

Introduction

La philosophie de ces leçons

Balzac disait que les célibataires remplacent les sentiments par les habitudes. De même, les professeurs remplacent les découvertes par des leçons.

Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*.

Ces *Leçons* ne sont pas des leçons *de* philosophie mais des leçons *philosophiques*. À ce titre, elles invitent non pas à remplacer mais au contraire à refaire par soi-même les découvertes qui leur ont donné naissance. L'ambition profonde de ce livre n'est donc pas de donner des leçons, mais bien plutôt de proposer des expériences philosophiques.

Chaque « leçon » met en œuvre une méthode de la dissertation qui est donnée à la fin du livre car elle est tirée des chemins de pensée parcourus. Ces leçons offrent ainsi un exemple de corrigé possible, mettant en œuvre ou bien une philosophie du clair, ou bien une philosophie de l'obscur. Ces leçons reposent en effet sur une philosophie de la philosophie, véritable fondement de leur unité, qui considère que les choses sont tranchées, qu'il n'y a pas d'entre-deux possible : on aime une personne *ou* on ne l'aime pas. Pour dire à quelqu'un qu'on ne l'aime plus, on lui dit : « Je t'aime beaucoup ». Tant qu'on est amoureux, on dit « Je t'aime ». C'est absolu, sans degré. Aimer plus ou moins c'est ne pas aimer. La philosophie de ces leçons le réel considère qu'il en va du réel comme de l'amour : c'est, à chaque fois, tout *ou* rien. D'où le plan en deux parties des leçons et de la méthode de la dissertation philosophique qui

n'est donc pas neutre mais engage une option philosophique, qui s'exprime chez les philosophes eux-mêmes, et en premier lieu chez Parménide dans sa coupure intransigeante de l'être et du non-être. On sait que l'habitude du plan en trois parties est devenue sinon un dogme du moins un credo. Mais ce parti pris, lui non plus, n'est pas neutre : il puise dans la philosophie de Hegel (souvent mal comprise et caricaturée : thèse, antithèse, synthèse) qui entend dépasser, comme celui-ci le dit lui-même, le « "ou bien - ou bien" propre à l'entendement » (*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 96, Addition).

Contrairement au cliché actuel qui veut que le philosophe explique à l'homme ordinaire ce qu'il ne comprend pas, en vérité, le philosophe c'est celui qui commence par trouver incompréhensibles des choses que tout le monde croit comprendre. Ce qui est commun à toute philosophie, c'est la rencontre inaugurale d'un quelque chose qu'elle ne sait pas d'emblée penser. Le programme de philosophie du baccalauréat ne porte-t-il pas justement sur des choses aussi bien connues que « le temps », « le désir », « l'histoire », « la politique » ou encore « la liberté » ? La philosophie a donc pour point de départ la découverte de quelque chose qui fait problème dans cela même qui semble le plus ordinaire.

Au baccalauréat aucune méthode particulière n'est exigible à l'exclusion d'une autre, seule est nécessaire la mise en œuvre d'une méthode qui évite l'étalage désordonné de contenus appris et confère au parcours de la pensée une rigueur et une visée, en un mot une cohérence. La méthode mise en œuvre dans ces *Leçons philosophiques* répond à l'exigence du programme national du baccalauréat de faire en sorte que les règles de méthode ne soient pas « des règles purement formelles » mais aient elles-mêmes un contenu philosophique. L'élève ne pourra décider de l'ordre des parties de son plan qu'après avoir choisi son option philosophique : partir d'une situation apparemment obscure pour la rendre claire, ou au contraire commencer par montrer la clarté de la situation pour finalement en révéler le fond irréductiblement obscur. Naturellement, la décision philosophique pourra changer selon le problème qui est posé. Ainsi, chaque leçon indiquera au début l'option qui est la sienne : philosophie du clair ou philosophie de l'obscur.

Ces deux conceptions de la philosophie (réduction de l'obscurité initiale à la clarté philosophique/découverte, sous l'apparence de clarté, d'un fond d'obscurité irréductible) s'expriment de façon emblématique dans les deux textes suivants, qui montrent que la méthode de la dissertation n'est pas une recette formelle mais engage une stratégie profondément philosophique puisqu'elle provient des philosophes eux-mêmes chez qui on la voit à l'œuvre.

Pour la philosophie du clair, on peut prendre pour guide ce texte de Leibniz tiré de l'opuscule intitulé *De l'origine radicale des choses* qui montre qu'à force de patience et de travail on passe progressivement de l'apparence d'obscurité à la lumière réelle :

Il est en effet injuste, comme disent les juristes, de juger avant d'avoir examiné la loi tout entière. Nous ne connaissons qu'une partie infime de l'éternité qui se prolonge dans l'immensité ; car les quelques milliers d'années dont l'histoire nous a conservé la mémoire sont très peu de chose. Et cependant c'est d'après cette expérience minime que nous jugeons témérement de l'immensité et de l'éternité, semblables à des hommes qui, nés et élevés dans une prison ou, si l'on veut, dans les salines souterraines des Sarmates, croiraient qu'il n'y a pas dans le monde d'autre lumière que la méchante lampe, à peine suffisante pour diriger leurs pas. Regardons un très beau tableau, et couvrons-le ensuite de manière à n'en apercevoir qu'une minuscule partie : que verrons-nous dans celle-ci, même en l'examinant de très près et surtout même quand nous nous en approchons de plus en plus, sinon un certain amas confus de couleurs, fait sans choix et sans art ? Et cependant, en écartant le voile et en regardant le tableau tout entier de la distance convenable, on comprendra que ce qui avait l'air d'une tache faite au hasard sur la toile, est l'effet de l'art consommé du peintre.

Pour la philosophie de l'obscur, il y a ce texte de Nietzsche tiré du *Crépuscule des idoles* (« Les quatre grandes erreurs », § 5) qui moque le besoin de clarté comme un instinct de peur et contraint la philosophie à affronter l'obscurité du réel, au lieu de la supprimer à la légère :

Ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise, satisfait l'esprit, et procure en outre un sentiment de puissance. L'inconnu comporte le danger, l'inquiétude, le souci, – le premier instinct porte à supprimer cette situation pénible. Premier principe : une explication quelconque est préférable au manque d'explication. Comme il ne s'agit au fond que de se débarrasser de représentations angoissantes, on n'y regarde pas de si près pour trouver des moyens d'y arriver : la première représentation par quoi l'inconnu se déclare connu fait tant de bien qu'on la tient pour vraie.

