plutôt que de se saisir de cette problématique, BHL préfère prôner une « lecture sauvage. Impie. Irresponsable. Peu importe. » (62) : signe des temps ? Arrière-goût anarcho-post-soixante-huitard ? Désir de séduire un jeune public pressé de « faire » de la philosophie comme on « fait » l'amour ? Qui sait ? On est loin, en tout cas, de ce qu'on appelait la « philosophie », entendue comme amour de la sagesse, discipline de pensée rigoureuse, questionnement approfondi de la définition de l'homme dans toutes ses dimensions...

On comprend mieux, dès lors, l'antipathie affichée pour l'art de la citation (qui, dans l'exercice traditionnel de la philosophie argumentée, était possibilité de confrontation d'idées, source de fondement, fourniture d'exemples, insertion d'un discours particulier dans une trame de pensée qui traversait les siècles de l'héritage collectif, mise à nu de ses propres sources d'inspiration ou de conditionnement...). Retirer un passage de sa structure de sens originelle est, selon BHL, « un exercice qui ne veut rien dire » (63). Citer Descartes, Spinoza, ou Hegel, « c'est, non seulement ne rien dire, mais les réduire, les trahir, les dénaturer, les ridiculiser » (65) : on

³ Voir Kant, Emmanuel, Rêves d'un visionnaire, 1766, Paris : Vrin, 1989

remarquera que BHL cite alors Derrida, non pour débattre philosophiquement, mais afin d'appuyer son propos et de situer dans la lignée d'Ul'm : de l'usage utilitaire de la citation, procédé répété à l'envi en p. 65-6 avec Huymans, Debord, Sollers et consorts, puis confirmé en 81 : « tel ou tel philosophème n'est, souvent, qu'un joker dans mon jeu philosophique, de même que mon jeu philosophique lui-même n'est, au fond, qu'une carte parmi d'autres dans la stratégie d'ensemble de [mon] engagement » (82) : on glisse habilement du « jeu » ensemble de cartes au « jeu » dans son acception ludique, puis de ce jeu à la stratégie de la guerre : et si ce jeu annonçait la dissolution du « je » du philosophe ?

Mais, pour l'heure, à quoi bon, dès lors, citer ? BHL cite encore Beaufret pour nier la possibilité même de citer ! « *Quand on habite un texte, précisément quand on s'est livré à cette lecture du dedans et qu'elle continue de résonner en vous, il est impossible de citer. Le texte rayonne. Le texte vibre. Le texte vous hante et cette hantise même dégage une chaleur, un magnétisme.* » (64) : on aboutit à la négation même de l'esprit critique, qui se veut négociation, appréhension, compréhension rationnelle de l'héritage philosophique. Or, il s'agit de faire usage de la raison, non pas de se laisser envahir par la fascination des textes ! A cet égard, la démarche du philosophe devrait être analogue à celle du processus d'individuation par lequel la conscience entre en rapport avec l'inconscient collectif : être à l'écoute de l'altérité, se laisser habiter par elle, dans un premier temps, certes. Puis en faire l'objet de la raison afin de l'intégrer à une conscience ainsi élargie...

Il apparaît alors nettement que les pages 62 à 68 de l'opuscule de BHL n'ont d'autre fonction que de légitimer un usage réduit, sélectif et utilitaire (au sens le plus méprisable du terme) de la citation : cette opération serait-elle destinée à masquer une impossibilité pathologique de se nourrir à des réflexions philosophiques des autres ? « Je suis [nous déclare le preux BHL] dans la position qui consiste à éperonner un auteur et à en faire une carte dans mon jeu, un moment dans ma stratégie » (67), ce qui revient à dire : « je suis, en gros, un philosophe qui ne cite pas » (68). D'un point de vue académique (puisque c'est quand même du haut de sa chaire de l'ENS que professe l'auteur), il est à déplorer que ce type de propos risque de prêter à confusion, particulièrement dans un contexte où, les nouvelles technologies de l'information aidant, les universitaires sont de plus en plus fréquemment confrontés au problème du plagiat, conscient ou non. Quoi qu'en dise BHL, la pratique de la citation demeure sinon la garantie du

moins l'expression de l'honnête intention de rendre à César ce qui appartient à César. Elle est reconnaissance de dette. Elle constitue aussi, pour tel lecteur qui voudrait approfondir telle ou telle idée, la possibilité de se reporter aux textes d'origine et de porter jugement sur l'utilisation qui en a été faite. Si, comme le déplore BHL, « vous avez des gens qui, en d'autres termes, ne citent pas parce qu'ils ont une connaissance trop cavalière des textes » (63), l'exemple de sa référence à Botul démontre qu'il y en a d'autres qui se permettent de citer lors même qu'ils ont une connaissance bien trop cavalière des textes !

Sans s'arrêter sur ces détails, BHL nous livre sa conclusion : « Comment je philosophe ? Comme cela. En brûlant les étapes. En court-circuitant les générations » (79). C'est lui-même qui le dit. Devant de telles affirmations, on peut douter d'être encore dans le champ de l'exercice philosophique. Pourrait-on, afin d'approfondir la critique, élargir la perspective en s'inspirant de ce que propose BHL lui-même ? Si « une philosophie est toujours une confession » (119), n'est-on pas en droit de recourir à quelques éléments de psychanalyse ? Thomas de Quincey, auteur trop méconnu des Confessions d'un mangeur d'opium anglais, a déjà ouvert cette voie en revendiquant pour le narrateur de ses confessions le statut d'un philosophe. BHL le rejoint en réclamant pour son discours philosophique l'étiquette de « confession », et nous donne lui-même l'exemple d'une lecture psychanalytique d'un philosophe, en l'occurrence Kant. Ce dernier, nous dit-il est, habité par :

la manie du transcendantal, l'obsession de catégories rigides fonctionnant comme un corset et qui semblent parfois là pour contenir une folie souterraine, donner forme au flux chaotique des sensations, faire barrage à la confusion mentale dont les biographes savent, aujourd'hui, qu'elle le menaçait plus qu'aucun autre – Kant, ce fou furieux de la pensée, cet enragé du concept, dont toute la *Critique de la raison pure* pourrait se lire, dans ce cas, comme le récit d'un drame intime, une autobiographie secrète et cryptée... (123)

