

**Université de Montréal**

Joie et souffrance dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch

Par  
Arthur Desilets-Paquet

Département de philosophie

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat en Philosophie

Avril 2022

© Arthur Desilets-Paquet, 2022

*Cette thèse intitulée*

**Joie et souffrance dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch**

Par

**Arthur Desilets-Paquet**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Jean Grondin**

Président-rapporteur

**Daniel Dumouchel**

Directeur de recherche

**Christine Tappolet**

Membre du jury

**Laure Barillas**

Examinatrice externe

## **Résumé**

Cette thèse s'intéresse aux souffrances morales dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch, plus particulièrement le remords, l'ennui et la nostalgie. L'analyse suit deux axes, d'abord un axe herméneutique où il s'agit de comprendre la signification de ces souffrances en les replaçant dans une anthropologie philosophique et une ontologie qui leur donne sens. Ensuite un axe thérapeutique qui indique comment ces formes de souffrances peuvent orienter le devenir de manière à vivre plus harmonieusement. Sur ces bases, la thèse élabore une étude en profondeur de la joie chez Jankélévitch, laquelle s'est dessinée en creux dans l'analyse des souffrances. En effet, le remords permet de bien comprendre le lien puissant entre la joie et l'amour. Les analyses de l'ennui et de la nostalgie permettent quant à elles de saisir son ancrage temporel.

**Mots clefs :** Souffrance, morale, remords, ennui, nostalgie, mal, méchanceté, amour, joie, devenir, vitalisme, Jankélévitch, Platon, Bergson, herméneutique, thérapeutique.

## **Abstract**

This thesis investigate the question of moral suffering in the philosophy of Vladimir Jankélévitch, specifically remorse, boredom and nostalgia. The analysis uses two different perspectives. First of all, a hermeneutic one working on the meaning of these sufferings and showing their roots in a philosophical anthropology and in an ontology. Secondly, a therapeutic point of view showing how these suffering can help becoming more harmoniously. Based on this analysis, this thesis concludes on an analysis of joy. The analysis of remorse permits to seize the fundamental love dynamic at work in joy. The analysis of boredom and nostalgia provide the temporal part of it.

**Key words:** Suffering, ethic, remorse, nostalgia, evilness, love, joy, becoming, vitalism, Jankélévitch, Plato, Bergson, hermeneutic, therapeutic.

## Tables des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>2</b>
<b>Liste des abréviations .....</b>	<b>6</b>
<b>Remerciements .....</b>	<b>8</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>10</b>
<b>Chapitre I : De la joie à la souffrance, de la souffrance à la joie .....</b>	<b>16</b>
<b>1.    Sérieux, pudeur et organe-obstacle .....</b>	<b>21</b>
<b>2.    L'obstacle : de la douleur à la souffrance .....</b>	<b>29</b>
2.1.    La douleur chez Bergson .....	30
2.2.    Une réinterprétation morale .....	34
<b>3.    L'organe I : La possibilité d'une herméneutique morale .....</b>	<b>42</b>
3.1.    La souffrance comme crise et comme chance .....	42
3.2.    Souffrances morales et maladies de l'âme .....	46
3.3.    Douleur exotérique, douleur ésotérique .....	51
<b>4.    L'organe II : La possibilité d'une thérapeutique morale.....</b>	<b>53</b>
4.1.    Herméneutique de soi et courage de la vérité .....	58
4.2.    Refuser de céder .....	63
4.3.    Hygiène de vie.....	67
4.4.    De la souffrance à la joie.....	70
<b>Chapitre II : L'arène de la vie morale (le remords I) .....</b>	<b>74</b>
<b>1.    Horizon de la question du mal : une position socratique.....</b>	<b>76</b>
1.1.    Les théoriciens du mal .....	76
1.2.    Bergson et la machine à faire des dieux .....	78
<b>2.    La métaphysique du mal ou le mal d'absurde .....</b>	<b>84</b>
2.1.    Optimisme et pessimisme philosophique.....	85
2.2.    Sporadisme des valeurs et absolu plural .....	88
2.3.    Alternative et choc en retour.....	90
<b>3.    Le scandale, fils de l'absurde .....</b>	<b>94</b>
3.1. <i>L'a priori</i> confusionniste.....	94
3.2.    Imperfection .....	101
3.3.    Intermédiarité.....	107
<b>4.    Disloqué entre le bien et le mal.....</b>	<b>111</b>