On le voit, ces deux textes vont dans deux directions diamétralement opposées entre lesquelles l'auteur de la dissertation devra choisir.

Il est frappant que Leibniz mobilise le paradigme¹ politique du droit, en la personne du juriste, pour exposer sa philosophie de l'être, de la connaissance et de l'action : j'y vois la présence emblématique d'une philosophie qui œuvre pour le *gouvernement* du clair, que l'on pourrait appeler *logocratie* dans la mesure où elle travaille à assurer le « pouvoir » (*cratie*) de la « pensée rationnelle » (*logos*) sur le réel. Nietzsche utilise aussi le lexique politique de la puissance, mais pour en dire la vanité, et au profit d'une philosophie soulevée par la *révolte* de l'obscur que l'on peut appeler *hétérocratie*, pour dire que c'est ce qui est « autre » (*bétéro*) que la philosophie qui l'emporte (*cratie*) cette fois sur elle. Ici *cratie* n'a plus le sens de « pouvoir politique » mais de « l'emporter sur² ». Dans tous les cas, il s'agit pour la philosophie ou bien d'assurer la domination du clair sur l'obscur (logocratie), ou bien de consentir au renversement du clair par l'obscur (hétérocratie). Toute la philosophie est traversée par ce paradigme politique de la domination qui assoit un pouvoir ou de la révolution qui renverse au contraire ce pouvoir. Depuis le « pouvoir » (*kratos* justement) de l'Esprit sur toutes choses chez Anaxagore (B. 12, 1-5), jusqu'à la critique de Kant pour sortir la raison de son « état de nature », où elle est en « guerre » avec elle-même, et instituer « la tranquillité d'un état légal » qui lui

1 Paradigme : cadre théorique à travers lequel on pense les choses et qui conditionne donc la vision qu'on en a.

2 En grec, le verbe *kratein* (qui donne « -cratie » en français ; « démocratie », le pouvoir du peuple : *demos*) désigne le pouvoir juridico-politique mais aussi plus largement la puissance ou la présence qui l'emporte.

assure « une paix éternelle » (*Critique de la raison pure*, Théorie transcendantale de la méthode, chap. I, section 2), en passant par le « Dieu monarque » de Leibniz (*Discours de métaphysique*, chap. 36) qui gouverne l'univers, la philosophie logocratique se pense elle-même à travers le paradigme politique du pouvoir par lequel il s'agit d'assurer le gouvernement du clair. De l'autre côté, on voit la philosophie hétérocratique entrer dans un régime insurrectionnel qui renverse l'institution philosophique du clair et prépare l'envahissement de l'obscur : avec Parménide, chez qui la Justice (Dikê) impose à la pensée la loi de l'être qui est celle du tout ou rien (Le Poème, I), puis Nietzsche, qui élimine dans *Le Gai savoir* (§ 109) la notion illusoire de « loi de la nature » qui fait croire que la raison gouverne le réel pour opposer à une philosophie du clair, docile et inoffensive, « tenue en bride par la police et la politique » (*Considérations inactuelles II*, § 5), une philosophie de l'obscur secouée par « la démence qui fraye la voie de la pensée neuve, qui lève l'interdit d'une coutume, d'une superstition respectée » (*Aurore*, § 14) ; et enfin Heidegger qui rappelle que « ce qui nous donne à penser n'est en aucune façon institué par nous » (*Qu'appelle-t-on penser ?*, 1^{re} partie, I). La philosophie de ces leçons est par conséquent à chaque fois une philosophie politique. L'auteur d'une dissertation devra d'abord décider s'il travaille à instituer un *gouvernement du clair* ou s'il agit pour une *révolte de l'obscur*.

L'auteur de ces *Leçons* ayant pour sa part opté, ou plutôt s'étant trouvé requis depuis toujours par l'aventure hétérocratique, c'est elle qui est dépositaire de leur sens et de leur unité philosophiques. Ce pourquoi, dans ces *Leçons*, la philosophie œuvre à libérer l'obscur de la tutelle du clair. On y trouvera en effet à chaque fois une philosophie de l'obscur, à l'exception notable de la leçon 4, où il s'agit d'éclairer l'existence humaine pour la libérer de l'idée-slogan de « liberté » qui charrie toutes sortes d'instruments d'asservissement qui asservissent d'autant mieux qu'ils restent dans l'obscurité. C'est que, dans mon idée, le travail philosophique de clarification peut, au besoin, servir de moyen pour se vouer ensuite à une excursion vers l'obscur. Ce droit à l'obscur, qui est le droit à l'existence comme aventure et non comme mécanique aliénante, requiert préalablement la clarification des mécanismes de l'aliénation qui en interdisent l'accès. S'il n'est pour moi qu'un moment de la philosophie, ce

passage par un travail de mise au clair de ce qui demande à être clarifié n'en demeure pas moins un moment nécessaire qui préserve la philosophie de l'obscur de tout obscurantisme.

Chaque leçon énumère au début les notions du programme du baccalauréat qu'elle traite en particulier et les signale chemin faisant en marge de chaque paragraphe consacré à telle ou telle notion. Des intertitres signalent en outre l'idée clef d'un paragraphe pour faciliter la lecture. Mais il ne faut pas oublier que toutes les notions du programme forment un tout vivant et renvoient les unes aux autres. Ainsi, une même notion peut se retrouver dans plusieurs leçons différentes, voire dans toutes les leçons (celle de « temps » notamment). Il n'est donc pas question de traiter une notion par leçon mais de décider des regroupements qu'impose ou que permet l'angle philosophique choisi. Les sujets du baccalauréat n'étant pas des questions de cours mais bien des problèmes philosophiques, ils ne se limitent pas nécessairement à une seule notion mais peuvent en combiner plusieurs. Aussi le candidat doit-il se préparer à penser des liens possibles entre les diverses notions, ce à quoi l'aident ces *Leçons philosophiques* qui parcourent l'ensemble du programme du baccalauréat et ses trente-cinq notions en seulement sept leçons.