Quel est donc le drame intime de BHL ? On peut émettre l'hypothèse selon laquelle l'individu vieillissant cherche à compenser une libido déclinante d'autant plus amèrement ressentie que son épouse cultive une image très sensuelle. N'est-ce pas là qu'il faut en effet rechercher

l'explication d'une imagerie militaire envahissant le langage philosophique ? De fait, le philosophe se mue en chevalier, en guerrier viril, en montreur de muscles. Citations :

Des concepts, d'accord ; un système, bien sûr ; mais attention ! je ne suis pas seul, à un instant donné, à procéder par concepts et systèmes ; je suis cerné par d'autres sujets, pris dans un champ historico-charnel en tous points semblable au mien, et qui sont animés, ou qui prétendent en tout cas l'être, d'une volonté de vérité non moins sincère que la mienne. [...] il faudra essayer, ferrailer, tenter de convaincre, plaider, ruser, user de stratagèmes, plaider encore, séduire – il faudra déployer un luxe de moyens, dépenser une énergie folle, pour entamer leur certitude et commencer de les faire démordre qu'ils ont un intérêt vital, forcément vital, à la prendre pour la vérité.
(127)

Le penseur déclinant peut ainsi se projeter en fougueux guerrier aux mâles qualités : confronté à « la méchanceté instruite, savante, avertie et insensible, plus que jamais, à la lumière de la raison ou à l'endurance de la pensée », il ne reculera ni devant « la bagarre » ni devant « ce corps à corps que l'on s'en va livrer au cœur même des maquis de l'historico-charnel » (128). Sa vie devient un combat de tous les instants, un combat non pour la vérité, mais pour la victoire : « l'idée n'est pas seulement de dire la vérité mais de gagner, aller prendre sur la dépouille du sophiste quelques-unes des armes dont il faisait si mauvais usage mais qu'il a tout de même inventées... » (128). Par la magie du verbe, il devient enfin « une singularité, un événement fait homme » (120) : la compensation est achevée. Mais derrière cette poudre aux yeux perce le manquement philosophique : l'absence déconcertante de référence aux grandes questions du sens, de l'origine et de la fin, de l'ordre du cosmos et du chaos des forces instinctuelles et inconscientes, de l'existence ou non de Dieu, du mal et du supra-sensoriel, de la mort, bref à tous ces thèmes qui font la substance de la pensée humaine, comme le rappelait David Hume dans ses *Dialogues sur la religion naturelle* pour faire le constat de l'impuissance de la raison⁴.

Parmi ceux-ci, la mort, la conscience qu'à l'homme de sa condition mortelle, est peut-être le non-dit qui informe l'arrière-plan du propos de BHL, le point commun entre lui et ses grands prédécesseurs. Quoique refoulée dans son cas, elle est en effet ce à quoi le philosophe se trouve

⁴ Hume, David : *Dialogues concerning Natural Religion*, 1777

inéluçtablement confronté. Quelles que soient ses envolées intellectuelles, elle le ramène à la conscience de son humble condition et l'interroge cruellement sur le sens de son entreprise. Et comme tout refoulé, ce thème refait régulièrement surface dans le discours. C'est le cas, par exemple, lorsque est évoqué Platon, qui excluait de la Cité « tout ce qui a rapport soit à la mort et à la plainte des héros, soit au rire secret des dieux » (69). C'est encore le cas quand BHL se remémore « Heidegger commentant la célèbre boutade à quoi était censée se résumer la vie d'un philosophe [...] : 'il est né, il a travaillé, il est mort' » (119).

Ce thème revient à l'occasion d'une citation de Massignon en p. 120 : « notre seul grand ouvrage c'est notre vie et, plus encore, notre mort », et lorsque BHL finit par invoquer les morts : « je parle de cette nuit des morts vivants, de ce théâtre de spectres [...] qui constitue, en particulier, la société littéraire et philosophique (...) [ils sont] bien vivants quand, à travers un grand texte, ils se remettent à nous parler ! » (76). Sa démarche révèle enfin sa fin, le dépassement impossible de la mort : « En philosophie, on ne meurt jamais. Un philosophe n'est jamais mort ou vivant. Le partage vie/mort n'est pas un partage pertinent du point de vue philosophique » (76). Le héros, comme aux temps antiques, poursuit sa quête archétypale d'immortalité. Il y trouve le fondement psychologique de son éthique « guerrière » de la philosophie (52-6), qui se définit comme non démocratique (54), et essentiellement comme combat contre des ennemis choisis : Hegel et les néo-hégéliens, les néo-platoniciens, Bergson, Deleuze, la volonté de pureté, Badiou, Zizek... (55). Définition négative, qui fait abstraction des problèmes de fond : par exemple, les ennemis des uns sont les héros des autres, tout comme les terroristes des uns sont les résistants auréolés de gloire des autres...

Non sans une certaine fausse modestie, BHL assume pleinement le rôle qu'il s'est donné : « Chaque fois que j'ai, depuis trente ans, fait un peu de philosophie c'est ainsi que j'ai opéré : dans une conjoncture donnée, compte tenu d'un problème ou d'une situation déterminés, identifier un ennemi, et l'ayant identifié, soit le tenir en respect, soit, parfois, le réduire ou le faire reculer ». Mais le preux chevalier ne dit rien des valeurs au nom desquelles il a ainsi agi, ni de leurs fondements philosophiques : l'art du combat (qui, en l'occurrence, fera la part belle à la rhétorique) prime sur le défi philosophique fondamental, celui d'élaborer un discours cohérent, fondé et convaincant. Est-on en train de philosopher ou de parader ?

Devenue surhumaine, parce que immortelle, la figure du philosophe guerrier se double de celle de l'incompris, qui s'adresse aux générations futures : « philosopher en s'adressant à de non moins lointains descendants dont je n'ai pas la moindre idée : c'est encore plus fort [que de dialoguer avec de lointains ancêtres] ! c'est un pas de plus dans le paradoxe ! c'est la proposition de Heidegger mais aussi, très modestement, ce que je pense ; et j'ai d'ailleurs écrit, jadis, un livre que tout le monde a pris pour un roman mais qui était un livre de philosophie et dont la thèse centrale était celle-ci » (78).