<b>Chapitre III : Méchanceté et misère (le remords II)</b> .....	<b>120</b>
<b>1. Du mensonge</b> .....	122
1.1. <i>Le mensonge</i> , un livre de guerre.....	123
1.2. La conscience et le mensonge .....	125
1.3. Conscience et complications : tension, division, aliénation .....	130
1.4. L'intention généreuse : l'ironie.....	135
1.5. L'intention pauvre : le mensonge .....	137
1.6. Intentions et complications : la solitude .....	141
1.7. La sincérité .....	145
<b>2. L'expérience limite du mal : la haine</b> .....	148
2.1. Gratuité de la haine.....	148
2.2. Haine de soi.....	152
2.3. Désespoir et laideur .....	157
<b>3. La fécondité du remords</b> .....	159
3.1. L'irrévocable .....	162
3.2. La demi-adhérence de la conscience.....	166
3.3. Signification profonde du remords.....	170
<b>Chapitre IV : L'ennui : mourir de soif au milieu de l'océan</b> .....	<b>181</b>
<b>1. Horizon de l'ennui</b> .....	183
<b>2. Le malheur du bonheur</b> .....	185
2.1. Qu'est-ce que l'ennui ? Remarques préliminaires .....	186
2.2. Une causalité paradoxale .....	188
2.3. La dialectique du trop et le dogmatisme eudémoniste .....	191
2.4. Le malheur de la beauté parfaite .....	197
<b>3. Métaphysique de l'ennui</b> .....	199
3.1. Quelle destination ? .....	199
3.2. La déchirure temporelle.....	207
3.3. Qu'est-ce qu'un temps détraqué ? .....	209
<b>4. Ennui, égoïsme et amour</b> .....	214
4.1. L'ennui vient de l'égoïsme .....	215
4.2. Amour et destinée .....	217
4.3. Amour et sérieux .....	220

<b>Chapitre V : la nostalgie.....</b>	<b>228</b>
<b>1. La nostalgie close : revenir à Ithaque .....</b>	<b>232</b>
1.1. Symétrie spatiale, dissymétrie temporelle.....	233
1.2. La conscience et le violent contraste du souvenir.....	236
1.3. La nostalgie est immotivée et inexplicable .....	238
1.4. « L’avoir été, comme le vin, développe ses arômes en vieillissant ».....	245
1.5. Déceptions et douleur .....	250
<b>2. La nostalgie ouverte : le retour infini .....</b>	<b>255</b>
2.1. Rapports au monde .....	257
2.2. Le régime temporel de la séparation .....	262
2.3. Le renversement des évidences .....	264
2.4. L’amour comme intuition .....	267
2.5. L’épignose et l’odyssée infinie .....	270
<b>Chapitre VI : La joie.....</b>	<b>274</b>
<b>1. Laetitia et Gaudium .....</b>	<b>275</b>
<b>2. La joie : mouvement inentravé.....</b>	<b>277</b>
<b>3. La joie dans le devenir libéré.....</b>	<b>283</b>
3.1. S’accorder avec le cosmos.....	284
3.2. Gaudium et anesthésie .....	287
3.3. Morale statique, morale dynamique .....	289
3.4. Une perspective vitaliste.....	294
3.5. Laetitia .....	299
<b>4. La joie comme mouvement d’amour .....</b>	<b>306</b>
4.1. De la complexité à la simplicité.....	307
4.2. De la pénurie à l’abondance.....	311
4.3. Acumen vitae.....	320
4.4. Une volonté douce et terrible.....	325
<b>Conclusion.....</b>	<b>331</b>
<b>Bibliographie .....</b>	<b>335</b>