Plus profondément, ces 7 leçons philosophiques sont le développement d'une seule et même philosophie qui se décline selon les problèmes rencontrés et qui confère son unité à ce livre. Cette unité apparaîtra chemin faisant, en se renforçant à mesure que la lecture progressera de leçon en leçon. Elle se manifeste dans le fait, par exemple, qu'un même texte se retrouve dans plusieurs leçons mais envisagé selon des angles différents. De même, certains philosophes reviennent plus souvent que d'autres, ce qui à la fois contribue à renforcer l'unité philosophique des différentes leçons et permet d'approfondir une philosophie en particulier plutôt que d'en survoler superficiellement beaucoup.

Chaque leçon a cependant une autonomie eu égard aux autres, aussi peut-on lire telle ou telle leçon selon les envies ou les besoins du moment. Mais on peut encore et surtout lire ce livre de la première à la dernière leçon, suivant la progression

et la cohérence internes qui sont les siennes, c'est dire selon son sens philosophique en commençant par le problème : « Qu'est-ce que c'est que ça, la philosophie ? »

Références des œuvres utilisées dans l'introduction

- Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 1989.
- Hegel, Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tome I, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1994.
- Heidegger, Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Epiméthée, 1983.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Quadrige, 1986.
- Leibniz, Gottfried, *Opuscules philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, Vrin, 2001.
- Discours de métaphysique*, Vrin, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, GF-Flammarion, 1988.
- Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Folio, 1992.
- Aurore*, trad. J. Hervier, Gallimard, Folio, 2004.
- Considérations inactuelles II*, trad. P. Rusch, Gallimard, Folio, 2004.
- Voilquin, Jean, éd., *Les penseurs grecs avant Socrate*, GF-Flammarion, 1985.

Leçon 1

(philosophie de l'obscur)

Qu'est-ce que c'est que ça, la philosophie ?

Notions du programme concernées

la vérité, la raison et le réel, le désir, théorie et expérience, le temps, la liberté, le langage, l'art, l'histoire, le travail, autrui, la politique

Introduction

Dans « philosophie », il y a le préfixe « philo- » qui signifie en grec « amour » (que l'on retrouve par exemple en français dans le mot « philanthrope », de *philo*, « qui aime » et de *anthropos*, « l'Homme »). Or, l'amour est un état affectif excessif qui se caractérise par une valorisation extrême d'un être particulier et du même coup une dévalorisation de tout ce qui n'est pas lui : « un seul être vous manque, et tout est dépeuplé », dit le poète (Lamartine, « L'isolement »). C'est bien pourquoi l'on dit que « l'amour est aveugle ». À ne voir qu'un seul le langage être, l'amoureux ne voit plus les choses comme elles sont. L'amour nous brouille bel et bien le jugement. En outre, l'amour foudroie mais ne questionne pas. Cette passion ne

devient un problème qu'à partir du moment où elle n'est plus là. Tant qu'elle est présente, elle s'impose comme une évidence qu'on ne questionne pas. Plus encore, l'amour ne se dit pas ; il se crie, se pleure ou se tait. En somme, l'amour est une passion envahissante qui nous laisse sans voix ni pensée. Celle-là même qui fait écrire à Rimbaud dans son poème intitulé « Sensation » : « je ne parlerai pas, je ne penserai rien ».

Mais dans « philosophie », il y a aussi la racine «-sophie » qui désigne en grec la sagesse et le savoir. Par ce mot, les Grecs unissent dans une même réalité la connaissance et l'action, l'activité de la pensée et la conduite de la vie. Or, le sage [*sophos*] se définit par sa maîtrise de lui-même, par sa modération, par son recul par rapport à ce qu'il éprouve, bref par un certain détachement. La sagesse réside dans l'art de connaître la juste mesure et de tenir le juste milieu. En toute chose, le sage sait rester mesuré. Le savoir est une appréciation objective des choses qui suppose analyse, recul et réflexion. Si le mot grec *sophia* désigne à la fois le savoir et la sagesse, c'est que l'un et l'autre se caractérisent par la prise de recul et l'attitude mesurée, c'est-à-dire par la maîtrise de soi.

l'art ; la liberté

Dans ces conditions, le mot même de « philosophie » semble contradictoire. Comment le savoir et la sagesse [*sophie*], qui se définissent par la juste mesure et par la médiation de la réflexion, pourraient-ils être un objet d'amour [*philo*], qui est emportement immédiat, irréfléchi et démesuré ? Comment pourrait-on être amoureux du savoir et de la sagesse ? En un mot, comment peut-on être philo-sophe ?

Cependant, le préfixe « philo- » désigne d'abord en grec l'amitié et ne se confond avec l'amour [*eros*] que par extension. Or l'amitié, contrairement à l'amour, non seulement n'est pas incompatible avec l'exercice de la réflexion, mais le stimule. Les amis échangent des idées, les amants des sentiments comme on échange des coups. En outre, l'amitié suppose une relation réciproque et mesurée qui exclut les débordements de l'amour. Enfin, alors que les amants sont pris dans des rapports violents qui s'imposent à eux, les amis entretiennent des relations pacifiques.

On le voit, loin d'aller de soi, le sens du mot « philosophie » semble équivoque, voire contradictoire. Il faut donc se méfier de la question toute faite « Qu'est-ce que la philosophie ? » qui suscite des réponses toutes faites. Car, écrit Heidegger dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, « quand nous demandons : qu'est-ce que la philosophie ? – alors nous parlons *sur* la philosophie. Questionnant ainsi, nous demeurons manifestement en un lieu qui se trouve au-dessus, c'est-à-dire en dehors de la philosophie. Mais le but de notre question est au contraire : entrer *dans* la philosophie, trouver séjour en elle, nous comporter suivant sa guise, c'est-à-dire “philosopher.” » Si l'on veut se former une idée proprement philosophique de la philosophie et non pas se contenter des opinions qui circulent à son sujet, il faut que la philosophie devienne pour nous un problème. Suivons pour cela la formulation du problème que propose Heidegger dans son texte intitulé « Qu'est-ce que c'est que ça – la philosophie ? » (*Was ist das – die Philosophie ?*). Par ce problème étrangement formulé, qui disqualifie la question standard « Qu'est-ce que la philosophie ? », Heidegger se rend la philosophie étrange à lui-même. Il crée ainsi une relation problématique à la philosophie. Et c'est dans cette rencontre déconcertante de la philosophie comme problème et non plus comme évidence qu'un questionnement philosophique sur la philosophie peut naître.