Mais derrière l'illusion de ce prophète qui prêche dans le désert, qui se dresse sur le piédestal d'une forme prétendument moderne de la philosophie, il y a le constat réitéré, car déjà fait par David Hume, de l'incapacité de la philosophie, c'est-à-dire de la raison humaine, à répondre de façon satisfaisante à ces questions. Ne faut-il pas lire, dès lors, dans ce combat guerrier de l'activisme et de l'agitation « philosophiques » qui prétendent se substituer aux dialogues incertains de Hume, le paravent destiné à occulter la faillite de l'entendement ?

La faute n'en incombe certes pas à BHL ! Malgré sa référence à Botul, on ne l'accusera pas de péché (pas plus qu'il ne semble judicieux de traiter Marx de « penseur inutile » ou de « source d'aveuglement » [90]). Mais on peut légitimement se demander si une autre attitude philosophique ne serait pas possible.

Pourrait-on, par exemple, élargir le champ de la philosophie non pas simplement à celui des sciences et de la littérature, mais à celui de la psychanalyse, et non pas simplement freudienne mais aussi jungienne ? L'avantage de cette dernière voie serait de renouer avec la problématique platonicienne de la connaissance de soi. C'est dans cette seule optique qu'est ici proposée une interprétation de la figure du preux chevalier philosophe confronté aux limites de la nature humaine. Mais c'est surtout, dans une perspective plus large qui dépasse le cas BHL, l'occasion d'un regard sur l'histoire de nos idées.

Pour résumer, la tradition philosophique héritée de Platon faisait la part belle à la Raison, à l'innéisme et au supra-matérialisme. Au XVIII^e, l'empirisme lockien pose les bases méthodologiques du développement d'une perspective sensualiste, et donc matérialiste, en niant de façon arbitraire l'inné et le supra-matérialisme. C'est de cette « Lumière » que les grands

systèmes d'organisation politique du XXe siècle sont héritiers. Une intéressante hypothèse de recherche philosophique pourrait être, par exemple, qu'ils se sont effondrés parce que, obnubilés par la définition d'un système idéal et par sa traduction pratique dans une organisation socio-économique, ils ont perdu de vue la nature humaine, et sa composition d'ombre autant que de lumière. Les utilitaires du XIX^e, par exemple, en dignes successeurs d'Adam Smith, croyaient fermement à l'avenir du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre », tout comme les partisans de la monarchie étaient convaincus du droit divin des rois, et comme ceux du communisme ont cru, après eux, à « la satisfaction de chacun selon ses besoins » dans une société égalitaire... D'où la nécessité, effectivement, comme le souligne BHL, de « considérer Auschwitz, le Goulag, les charniers du génocide arménien, les visages apeurés des grands massacres au Bangladesh, comme des objets philosophiques de plein droit » (87-8), ou mieux : comme point de départ de la réflexion philosophique !

A cet égard, la prise de conscience qui se fait à la charnière des XXe et XIXe siècles, dans le contexte dit « post-moderne » de l'effondrement de ces grands systèmes⁵ est celle de la vacuité de ses grands idéaux, de leur caractère inadapté face au retour inévitable des forces instinctives et animales de l'homme. Même les notions de liberté, d'égalité et de fraternité ont été vidées de leur sens et de leur efficacité symbolique dans un monde voué au déchaînement de forces *purement* économiques et financières, face auxquelles, comme l'ont montré de récents événements, toute volonté politique (ou philosophique !) s'avère désespérément impuissante.

De plus, l'optique matérialiste n'est porteuse d'aucun sens, si ce n'est celui d'une société de production-consommation, aujourd'hui confrontée aux inégalités scandaleuses du libéralisme mondial, aux limites absolues des ressources planétaires et au caractère non viable de son modèle de développement (crise climatique) : la contradiction de notre époque consiste à vouloir étendre le libéralisme économique à l'ensemble de la planète, en sachant que ses conséquences sociales (adoption du niveau de vie « occidental » par les milliards d'êtres humains de Chine, d'Inde, de Russie, du Brésil et, plus tard, de l'Afrique) ne pourront être matériellement supportées par cette même planète, malgré tous les espoirs que l'on veut placer dans le progrès techno-scientifique... Il s'agit d'une fuite en avant éperdue, de ce « poids des idéologies qui 'entraînent l'Histoire comme le volant entraîne le moteur' », pour reprendre la citation de Merleau-Ponty donnée en p. 91, bref,

⁵ Voir Lyotard, Jean-François : La Condition post-moderne, Paris : Seuil, 1985

d'une attitude irrationnelle grosse de catastrophes futures à l'échelle mondiale⁶. De ce point de vue, une lecture jungienne pourrait même suggérer de considérer l'introduction dans le discours philosophique d'un langage à résonance guerrière comme symptôme annonciateur des dérèglements à venir (au même titre que les rêves prémonitoires à connotation guerrière que Jung repère chez ses patients dans la période précédant la première guerre mondiale⁷).

Alors BHL est-il philosophe ? N'est-il pas plutôt simplement quelqu'un qui essaie encore de faire de la philosophie (ou de faire de la philosophie un métier : 81), mais qui se trouve en mal de reconnaissance en tant que philosophe dans une société qui n'a plus rien à faire de la philosophie, emportée qu'elle est par son destin tragique : « si je fais de la philosophie, c'est parce que nous *sommes* en guerre, que nous *vivons* une guerre planétaire et que cette guerre est *cela même* qui est à penser » (94) : « on pose comme axiome que c'est cette guerre qu'il faut penser » (97). On entre alors dans la représentation onirique. BHL se choisit un attelage de guerre composé de Platon (pour la quête de vérité), des prophètes (pour l'inaccessible), et des sophistes (pour séduire et convaincre) (129).

Dans un même mouvement, il rejette les métaphysiques de la « pureté dangereuse », avec l'exemple de Heidegger, comme si celui-ci était le représentant d'une tendance totalitaire générale aux métaphysiciens de la « pureté » [114-8]). Il écarte aussi les « anorexiques », les « diaphanes » et les « platoniciens » (83). En ceci, il imite de nouveau Hume, lequel se fondait sur les *a-priori* de l'empirisme lockien pour écarter toute métaphysique. Pour BHL, le philosophe se doit de retourner vers « ce monde d'objets et de choses, ce tumulte, cette différence inlassablement relancée, ce monde sensible et pratique... » (83). C'est encore avec Hume (qui définissait le sujet comme « faisceau chaotique de perceptions ») que BHL aboutit à la dissolution du « je » : « Je ne crois pas à un 'Je' stable, unifié, qui programmerait les œuvres d'un philosophe » (107) ; « je crois que ce que l'on appelle le 'Je' n'est que la somme de nos identifications successives ou, mieux, leur cristallisation toujours provisoire » (108).

Ce « je » ne se constitue alors qu'à travers les circonstances, avec ou sans l'exercice de la philosophie : « Je crois, si vous préférez, que, philosophie ou pas, le sujet est un lieu, presque un point – un couplage, dirait Lacan, de 'vide' et d'objet a' auquel les circonstances donnent contenu

⁶ Voir Joseph Stiglitz, Jacques Attali, Nicholas Stern, etc...

⁷ Voir Segal, Robert A: *Jung on Mythology*. London: Routledge, 1998, p. 194

et consistance » (108). Le « je » du philosophe semble donc s'effacer : « ce n'est pas l'auteur qui parle en première personne dans un livre, mais le livre, ou l'œuvre, à travers le livre » (109). Diable ! Trait-on vers l'idée jungienne selon laquelle « ce n'est pas nous qui inventons le mythe, c'est lui qui nous parle comme 'Verbe de Dieu' »⁸ ? BHL s'en défend, lorsqu'il rejette « le projet mallarméen d'un Moi transparent, impersonnel et sans objet, étranger à son identité », devenu simplement « l'une des sentes que l'univers spirituel a choisies pour se voir lui-même et avancer en traversant de part en part ce qui était mon moi » (113). L'allusion au concept de l'homme comme simple instrument d'une manifestation qui le dépasse, élément de cette création-miroir dans laquelle Dieu apprend à se connaître, selon les mystiques gnostiques, ne séduit pas BHL. Il s'agit pourtant d'un nouvel archétype, qui, depuis Jacob Boehme en passant par Jung, se manifeste encore dans le discours de certains scientifiques, lorsqu'ils avancent que l'apparition de l'homme était en quelque sorte inscrite dans l'évolution de l'univers afin qu'il puisse y avoir *conscience* de ce même univers...

La réticence de BHL à l'égard de cette vision découle de sa méfiance idiosyncratique envers le supra-matérialisme : « de ce Je-ci, ce n'est pas le corps qui est le tombeau, mais l'âme ; ce n'est plus l'hypothèse du corps mais celle de l'âme, de l'unicité de l'âme, de sa simplicité, de sa souveraineté, qui aplatit le sujet, l'ossifie, le simplifie à son tour et, au fond, le condamne » (110) : étonnant renversement que celui qui fait de l'âme une hypothèse, alors qu'historiquement parlant, c'est l'empirisme matérialiste lockien qui découle d'une hypothèse non prouvée (l'esprit comme *tabula rasa*) : Jacques Monod, dans le Hasard et la nécessité, reconnaissait au moins que l'objectivité du monde matériel n'est qu'un « postulat », et Jung ne conférait à son concept d'inconscient collectif que le statut d'une hypothèse opératoire, sans jamais rien affirmer de la réalité d'un monde supra-sensible... BHL, quant à lui, récuse absolument, mais sans justification, « le rêve platonicien d'une âme pure et ouverte au pur intelligible » : après Marx le philosophe « inutile » et Kant le spirite, voici Platon le doux rêveur...

Mais derrière ces jugements quelque peu péremptaires, c'est de l'incapacité philosophique à trancher sur le fond qu'il s'agit. Ce n'est pas parce qu'une hypothèse n'est pas prouvée empiriquement qu'elle n'est pas légitime : William Blake, autre adepte de Swedenborg, condamnait avec autant d'énergie l'empirisme de John Locke, au nom de ses propres visions spirituelles,

⁸ Jung, C.G. : Ma Vie, 1966, Gallimard, 1999, p. 387

comme « philosophie des cinq sens ». Il soulignait ainsi déjà que la réduction de l'univers à ses seules dimensions matérielles n'est que le fait d'un choix subjectif et de ce que les phénoménologues devaient appeler plus tard le « regard constituant » : « tel œil, tel objet »⁹. Ainsi, lorsque BHL déclare à propos du « rêve » de Platon : « mais ce n'est, hélas, pas possible. Je ne suis pas certain que cela soit complètement désirable [...]. Mais ce dont je suis, vraiment, certain c'est que ce rêve n'a pas de sens » (114), il ne fait qu'exprimer un choix personnel qui n'a aucun fondement philosophique. C'est ici que la psychanalyse phénoménologique permet de mieux cerner les enjeux du discours. Plutôt que la philosophie et la science (70-1) ou la philosophie et la littérature (71), BHL prône la philosophie comme négociation avec le monde sensible. Il s'inscrit ainsi de plain-pied dans une perspective matérialiste d'inspiration lockienne, qui exigerait pourtant que soit philosophiquement démontrée l'ineptie des systèmes métaphysiques supra-matérialistes antérieurs. Au lieu de cela, il bat en neige une dénonciation rhétorique du métaphysicien qui a pêché : Heidegger (114-8) : où la rhétorique remplace l'argumentation philosophique, comme chez Locke, qui use de procédés de séduction pour éviter le problème de l'indémontrable...¹⁰

La philosophie en tant que telle est-elle alors encore possible ? BHL la veut inspirée par « des fragments discursifs issus de champs étrangers à la philosophie » (73). Après avoir bafoué les vertus du dialogue, voici qu'il y revient : « je sais que philosopher c'est, non pas, bien entendu, « mélanger » la philosophie à l'art, à la science ou à la science du judaïsme, mais greffer ceci sur cela, importer dans la philosophie des pratiques et des sons qui ne sont pas les siens, mettre en dialogue des univers qui se rencontrent peu » (73). Pourquoi ce retournement ? Parce que la dissolution du « je » du philosophe va de pair avec la dissolution de la notion même de philosophie : « la philosophie n'a pas d'objet. La philosophie n'a pas de propre. La philosophie est, et doit être ouverte aux quatre vents des autres, de toutes les autres, pratiques discursives sans exception » (74). Et c'est à ce moment-là, que par un sublime paradoxe, le philosophe émerge de nouveau : inspiré par « toute cette matière éparse, venue de la plus ancienne antiquité comme des écrivains que j'admire, et dont je m'aperçois que je la laisse agir en moi, que j'en accueille le rayonnement, de manière indifférente et, si j'ose dire, à égalité » (75). Devenu l'égal des plus