Poser le problème « Qu'est-ce que c'est que ça, la philosophie ? » ce sera donc ici poser le double problème suivant :

Le philosophe se définit-il comme l'ami du savoir ou comme l'amant du savoir ? En d'autres termes, la relation philosophique au savoir est-elle de l'ordre de l'amitié ou relève-t-elle de l'amour ? Nous suivrons Deleuze qui disait justement dans un entretien accordé au *Magazine littéraire* en septembre 1988 : « après tout, dans “philosophie”, une des questions a toujours été : comment interpréter “philo” ? »

I - Le philosophe, ami du savoir

Un exemple qui préfigure l'idée de la première partie

Si, comme le dit le proverbe « loin des yeux, loin du cœur », l'absence émousse la passion amoureuse, l'amitié, elle, n'est pas affaiblie mais plutôt consolidée par la séparation dans le temps ou dans l'espace. Rien ne le montre mieux que le désir l'hommage que Montaigne rend à son ami Étienne de La Boétie, mort prématurément à l'âge de trente-trois ans, dans le chapitre intitulé « De l'amitié » des *Essais* (Livre I, chapitre 28). L'ami disparu, l'amitié demeure : l'amitié grandit, dit Montaigne, « à mesure qu'elle est désirée ».

Développement

La chasse au savoir

Le préfixe « philo- » au sens d'« ami » introduit ainsi dans le mot « philosophie » la dimension du manque : le philosophe n'est pas celui qui détient le savoir mais celui qui le désire. Le philosophe se définit dans son opposition au « sophiste » qui se représente le savoir comme une marchandise qu'il a en réserve et qu'il vend. Le sophiste est un marchand ambulant de savoirs. Pour le philosophe, le savoir est un objet de désir qui demande à être poursuivi. Philosopher, c'est en finir avec la représentation sophistique du savoir comme une chose que l'on a, pour accéder à l'idée philosophique du savoir comme un bien que l'on désire. Selon la définition que donne Platon du désir dans *Le Banquet* (200e) « tout homme qui désire, désire ce qui n'est pas présent, ni disponible. » C'est comme de juste dans le *Lysis* qui porte « Sur l'amitié » [*peri philias*] que Platon explicite le sens du préfixe « philo- » dans le mot « philosophie » : Platon y définit l'amitié comme ce lien qui nous attache, non à ce que nous possédons, mais à ce que nous désirons : « ceux qui sont en possession de la

le désir ; théorie
et expérience

science [*sophous*] ne sont plus amis du savoir [*philosophein*] » (*Lysis*, 218a). Platon définit ainsi la philosophie par l'effort pour devenir sage, ce qui suppose que le philosophe n'est pas actuellement en possession de la sagesse, car dans ce cas il n'aurait pas d'effort à faire pour être ce qu'il est déjà. La définition du désir donne la définition de la philosophie comme expérience du manque de savoir. D'où la métaphore récurrente de la chasse chez Platon, puisque chasser c'est poursuivre ce qui nous échappe, ce qui fait défaut. Le personnage conceptuel du philosophe chasseur est omniprésent dans l'œuvre de Platon, notamment dans le *Lysis* (218a), dans le *Parménide* (128c), ou encore dans *Les Lois* (654c). Dans *La République* (432a), l'Idée de juste est présentée comme une proie cachée dans un fourré à laquelle le philosophe donne la chasse.

Le philosophe se situe ainsi à mi-chemin des dieux, qui détiennent le savoir absolu, et des ignorants, qui n'ont pas le savoir mais n'en ressentent pas le manque. Les dieux ne désirent pas le savoir puisqu'ils le possèdent, et les ignorants ne le désirent pas non plus car ils sont ignorants de le désir leur ignorance. Entre les deux se trouve justement le philosophe : On comprend ici le sens de la formule socratique « je sais que je ne sais rien », qui veut donc dire « je désire le savoir dont je manque ». Socrate définit la philosophie comme un état de manque, comme état intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.

Dans *Le Banquet*, qui porte prétendument « Sur l'amour » [*eros*], Platon finit par substituer *philia*, l'amitié, à *eros*, l'amour, afin de congédier les débordements de l'amour nocifs à la philosophie et de définir la philosophie comme désir de sagesse et de savoir. L'amour véritable doit se comprendre non comme un rapport affectif mais comme une relation intellectuelle d'amitié. Contrairement à la croyance commune véhiculée par les discours qui précèdent celui de Socrate dans *Le Banquet*, *Eros* n'est pas un dieu mais un « démon » (*Le Banquet*, 204b). Un démon est un être intermédiaire entre les dieux et les hommes. Pour saisir l'essence de la philosophie, il faut faire la généalogie du démon Eros : sa mère, Pénia, dont le nom signifie le manque (que l'on retrouve dans le mot français « pénurie »), fait qu'il est « toujours pauvre », et son père Poros, qui signifie à la fois

le désir ; théorie
et expérience

ruse et expédient, « lui a valu d'être toujours à l'affût » (203d), d'être « un redoutable chasseur, fertile en expédients ; d'être enfin toujours philosopant » (203d). Le philosophe éprouve un manque fécond : aucun des savoirs qu'il possède ne le satisfait mais fait naître au contraire en lui le manque d'un tout autre savoir qui est le désir d'un savoir autre. Dans le *Phédon* (82d-83a), Platon distingue le philo-sophe, l'ami du savoir qu'il recherche, des *philo-matheis*, ceux qui aiment les connaissances comme des objets qu'ils possèdent. Celui qui se satisfait de son érudition plonge sa pensée dans un état statique dans lequel le désir de savoir est étouffé, « l'homme qui croit ne manquer de rien ne pouvant désirer ce qu'il croit avoir » (*Le Banquet*, 204a). La philosophie commence par l'expérience du manque de savoir qui seule peut lancer la pensée sur sa piste. C'est pourquoi Platon écrit que le philosophe « reste également à mi-chemin de la sagesse et de l'ignorance » (203e).