⁹ «Every Eye Sees differently. As the Eye, Such the Object»: Blake, William : *Complete Writings*, Oxford University Press, 1984, p. 456

¹⁰ Voir : Menneteau Patrick : « Sensation et réflexion dans *An Essay concerning Human Understanding*, ou la rhétorique au service de la séduction », in *Revue de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVIIe et XVIIIe siècles* (n°65, 2008), pp. 131-153.

grands, dans ce « mode de philosopher qui est le mien » (75), BHL se sent le contemporain de Spinoza et de Duns Scot, de Fichte et de Feuerbach... Son champ d'exercice perd ses délimitations : « Extension du domaine du matériau philosophique. J'ai dit la littérature. J'ai dit l'art. Les sciences. La Bible et le Talmud. [...] le monde tel qu'il m'est donné ou refusé, l'empiricité telle qu'elle apparaît à mon regard ou telle qu'elle se dérobe, [...] le vécu en attente de concept, [...] la politique, [...] bref, les choses » (82-3). Hegel est convoqué pour « prétention d'enseigner comment doit être le monde », alors même que « la philosophie vient toujours trop tard » (96) ; Leibniz aussi, car il « ne conçoit de philosophie qu'au cœur du monde sensible » (84) [citation « utilitaire » et sélective s'il en est, car, soit dit en passant, il est aussi adversaire de Locke et auteur d'une *monadologie*...]. BHL dresse un catalogue d'exemples tirés de la vie quotidienne et concrète chez Sartre, d'exemples de préoccupations terrestres chez Levinas, d'exemples d'enquêtes historiques de Foucault (85-6) pour appuyer sa thèse selon laquelle « c'est dans ces registres qu'il faut aller chercher, selon moi, matière à philosopher » (86).

Le « je » du philosophe récupère ainsi sa parole d'autorité pour imposer son choix subjectif, quand bien même celui-ci irait à l'encontre d'une pratique philosophique séculaire, quand bien même aucun commencement de justification ne peut être produit. Cette revendication se fait même insistante : « si j'avais à choisir entre les deux branches en quoi se partage, depuis Husserl, la philosophie moderne, si j'avais à arbitrer entre les deux postérités du coup de théâtre phénoménologique (le côté « Ideen » de Husserl et son côté « choses mêmes »...) c'est le second côté que je choisirais et dans la seconde postérité que je m'inscrirais » (87). Le choix du monde sensible, de ce monde que Platon et Socrate jugeaient impropre à fonder un savoir universel, est définitif : patent, revendiqué : mais non fondé !

D'un point de vue philosophique, il aurait en effet convenu de légitimer ce choix en montrant en quoi le choix platonicien fut erroné, démontrer la non-validité du système métaphysique qui en découle, bref démontrer le bien fondé d'une préférence pour la perspective d'Aristote, de Bacon et de Locke. Cette opération est impossible car, comme la phénoménologie l'a révélé, c'est justement le caractère éminemment subjectif de nos choix premiers qui nous en empêche. Guy Lardreau comparait ainsi l'*experimentum mentis* du philosophe à l'illumination du mystique (en cela, bien que demeuré obscur professeur de classes préparatoires, loin de lumières des médias, il est probablement plus proche des préoccupations philosophiques que BHL) :

Tout cela se peut, il me semble, confirmer encore d'un autre biais, et à un autre niveau : à demander d'où vient au philosophe la certitude où il est de se trouver, lorsqu'il la rencontre, devant une *vérité*. Il peut bien tenir ce maillon assuré d'avoir éprouvé la solidité du précédent, et que celle-ci lui est encore par un premier garantie : il faut bien qu'à la fin des fins la chaîne entière trouve son origine dans un *experimentum mentis* dont elle ne rend pas raison, puisque la raison est à partir de lui, et dont l'insistance, en droit, doit pouvoir s'éprouver, même si de fait elle s'affaiblit de maillon en maillon, en chacun d'eux pourtant, à tout moment ressaisie. Cette expérience, dont tout philosophème relève en dernière instance, pourquoi ne pas lui donner le nom que, de Descartes à Nietzsche, trop clairement elle réclame, d'une *illumination*?¹¹

Dès lors qu'est reconnue la part de subjectivité pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour fondatrice, ce ne sont plus simplement les projections d'un inconscient individuel qui se manifestent, mais les archétypes de l'inconscient collectif. Le partage entre visée matérialiste et visée supra-matérialiste, par exemple, est en lui-même archétypal : une de ses plus saisissantes évocations est bien entendu celle de Hamlet et de son célèbre « to be, or not to be », qui met en balance ces deux conceptions fondamentales de l'existence. Chez BHL, l'irruption de l'archétypal prend aussi la forme, au cœur même du discours de la raison, d'un surprenant recours aux mythes. Lorsqu'il fait référence à la chouette de Minerve invoquée par Hegel (96) : « il faut rééduquer la chouette [...] je propose de changer d'animal et, au lieu de la chouette de Minerve, de se tourner vers la biche de Vénus » (99), le discours philosophique fait soudain place au langage poético-mythologique. La référence est en effet biblique : il s'agit de la biche de l'aurore du Psaume 22, psaume dans lequel le roi David réaffirme sa foi en son Dieu et annonce la venue du Christ ! Reprise du discours de Job sur les souffrances du juste en ce bas monde, ce texte est en effet également évocation prophétique des souffrances du Christ lors de sa future crucifixion : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ; « une bande de malfaisants me cerne ; ils ont creusé [la version anglaise « King James version » dit : « pierced » : *transpercé*] mes mains et mes pieds » ; « ils se partagent mes habits et sur mon vêtement ils jettent le sort ». A travers ces échos se dessine un lien symbolique remarquable entre l'ancien Testament et le nouveau, entre Job, David et la figure du Christ. Selon Jung, dans *Réponse à Job*, la droiture morale de Job provoque Dieu à lui

¹¹ Lardreau, Guy : *Discours philosophique et discours spirituel : autour de la philosophie spirituelle de Philoxène de Mabbourg*, Paris : Seuil, 1985, p. 130

envoyer son Fils d'amour : force est de constater que sa venue est effectivement anticipée dans ce psaume.

Il est donc éminemment significatif que BHL réveille ce mythe. Jung insistait sur l'efficacité symbolique du Christ, que la civilisation occidentale avait à ses yeux perdue : le nécessaire sacrifice avant la résurrection, qui est victoire sur la mort et avènement de la fraternité universelle. Si BHL est clairement attiré par ce mythe, il se détourne malheureusement de sa nourriture psychique : « je propose [...] de changer d'univers, de passer de Hegel à la Bible et de remplacer la chouette par la biche » (100). Il ne semble pas conscient du symbolisme archétypal qui se manifeste à travers son propos :

Qui est la biche de Vénus ? C'est celle du psaume 22 de la Bible. La Bible ne dit pas Vénus, naturellement. Elle dit la Biche de l'aurore. Ou, parfois, l'étoile du matin. Ou, encore, l'étoile, la dernière que l'on continue à voir à l'aurore, quand les autres se sont éteintes, et que nous appelons, nous, l'étoile de Vénus. Elle dit aussi – ou, plus exactement, le commentaire midrashique dit – qu'elle est, cette étoile de Vénus, une métaphore d'Esther, la reine Esther, qui sauve son peuple des griffes du méchant roi Assuérus. Ou, également, une métaphore de Dieu lui-même qui, lorsque les hommes sont en péril, qu'il les sait ou les sent en souffrance, bondit comme une biche à l'heure de la plus grande ténèbre, c'est-à-dire à l'heure qui précède exactement l'aurore, pour venir à leur secours. (99-100)

Par delà Esther, « Porter assistance, donc aux affligés » (100-1) fut, avant d'être celle du philosophe, précisément la tâche du Christ ! En vertu de son propre conditionnement subjectif, initiateur de son regard constituant, BHL préfère s'en remettre au mythe juif de la nécessaire réparation du monde (101) :

les philosophes ont trop longtemps interprété le monde ; ils ont trop voulu le transformer [...] ; il ne faut ni se contenter d'interpréter ni céder à l'ivresse de transformer ; car il y a une troisième option entre les deux, qui consiste à le *réparer*. C'est un beau mot, réparer. C'est le mot *-targum-* du talmud, puis du Zohar, quand ils parlent de 'recoller' les vases de la création. (101)

Ce qui est évoqué ici, c'est le grand mythe du kabbaliste Isaac Luria, selon lequel « la condition humaine est le reflet d'une imperfection apparue lors du retrait de dieu de sa Création, permettant au Mal d'y prospérer. Il faut donc, dit-il, corriger cette imperfection, réparer le monde pour aider Dieu à parachever Son œuvre »¹². Et ce qui empêche BHL de voir le symbolisme fondamentalement chrétien qui parle à travers lui et malgré lui, c'est cette obsession de la prudence et de la modération qui vient soudain, par un étrange retournement, faire contrepoids à ses ardeurs belliqueuses :

Il a un avantage, ce mot de réparation. Il a un avantage considérable. C'est un mot doux. C'est un mot de modération et de prudence. C'est un mot qui montre que l'on rompt avec l'idéalisme spéculatif de ceux qui pensent que la philosophie ne peut rien, absolument rien, sinon tirer, le moment venu, les leçons théoriques des désastres auxquels elle a consenti – mais sans céder, pour autant, au délire, Camus dit à l'esprit d'orgueil, de ces autres idéalismes spéculatifs (en gros le courant Fichte, puis Marx) qui objectent que la philosophie a de quoi faire, au contraire, beaucoup faire, jusques et y compris refaire le monde en y faisant la révolution. (104)

Il devient ainsi clair que la guerre philosophique ici proposée tient plutôt d'une guérilla sans programme, qui risque de verser dans le terrorisme (intellectuel) désespéré. Le fait que certains discours qui prétendaient au statut de système explicatif universel ont aboutit à des catastrophes n'implique pourtant pas que tous les discours présentent le même défaut. Il est à cet égard symptomatique que le BHL qui pourfend d'une main les discours de « pureté dangereuse » (ceux de la chouette révolutionnaire de la page 104), reprenne de l'autre sa Bible et choisisse le parti de la biche [chrétienne !] qui n'arrête pas la bataille, mais au moins lui ôte un peu de sa sauvagerie, et prend en charge quelques unes de ses victimes (105) !

Le positionnement particulier de BHL vis-à-vis du mythe chrétien mérite cependant d'être souligné : là où le Christ déclare « mon royaume n'est pas de ce monde », BHL affirme : « on ne refait plus le monde [...], on le rend moins mauvais, moins irrespirable, moins fétide. On fait en sorte qu'il reste à peu près habitable et ne laisse pas à l'inhumanité le dernier mot. Ni conserver, ni

¹² Attali, Jacques, Dictionnaire amoureux du Judaïsme, Paris : Plon/Fayard, 2009, p. 291

révolutionner, réparer » (105-6). Son champ d'action, pense-t-il, est toujours *hic et nunc*. Il se veut le philosophe de l'action concrète en ce monde, libéré de la fascination des idéalismes périlleux.

Il ne se dégage pas pour autant du mythe. Celui-ci se manifeste encore dans une évocation mystique de l'horizon d'une vérité inaccessible. Malgré l'absence d'objet propre à la philosophie, il déclare en effet : « je suis de ceux, soyons clair, qui ne doutent pas que la recherche de la vérité demeure, aujourd'hui comme hier, la tâche la plus haute de la philosophie » (124). Ses ennemis sont « jadis l'opinion [comme à l'époque de Socrate] ; aujourd'hui le relativisme, le différentialisme, le cynisme – peu importe, c'est la même chose » (124), et cette vérité,

c'est un objet manquant, ou absent, et certainement pas cet objet caché, dérobé à nos regards, obscurci par un voile provisoire ou par ma coupable distraction et que je retrouverai si je prends seulement la peine, sur mon chemin, de dégager les embûches et de dissiper les ombres – il vaut mieux dire alors une Idée [mais de toute évidence pas au sens platonicien !], comme chez Kant ; ou un Horizon, comme dans la vie et dans ses marches interminables où l'on sait bien que le propre de l'horizon est de reculer, alors même que l'on croit, et veut, s'en approcher ; ou, mieux encore, une Fin au sens , à nouveau, de ces textes messianiques juifs qu'il m'arrive souvent de citer et qui inventent l'idée d'un Terme d'autant plus ardemment désiré qu'on le sait parfaitement hors de prise. (126)