Le réveil de la pensée

le travail ; le réel

La philosophie n'est donc pas la détention du savoir mais sa chasse. La philosophie, dit Platon dans le *Phédon*, c'est une « chasse aux réalités » (66a) : ce qui suppose que les réalités ne sont pas données d'emblée, mais doivent être recherchées par un travail de la pensée. La première leçon de philosophie enseigne donc à ne pas se satisfaire de l'évidence immédiate. Qu'est-ce que l'évidence ? Le mot « évidence » contient la racine latine *videre* qui signifie « voir » (en latin *video* veut dire « je vois »). L'évidence, c'est ce qui se voit, ce qui saute aux yeux, ce qui crève les yeux. Mais ce qui crève les yeux, n'est-ce pas ce qui aveugle ? La philosophie considère qu'il n'y a pas de vérité immédiate, que la vérité n'est pas donnée mais désirée. Ce n'est pas une évidence qui se constate, mais une certitude qui se construit. On comprend dans ces conditions le sens de la formule d'Alain, dans *Propos sur les pouvoirs* : « Penser, c'est dire non ». Alain fait remarquer que la tête de celui qui s'endort fait un mouvement de haut en bas qui est le signe pour dire « oui ». Alors que celui qui se réveille secoue la tête et semble dire « non ».

La philosophie réveille la pensée et la sort de son sommeil doxique (adjectif qui vient du mot grec *doxa* qui signifie « opinion ») en lui révélant, dans ce qui lui paraît aller de soi, une absence de savoir qui fait problème. la vérité ; la liberté
 Dans *L'Apologie de Socrate* (30d), Socrate se compare justement à un « taon » qui pique ses concitoyens pour les réveiller.

Aussi longtemps que la pensée ne rencontre rien qui lui résiste, elle n'est pas une pensée mais une simple opinion. L'opinion se définit en effet par une cécité à l'endroit de ce qui se montre réfractaire à la pensée. Aux yeux de l'opinion, rien ne fait problème. Si la philosophie est le désir du savoir qui échappe, l'opinion est l'état d'une pensée imbue d'elle-même. L'opinion prétend faire l'économie de l'effort de chercher le savoir. On comprend à présent le sens de l'affirmation de Platon dans le *Théétète* (155d) : « S'étonner, la le désir philosophie n'a pas d'autre origine. » Il ne faut pas confondre l'acte qui consiste pour la pensée à « s'étonner de » et le fait d'« être étonné par » : dans un cas, il s'agit d'un étonnement actif dans lequel la pensée s'interroge et cherche à comprendre ; dans l'autre, nous avons affaire à un étonnement passif qui est comme le sommeil de la pensée. La philosophie est provoquée par la rencontre d'un défaut de savoir dans cela même que nous croyions parfaitement savoir.

Connaitre, c'est re-connaître

Si le philosophe recherche un savoir qui lui manque, c'est bien qu'il n'ignore pas tout de ce savoir qui lui fait défaut mais qu'il en sait à tout le moins quelque chose. Le moyen, en effet, de désirer une chose dont on n'aurait pas la moindre idée ? Selon l'aporie énoncée par Platon dans le *Ménon* (80d-e), un homme ne peut pas chercher ce dont il ne sait rien, car il ne sait pas alors « ce qu'il devra chercher ». Ménon fait en outre la remarque suivante à Socrate : à supposer que tu tombes par hasard sur ce que tu cherchais, « comment saurais-tu que c'est ce que tu ne savais pas ? » Pour chercher le savoir dont on manque, il faut par conséquent savoir déjà en quelque façon ce qu'on

ne sait pas encore. On sort de cette aporie en comprenant que la philosophie ne cherche pas un savoir absolument inconnu mais recherche un savoir qu'elle a eu et qu'elle a ensuite perdu. Rechercher le savoir, ce n'est pas se lancer dans l'inconnu, mais retrouver un savoir déjà connu. Tel est le sens de la réminiscence platonicienne selon laquelle « chercher et apprendre sont,

le temps

en leur entier, une remémoration » (*Ménon*, 81d) : chercher, c'est rechercher ce qu'on a su mais qu'on ne sait plus. Rechercher le savoir, ce n'est donc pas, pour la pensée, partir à l'aventure, s'ouvrir au dehors, mais au contraire tirer « de son propre fonds » (85d) le savoir qui y sommeillait. C'est retrouver en soi « des pensées qui, une fois réveillées par l'interrogation, deviennent des connaissances » (86b). Apprendre ce n'est pas sauter de l'ignorance pure au savoir inédit mais revenir d'une connaissance endormie à un savoir actuel et actif. Le dialogue philosophique n'a pas d'autre fonction que de réveiller en chacun le savoir qu'il porte en lui, non pas en acte, mais à l'état de puissance qui demande justement à être actualisée. La recherche philosophique du savoir coïncide ainsi avec un retour sur soi. La maïeutique socratique, c'est-à-dire l'art de Socrate d'accoucher les esprits du savoir dont ils

théorie et
expérience

sont gros, produit des retrouvailles avec soi-même. Le dialogue avec Socrate n'apporte à son interlocuteur aucun savoir nouveau. Le savoir ne vient pas du dehors, c'est en soi qu'il faut le rechercher. Telle est la grande leçon de la philosophie de Platon : le savoir est l'ami le plus intime que chacun porte en soi. Dans le *Théétète* (150d), Socrate soutient, à propos des jeunes gens avec lesquels il a dialogué, que de lui « ils n'ont jamais rien appris, mais que c'est de leur propre fonds qu'ils ont, personnellement, fait nombre de belles découvertes, par eux-mêmes enfantées. » En sorte que la recherche philosophique du savoir est une recherche de soi. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que le philosophe soit l'ami du savoir, puisqu'il ne fait, dans cette relation au savoir, que se retrouver soi-même. Entre amis n'a-t-on pas le sentiment d'être « entre nous » ? Aussi l'expérience du manque de savoir qui anime la philosophie n'est-elle pas du tout la saisie empirique d'un objet extérieur mais tout au contraire le ressaisissement de soi par soi.

Revenir de l'étrange au familier

Ainsi, le savoir dont le philosophe est l'ami consiste en une relation de soi à soi. Pour la pensée philosophique, savoir c'est se retrouver soi-même dans cela même qui nous avait paru de prime abord le plus étranger. À cet égard, la mort de Socrate, telle qu'elle est relatée par Platon à la fin du *Phédon*, constitue l'objet emblématique de ce savoir philosophique qui sait retrouver le familier sous l'apparence de l'étrange. En effet, au moment de mourir, Socrate charge son ami Criton de sacrifier le coq qu'il doit à Asclépios, le dieu guérisseur : sous ses dernières paroles obscures et déconcertantes, il faut comprendre que la mort est une guérison qui permet à l'âme de se retrouver. Du reste, le nom même de « Phédon », qui dérive du verbe grec *phaô* qui signifie « briller », « éclairer », nous indiquait d'emblée que la mort elle-même, objet obscur s'il en est, allait être éclairée. Le *Phédon*, et plus largement l'œuvre de Platon, nous ouvrent à « ce qui est obscur et invisible aux yeux, mais intelligible et saisissable à la philosophie » (81c).