Le philosophe prend alors « le chemin d'une vérité qui n'est plus ce Dieu 'proche et difficile à saisir' dont parlent les premiers vers de *Patmos* mais le Sans-Nom lointain, impossible à atteindre, qu'annoncent les Prophètes... » (126). De fait, cette vérité inaccessible prend la place du dieu inaccessible de la religion, ou évoque le Soi tout aussi insaisissable dont Jung fait le terme de l'individuation¹³. Cependant, dans le cas de BHL, l'absence est surtout celle d'une expérience transformatrice : S'il s'adonne à l'exercice de la confession à la Thomas de Quincey (le mangeur d'opium anglais), il ne fait état d'aucune vision semblable à celle du texte *Dream Fugue*, où de Quincey, parvenu au terme de son processus d'individuation, s'envole avec son attelage dans une

¹³ On ne peut que se prosterner devant une telle divinité : l'épisode Botul (122) revêt alors sa pleine signification: il remplit la même fonction que la petite imperfection de tissage du tapis de prière musulman, indice que l'homme ne saurait prétendre égaler la perfection divine...

cathédrale aux proportions démesurées : expérience de l'archétype du Soi en face de laquelle la prose de BHL, avec son char figé, hétéroclite, immobile, sans cocher et sans ailes, fait pâle figure : « j'en suis là », avoue-t-il finalement (129). Qu'il lise de Quincey pour mesurer le chemin qu'il lui reste à parcourir :

Alors se leva l'agitation, qui se répandit à travers la cathédrale infinie jusqu'à son agonie ; alors fut achevée la passion de cette puissante fugue. Les tubes dorés de l'orgue (...) projetaient, comme depuis des fontaines sans fond, des colonnes de musique à ébranler les cœurs (...) Comme je plongeai mon regard en arrière dans les soixante-dix lieues de la puissante cathédrale, et vis les vivants et les morts louer Dieu de leurs chants, ainsi que les générations humaines – ah ! quel délire, tel des torrents qui perçaient de tous côtés, quelle trépidation, telle la fuite de femmes et d'enfants – ah ! quels battements, comme d'ailes qui prennent leur envol ! Mais j'entendis une voix qui provenait des cieux, et qui disait – « que ne soient plus les reflux de panique – que ne soient plus ni la crainte, ni la mort brutale ! (...) Nous nous mêmes en tant que fraternité (...) remerciant Dieu au plus haut des cieux (...), le remerciant pour toi, jeune fille ! que Dieu, après t'avoir obscurcie de son ineffable passion de Mort, soudain pardonna ; (...) mille fois il t'a suivie dans les mondes du sommeil – à travers tempêtes, à travers mers désertes, à travers l'obscurité des sables mouvants ; à travers fugues et persécutions de fugues, à travers rêves et à travers la terrible résurrection que l'on trouve dans les rêves – simplement pour que finalement, d'un geste de son bras victorieux, il puisse confirmer et glorifier la résurrection infinie de son amour !¹⁴

Ce passage, qui conclut des Confessions faites sans sentiment de culpabilité, où la consommation d'opium a décuplé les facultés du rêve (cette voie royale de l'inconscient), révèle que le travail de négociation avec l'inconscient s'est achevé grâce à l'écriture d'un texte littéraire au projet philosophique affirmé, mais traversé de tensions, telles celle qui oppose le plaisir de l'opium à ses douleurs, ou le paradis des mangeurs d'opium à l'enfer de la dépendance : tout est ombre et lumière, y compris l'opium, qui rappelle le dieu au double visage des gnostiques.

¹⁴ De Quincey, Thomas: *Confessions of an english Opium-Eater*, 1824, Oxford University Press, 1998 p.232-3

Du moins BHL fait-il l'expérience de l'ombre. Chez le philosophe, elle prend l'apparence du charnel, écho de la biche et de la c[h]ouette : « Je ne crois pas un mot non plus de tous les lieux communs cartésiens, husserliens, sur l'autre ascèse, la vraie, celle par laquelle le sujet se déprendrait, pour penser de sa part de chair et de corps ». C'est sans doute le moment où BHL se rapproche le plus du projet autobiographique de Thomas de Quincey : « une philosophie est toujours une confession » (119). Quel en est l'objet ? « Je crois qu'on philosophe avec ce corps [...] ; ce que l'on appelle, paresseusement, le corps, n'est rien que de la pensée en acte » (120), d'où le ton soudainement confidentiel d'une phrase elliptique et donc suggestive, sans verbe, inhabituelle dans un discours philosophique :

D'ailleurs, je vais vous dire... Tous ces philosophes prétendument sans chair... Tous ces amis du transcendantal qui voudraient nous donner à penser que leur pensée a fait le deuil, vraiment le deuil, de leur corporéité et de leurs sources d'égarement... Tous ces philosophes 'purs' qui prétendent avoir fait le vide autour de soi et n'avoir, à la limite, plus de biographie du tout... (121)

Dans la « vraie » vie, c'est effectivement la part d'ombre en l'homme qu'il s'agit de reconnaître et d'intégrer, indice d'un indéniable retour en force d'une thématique gnostique :

...et alors, tant pis pour la lumière ; au diable l'étoile rouge et or brillant au firmament de l'humanité rachetée ; on prend son parti de l'obscurité des temps ainsi que de la philosophie qui en rend compte ; on parie sur une vérité est fille de la nuit autant que de la clarté (98).

BHL pourrait ainsi, finalement, revendiquer le titre de digne successeur du narrateur-philosophe des confessions d'un Mangeur d'Opium Anglais. Il se construit de plus la *persona* d'un philosophe proche des réalités du monde, sensible aux souffrances des hommes, soucieux de consoler, de soulager, de corriger... La philosophie devient « art » : art martial, « œuvre d'art la plus haute » (70). Revenant à Socrate, il l'admire pour son appel aux Muses (alors même qu'il a auparavant rejeté Kant pour son intérêt pour les esprits !) : comment d'ailleurs ne pas rapprocher cet appel aux Muses par procuration socratique de l'appel à une *révélation supplémentaire* que lance David Hume à la fin de ses Dialogues :

Mais crois-moi, Cléanthes, le sentiment le plus naturel qu'éprouvera un homme bien disposé en cette occasion, c'est celui d'une attente et d'un désir ardent que les dieux condescendent à dissiper, ou au moins à soulager, cette ignorance profonde, en accordant à l'humanité une révélation plus particulière, en lui dévoilant la nature, les attributs et les opérations de l'objet divin de notre foi.¹⁵