Philosopher, c'est donc en finir avec l'illusion de l'étrange. C'est, pour la pensée, travailler à dissiper le spectre inquiétant mais illusoire de l'altérité pour apprendre à se retrouver soi-même dans ce qui semblait le plus étrange, à se sentir entre amis au sein même de l'inconnu.

La philosophie est comme une conversation entre amis. La pensée philosophique n'est pas autre chose le langage qu'un « dialogue de l'âme avec elle-même », selon l'image qu'en donne Platon dans le *Théétète* (189e).

Conclusion de la première partie

En conclusion, la philosophie se définit par une relation au savoir qui relève bel et bien de l'amitié en cela qu'elle suppose d'une part une absence et un désir de savoir – et l'amitié, à la différence de l'amour, se nourrit de l'absence –, et d'autre part une connivence entre la pensée qui recherche et le savoir

En effet, le savoir ne se manifeste-t-il pas comme ce qui nous fait violence en ruinant les représentations rassurantes (croyances, opinions, préjugés) mais illusoires derrière lesquelles nous nous réfugions jusque-là et qui sont autant de palliatifs au savoir ? Plutôt qu'une volonté de savoir, n'observe-t-on pas plutôt un refus de savoir qui trahit une véritable peur du savoir et qui conduit à se demander s'il y a quoi que ce soit d'amical dans le savoir ?

La philosophie n'a pas pour tâche de nous débarrasser de ce qui nous heurte, mais tout au contraire de le prendre au sérieux et d'aller à sa rencontre. Le savoir est en effet la seule et grande affaire de la philosophie, mais au lieu de l'image pacifiée d'un savoir amical, il faut à présent oser penser le concept dangereux d'un savoir blessant. Ne faut-il pas substituer à l'image du philosophe ami du savoir le concept du philosophe amoureux du savoir ? Si l'amitié suppose une prédilection pour le même (« qui se ressemble s'assemble »), l'amour relève au contraire d'une fascination pour l'autre (« les contraires s'attirent »). Et, comme le dit bien l'ethnologue Pierre Clastres, « lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder » (dans *La société contre l'État*, chap. 1). Aussi bien l'amour contient-il le sens profond de la philosophie, s'il est vrai qu'il consiste en ce regard qui plonge dans autrui l'autre, au risque de s'y perdre. Nous devons donc poser à nouveau le problème « Qu'est-ce que c'est que ça, la philosophie ? », et nous demander maintenant s'il ne faut pas entendre « philo- » au sens d'amour plutôt que d'amitié.

II - La philosophie comme amour du savoir

De l'image rassurante au concept philosophique

L'image du philosophe ami du savoir n'est justement qu'une image, rassurante certes, mais illusoire, et nullement une conception philosophique de la philosophie. Car elle revient à épargner à la philosophie l'épreuve violente de

l'autre, c'est-à-dire la rencontre forcée de ce qui n'est pas elle. Or, la philosophie ne cherche-t-elle pas à penser cela même qui est le plus étranger à la philosophie ? Une pensée qui ne retrouve, en elle et au-dehors, que ses propres projections, n'est pas une pensée mais une opinion. Le personnage du philosophe ami du savoir réduit la philosophie à une simple conversation avec soi-même, à un pauvre monologue de la pensée alors que la tâche de la philosophie est d'exposer la pensée à son dehors.

Développement

Un exemple qui préfigure l'idée de la seconde partie

Une nouvelle de Lampedusa raconte l'histoire d'un jeune professeur de grec ancien devant qui surgit, alors qu'il se trouve sur une barque en train de déclamer des vers d'Homère, une présence qui « émergeait de l'eau » : une sirène.

l'art ; le langage Non une chimère sortie d'un livre, mais une créature vivante avec laquelle il va vivre une histoire d'amour fantastique : « Elle parla et je fus envoûté, après le charme du sourire et du bouquet, par un nouveau et majeur sortilège, celui de la voix [...] C'était à la fois un animal et une immortelle, et il est bien dommage de ne pouvoir constamment rendre

théorie et expérience par les mots cette synthèse que son corps exprimait avec une simplicité absolue ». Cette nouvelle fantastique n'exprime-t-elle pas, mieux qu'aucun récit réaliste, la vérité profonde de l'amour, à savoir l'expérience de la rencontre indicible d'un Autre qui méduse ? Au fond, tomber amoureux n'est-ce pas précisément être saisi par la présence de

autrui l'Autre dans son altérité radicale, altérité « dont nul ne réchappe » ? En sorte que toute personne amoureuse se dit en somme, comme dans *Le professeur et la sirène* : « j'étais devant une sirène. »

Ce que renverse la définition de « philo- » comme amour plutôt qu'amitié, c'est donc à la fois le dogme de la volonté de savoir et le parti pris du Même qui fait voir de l'identique là où il y a de la différence.

L'aventure de l'involontaire

Dans l'amour, en effet, ce n'est pas moi qui ai l'initiative, cela m'arrive indépendamment de moi, voire contre mes propres idées, parfois même contre mes goûts, et en dépit de mes décisions, comme l'a définitivement dit Proust dans la dernière phrase d'*Un Amour de Swann* : « Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était même pas mon genre ! » Ne dit-on pas justement que l'on « tombe » amoureux, signifiant par là que c'est quelque chose qui nous arrive sans qu'on l'ait voulu ? Rien ne l'atteste mieux que la jalousie, qui n'existe pas entre amis, et qui loge au cœur de la passion amoureuse. Il en va en effet du philosophe comme du jaloux : ni l'un ni l'autre ne cherche volontairement à savoir. C'est poussé par la jalousie que Swann espionne Odette alors qu'elle vient de le congédier, prétextant la fatigue, sans doute pour retrouver son amant, s'inquiète-t-il. Ce n'est pas on ne sait quelle décision délibérée de savoir mais bien « le tourment qui l'avait forcé de sortir de chez lui », écrit Proust dans *Un amour de Swann*. Le jaloux ne se dit pas « je veux savoir » mais plutôt « il faut que je sache », et ce « il faut », c'est la force de la nécessité contre laquelle on ne peut rien. Cette volonté incoercible de savoir qui ronge le jaloux et qui n'a pas de motif rationnel (une fin librement choisie en conscience) mais un mobile affectif (une cause nécessaire qui agit dans notre dos la conscience et par laquelle nous sommes mus à notre insu), Proust l'appelle justement une « passion de la vérité ». Le « personnage » du jaloux substitue à l'image du philosophe ami du savoir, le concept du philosophe amoureux du savoir. Deleuze conteste que dans « philosophie » il y ait « ami » : le jaloux n'est pas l'ami de ce savoir qui le blesse mais qu'il ne peut s'empêcher de chercher. De même, le philosophe subit la violence d'un affect qui le force à penser. Le personnage du jaloux permet ainsi de redéfinir la philosophie en posant le problème : « Qui cherche la vérité ? C'est le jaloux, sous la pression des mensonges de l'aimé [...] Le tort de la philosophie, c'est de présupposer en nous une bonne volonté de penser [...] Aussi la la vérité ; la liberté philosophie n'arrive-t-elle qu'à des vérités abstraites, qui ne compromettent personne et ne bouleversent pas » (Deleuze, *Proust et les signes*, 1^{re} partie, chap. 2). La philosophie

commence pour de bon comme une histoire d'amour : par la rencontre contrainte et forcée de l'altérité.

La rencontre de l'Autre

Au penchant spéculatif de la philosophie, qui la fait se reconnaître elle-même dans ce qui n'est pas elle (le mot « spéculatif » vient du latin *speculum* qui signifie « miroir »), le concept du philosophe amoureux du savoir oppose l'aventure ethnologique qui force la pensée à *se renier* pour se *dépaysier* (selon la définition de l'ethnologie que donne Michel Leiris dans l'introduction de *Cinq études d'ethnologie*) et s'ouvrir à une *terra incognita* radicalement différente de ses paysages mentaux familiers, où elle ne se reconnaît plus. Car, comme le dit le poète René Char dans *Le nu perdu*, « c'est quand on ne s'y reconnaît plus, qu'on y est » (« Aromates chasseurs »). L'expérience qui

théorie et
expérience

donne naissance à la philosophie n'est plus la simple réconciliation amicale avec soi-même mais l'ouverture au tout autre que soi. Aussi longtemps que la philosophie reste accrochée au paradigme de l'amitié, elle se contente d'analyser ses propres représentations. Ce qu'on prend alors pour la philosophie n'est plus qu'un jeu dialectique où celle-ci ne rencontre d'autres obstacles que ceux qu'elle tire d'elle-même. C'est cela que moque Nietzsche dans la première partie de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* lorsqu'il dévoile dans l'amitié de la philosophie pour un savoir qui ne lui renvoie que l'image d'elle-même une hantise de l'Autre : « Si quelqu'un cache une chose derrière un buisson, qu'il la recherche au même

la raison ; la vérité

endroit et la trouve en effet, on ne va pas spécialement célébrer cette recherche et cette trouvaille : pourtant c'est bien ainsi que les choses se passent avec la recherche et la découverte de la « vérité » dans le secteur de la raison. »

Les prétendues trouvailles du savoir amical ne sont en fait que les retrouvailles de la pensée avec elle-même. Le dogme platonicien selon lequel connaître c'est reconnaître a pour effet principal de réduire l'inconnu au déjà connu et par conséquent d'épargner à la philosophie l'épreuve de l'inconnu dans son irréductibilité radicale au déjà connu. Il ravale la philosophie à un simple jeu de l'esprit, à un « tour de passe-passe dialectique,

selon le mot de Deleuze, où l'on ne fait que retrouver ce qu'on s'est d'abord donné et où l'on ne tire des choses que ce qu'on y a mis » (*Proust et les signes*, 2^e partie, ch. 1). Si la réminiscence permet à Platon de sortir de l'aporie du *Ménon*, c'est en faisant le sacrifice exorbitant de l'inconnu, du nouveau, de tout ce dans quoi la pensée ne se reconnaît pas, et en enfermant du même coup la pensée dans le cercle sécurisant mais vide du déjà connu.

Aussi est-ce comme de juste en dehors d'elle-même, non dans un traité mais dans un poème, que la philosophie trouvera sa véritable définition, en l'occurrence dans le poème de René Char dont le titre, « La barque à la proue altérée » (extrait du recueil intitulé *Recherche de la base et du sommet*), délaisse d'emblée le havre du savoir amical pour la tempête amoureuse qui altère, au sens où être altéré c'est être affecté par l'autre au point de ne plus rester le même mais de devenir autre : « Les philosophes d'origine sont les philosophes dont l'existence, l'inspiration, la vue, l'arête et l'expression l'existence ; l'art ne supportent que peu de temps l'intérieur cloisonné de la pensée didactique. Ils sont tirés violemment du dehors pour s'unir sans précaution à l'inconnu des êtres, à leur déroutante anthologie, ainsi qu'aux troubles cycloniques de l'univers ».

L'ami du Même et sa haine de l'autre

Pour en finir avec l'image spéculative d'un savoir amical, il faut en retracer la généalogie. Car ainsi nous découvrirons qu'à l'origine de l'amitié de la philosophie pour le Même se trouve non pas une volonté de savoir mais une volonté de puissance, non un souci philosophique de vérité mais un besoin psychologique de sécurité. Comme l'écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles* (« Les quatre grandes erreurs », § 5), « l'inconnu comporte le danger, l'inquiétude, le souci – le premier instinct porte à *supprimer* cette situation pénible. » Le penchant pour un savoir amical relève en fait d'une peur instinctive de l'inconnu qui pousse la philosophie à refuser celui-ci plutôt qu'à le recevoir. Car, écrit encore Nietzsche, « ramener quelque chose d'inconnu à quelque chose de connu allège, tranquillise et satisfait l'esprit,

et procure un sentiment de puissance » (même référence). La généalogie de l'amitié philosophique pour le savoir reconduit Nietzsche à la haine malade de la philosophie pour tout ce qui ne se laisse pas reconnaître. Nietzsche demande dans le *Gai savoir* (Livre 5, § 355) : « La jubilation de celui qui acquiert une connaissance ne serait-elle pas la jubilation même du sentiment de sécurité recouvré ? » Le « gai savoir » est d'une part le savoir de la volonté de puissance que cache la prétendue volonté de savoir, et d'autre part le savoir de toutes les forces et de toutes les présences qui font violence à la philosophie. Analysant le paragraphe 333 du *Gai savoir*, Foucault écrit :