BHL renoue donc avec la perplexité philosophique d'un David Hume. Il en appelle au « vent heureux d'un esprit prophétique » (128). Soit. Mais il y a plus inquiétant : la fin de son texte revendique délibérément la régression à une forme présocratique de la philosophie : la sophistique, non plus comme simple stylisation du discours (et l'on connaît les talents d'orateur de BHL !), mais même comme style de vie !

je crois qu'une philosophie est un mode de vie avant d'être un mode d'accès à l'Être ; je crois qu'elle ne sait se former en système que lorsqu'elle sait se doter d'un style ; et, quand je dis un 'style', je ne veux évidemment pas dire une « manière », encore moins une 'rhétorique', mais une singularité, un événement fait homme, presque une diététique – la vie comme œuvre d'art, disait Foucault ; l'œuvre comme enveloppement dont le rapport de soi aux livres devient le point central ; (120)

L'art de la philosophie et la vie du philosophe comme art : il serait cruel de rappeler ici, au point central de ce mandala que constitue « le rapport de soi aux livres », l'épisode décidément malheureux de Botul... Mais peut-on sans danger passer sous silence l'aveu final selon lequel la sophistique, dans ce qu'elle a de plus simplement rhétorique, fera partie des armes de choix du philosophe guerrier : « nécessité d'apprendre des sophistes, mais oui, j'ai bien dit des sophistes ! un peu de cet art de vaincre (séduction, conviction, sens du rapport de force, stratégie, tactique) dont ils ont jeté les bases et où ils sont passés maîtres » (128)¹⁶ ?

¹⁵ D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, p. 138-9.

¹⁶ Comme exemple d'exercice de sophistique, et pour en terminer avec cette infection de BHL par Botul, analysons une fois pour toutes les symptômes significatifs : BHL disparaît derrière Botul, ou plus exactement, le « H » de BHL derrière les lettres O-T-U de Botul. Autrement dit, le H de l'homme (cf : l'« événement fait homme », 120) est cruellement effacé par l'exclamation marseillaise : « oh, t'es eu ! » (le « h » étant aussi celui qui se retire de la chouette lorsque, avec la biche, on passe sous la couette).

Le véritable philosophe est plutôt celui qui, tel Socrate, s'oppose aux sophistes de tous poil et de tous temps, et qui ne craint pas d'aller à contre-courant de la société de son temps, dût-il en mourir, à l'instar des prophètes de l'ancien testament. Le philosophe, comme le prophète, est celui qui ne cesse d'exercer un regard critique sur ses contemporains pour, constamment, les ramener à la conscience de leurs manquements (moraux, en particulier). Sa difficulté est aujourd'hui de trouver le moyen de construire un discours éthique positif. Les vertus du dialogue (ouverture sur l'autre, tolérance) ont montré leurs limites en ce domaine : du relativisme au nihilisme. A l'instar de Hume, nous sommes en attente d'une illumination: «j'en suis là ».

La psychanalyse jungienne propose une sortie de crise : face à cette persona qui vient de se construire, elle conseille une nécessaire expérience de la défaite de l'ego (bien peu en sont capables !) et une indispensable ouverture à l'inconscient : le laisser-advénir. Cela implique nécessaire attention à ce qui dépasse les dimensions du sujet conscient (et que BHL n'envisage à aucun moment), y compris sur aux dimensions supra-matérielles. C'est le prix d'une ouverture à l'expérience transformatrice : là où BHL ne retient du grand Botul que la dénonciation des racines spiritiques du concept de monde nouménal chez Kant, Jung reconnaît le caractère programmatique de ses premières expériences spiritiques, les intègre dans sa démarche, en révisé la définition en termes de complexes autonomes de la psyché, et toujours reconnaît leur place dans ce monde avec lequel BHL prétend vouloir être en prise (alors que son rejet est un *a-priori* qu'il n'estime même pas nécessaire de justifier !). L'étape suivante est celle de la confrontation et de la négociation avec cet inconscient : l'individuation, travail d'une vie. Enfin, la reconnaissance de notre statut d'instrument d'une manifestation qui nous dépasse exige humilité (en complète contradiction avec valeurs de notre société, particulièrement médiatiques), et ouverture sur le supra-matériel (en complète contradiction avec la pratique qui consiste à faire redescendre l'Art philosophique « du ciel définitif où le kantisme l'avait installé »).

Commencer, donc, par un regard critique sur notre société et ses valeurs ; identifier ses manquements ; remonter à ses choix idéologiques et épistémologiques (le XVIIIe comme période charnière) : Jung diagnostique la névrose civilisationnelle de l'occident. La conscience moderne, techno-scientifique (qui triomphe sur les ruines du post-modernisme) est plus que jamais coupée de ses racines inconscientes : d'où le programme de redécouverte de cet inconscient (à l'influence duquel n'échappent ni les religieux, ni les philosophes, ni les scientifiques, ni les économistes). Il ne

s'agit plus de produire un discours à prétention universelle sur le vrai, mais d'élaborer une pratique constante, laborieuse et jamais achevée : non pas un appel à la guerre contre l'autre, mais un souci de reconnaître l'autre en soi (fût-il part d'ombre), et de l'intégrer dans une conscience élargie. L'amour de la sagesse se définit alors comme quête permanente du Soi : travail individuel autant que collectif, particulier autant qu'universel, subjectif autant qu'objectif. Et philosopher, par cette expérience, relève moins de l'agitation que de l'apprentissage de la mort...

En conclusion, l'intérêt de ce petit opuscule est de poser la question de la possibilité de la philosophie dans notre monde à l'heure actuelle. Si l'usage que fait BHL des citations est contestable, il n'en demeure pas moins qu'en s'inscrivant (à son corps défendant) dans le débat fondamental qui oppose préjugés matérialistes et perspectives supra-matérialistes, il participe à l'élargissement du champ philosophique au domaine de la psychanalyse. La version freudienne de celle-ci révèle les fondements inconscients individuels de son imagerie guerrière, tandis que la jungienne démontre en quoi le thème de la mort dépasse le cadre personnel du combat pour la reconnaissance d'une *persona* de philosophe, pour renouer, à travers les retours mythologiques, avec la figure archétypale du héros en quête d'immortalité, et avec celle de la résurrection qu'est le Christ : mais seule l'expérience confère aux symboles leur efficacité...