l'histoire ; le
sujet ; la politique

« derrière la connaissance, il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d'amener l'objet à soi, de s'identifier à lui, mais, au contraire, une volonté obscure de s'en éloigner et de le détruire. Méchanceté radicale de la connaissance » (« La vérité et les formes juridiques » dans *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, tome II, p. 548). La généalogie de la volonté de savoir reconduit donc, en dernière analyse, à l'origine politique de l'amitié philosophique pour le savoir, qui doit être redéfinie en termes de pouvoir et de rapport de force. Au fond de la prétendue philosophie, c'est une profonde haine du savoir, une « miso-sophie » qui gronde (le préfixe « miso- » désigne la haine et s'oppose directement en grec à « philo- »). La philosophie a dès lors un nouveau programme : sortir du « docte monologue », selon l'expression moqueuse de Nietzsche (*Considérations inactuelles II*, § 5), pour faire « une histoire politique de la connaissance, des faits de connaissance et du sujet de connaissance » (p. 550). La relation de la philosophie au savoir n'a rien à voir avec une amitié désintéressée mais renvoie à un rapport de force et à l'exercice d'un pouvoir, en un mot à une politique du savoir, puisqu'il s'agit pour la pensée de dominer ce qui lui est étranger, par peur que cela ne l'envahisse ou ne la renverse. Le philosophe est comme le professeur face à la sirène : il ne commence à exister qu'avec la rencontre d'une présence qu'il n'a pas lui-même produite. En effet, comme l'écrit Heidegger dans *Qu'appelle-t-on penser ?* (1^{re} partie, D), « ce qui nous donne à penser n'est par conséquent en aucune façon institué par nous. »

Conclusion de la seconde partie

En lieu et place d'une relation amicale au savoir, nous avons donc dû oser penser un rapport violent au savoir fait d'amour autant que de haine. La teneur philosophique du savoir se mesure en effet à sa capacité à faire violence. Si Nietzsche moque, à la fin de « Schopenhauer éducateur » (dans *Considérations inactuelles III*), la « philosophie universitaire » comme « une chose ridicule », alors qu'elle devrait être « une chose redoutable », c'est précisément parce qu'elle se repose dans la sécurité de savoirs familiers et devient « cette érudite et prudente sagesse de chaire. » Les philosophes authentiques « sont dangereux », poursuit Nietzsche, alors que « nos penseurs académiques sont inoffensifs. » Ce qui condamne l'image du philosophe ami du savoir, c'est justement que celui-ci « n'a affligé le désir personne », selon la formule-dynamite de Nietzsche. Alors que c'est justement la charge d'affliction qui réside dans une philosophie qui en fait un savoir et non une simple érudition. L'image d'une relation amicale au savoir n'est en définitive qu'un anxiolytique. Il appartient au philosophe d'oser le véritable concept du savoir dont il est malgré lui amoureux, que définit très bien Foucault (« Croître et multiplier » dans *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, tome II, p. 99) : contrairement à l'ami, « le savoir n'est pas fait pour consoler : il déçoit, il inquiète, incise, blesse. »

Conclusion

Nous avons ici posé le problème : « Qu'est-ce que c'est que ça, la philosophie ? », cherchant à savoir si le préfixe « philo- » devait être compris au sens d'amitié ou bien d'amour.

Ou bien le philosophe est « ami et comme parent de la vérité », selon la formule de Platon au Livre VI de *La République* (487b), mais cette volonté d'enfermer la philosophie dans la sphère du Même ne trahit-elle pas une haine profonde du savoir et une

volonté craintive de lui épargner la rencontre de ce qu'il y a de violent et d'inamical dans le savoir ?

Ou bien la philosophie commence par faire la généalogie de l'image du savoir amical et mettre ainsi à jour la haine du savoir qui en est l'origine, pour assumer à partir de là la miso-sophie qui la ronge et s'exposer enfin à son dehors.

On comprend maintenant que le sens du mot « philosophie » n'allait pas de soi et que le problème de savoir ce que c'était que la liberté cette chose-là revenait à interroger la signification du préfixe « philo- » : « Car l'amour est comme la violence qui force à penser [...] tandis que l'amitié demandait seulement un peu de bonne volonté », écrivent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (I, 3).

Références des œuvres utilisées dans cette leçon

Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985.

Char, René, *Recherche de la base et du sommet*, Poésie/Gallimard, 1988.

Le nu perdu, Poésie/Gallimard, 1988.

Clastres, Pierre, *La société contre l'État*, éd. de Minuit, 2003.

Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, PUF, 1996.

Pourparlers, éd. de Minuit, 1990.

Deleuze, Gilles et Guattari, Felix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éd. de Minuit, 1996.

Foucault, Michel, « La vérité et les formes juridiques » et « Croître et multiplier » dans *Dits et écrits*, tome II, Gallimard, 1994.

Hegel, Friedrich, *Préface à la Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1978.

Heidegger, Martin, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, dans *Questions II*, Gallimard, nrf, 1987.

Qu'appelle-t-on penser ?, trad. A. Becker et G. Granel, PUF, Epiméthée, 1983.

- Lamartine, Alphonse de, *Méditations poétiques*, Poésie/Gallimard, 1999.
- Lampedusa, Tomaso di, *Le professeur et la sirène*, trad. L. Bonalumi, Point-Seuil, 1986.
- Leiris, Michel, *Cinq études d'ethnologie*, Gallimard, Tel, 2001.
- Montaigne, Michel de, *Essais*, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Folio, 1992.
- Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. N. Gascuel, Babel, 1997.
- Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, GF-Flammarion, 1988.
- Considérations inactuelles II*, trad. P. Rusch, Gallimard, Folio, 2004.
- Considérations inactuelles III*, trad. H.-A. Baatsch, Gallimard, Folio, 1992.
- Platon, *Œuvres complètes*, trad. L. Robin, 2 volumes, Gallimard, La Pléiade, 1997 et 1999.
- Proust, Marcel, *Du côté de chez Swann*, Gallimard, Folio, 1993.
- Rimbaud, Arthur, *Œuvres poétiques*, GF-Flammarion, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Éthique*, trad. Appuhn, GF-Flammarion, 1988.