## Liste des abréviations

A:	<i>L'Alternative</i>
AES:	<i>L'Aventure, l'ennui, le sérieux</i> <sup>*1</sup>
AVM:	<i>L'Austérité et la vie morale</i> *
CPM:	<i>Cours de philosophie morale</i>
DuM :	<i>Du Mensonge</i> *
HB:	<i>Henri Bergson</i>
Inach:	<i>Quelque part dans l'inachevé</i>
JNSQI :	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien, t. 1 : La manière et l'occasion</i>
JNSQII :	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque rien, t. 2 : La méconnaissance</i>
JNSQIII :	<i>Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien, t. 3 : La volonté de vouloir</i>
M :	<i>Le Mal</i> *
MI :	<i>La Musique et l'ineffable</i>
MC :	<i>La Mauvaise conscience</i> *
I :	<i>L'Ironie</i>
Impres :	<i>L'Imprescriptible</i>
IN:	<i>L'Irréversible et la nostalgie</i>
OC:	<i>L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling</i>
PI :	<i>Le Pur et l'impur</i> *
PdIM :	<i>Le Paradoxe de la morale</i>
P :	<i>Le Pardon</i> *
PDP:	<i>Premières et dernières pages</i>
PP :	<i>Philosophie première</i>
R :	<i>L'Esprit de résistance</i>
S :	<i>Sources</i>

---

<sup>1</sup> Tous les ouvrages qui sont associés à un astérisque sont compilés dans un même tome : Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998. Pour les notes et les références nous garderons les titres originaux, mais les références se trouveront toutes dans cet ouvrage qui offre l'avantage de compiler plusieurs textes difficiles à trouver aujourd'hui.

- TV1 : *Le Traité des vertus, t. 1 : Le sérieux de l'intention*
- TV2 : *Le Traité des vertus, t. 2 : Les vertus et l'amour, Volume 1*
- TV2.2 : *Le Traité des vertus, t. 2 : Les vertus et l'amour, Volume 2*
- TV3 : *Le Traité des vertus, t. 3 : L'innocence et la méchanceté*
- VTL : *Une vie en toutes lettres*

## Remerciements

Je voudrais d'abord remercier ma mère. Sans être philosophe, elle s'est révélée être une médecin de l'âme sans pareil. Avant toutes mes lectures et mes études, c'est elle qui m'a introduit la première à une interprétation spirituelle et morale de la souffrance incarnée dans sa pratique professionnelle, mais aussi dans la vie de tous les jours. Cette rare profondeur existentielle sans lourdeur s'accompagne d'ailleurs d'une joie de vivre infrangible et contagieuse. Sa présence habite cette thèse.

Je voudrais remercier mon père. Soutien indéfectible, passionné par mon travail, une écoute infinie, fidèle, tonifiante. Je n'ai jamais été seul avec cette vieille âme pour me seconder. Vieille âme qui se trouve être aussi un thérapeute de l'âme unique dans son genre. Il s'est occupé toute sa vie de m'insuffler ce qu'il appelait « a superior state of mind » ainsi qu'une grande soif existentielle. La philosophie s'est trouvée être le débouché évident d'une telle éducation.

Je dois remercier la personne qui a été à mes côtés tous les jours de ce travail de six ans, mon amoureuse Marylou. Elle m'a soutenu et encouragé de manière admirable dans cette longue traversée philosophique. Sa présence a dynamisé et électrifié le temps parfois monotone de la vie intellectuelle. Je lui dois aussi plusieurs longues randonnées qui m'ont permis de comprendre de manière immédiate les images qu'affectionne Jankélévitch pour décrire la vie morale : alpinisme, montagne, montagnard... et courage.

Je voudrais remercier mes excellents amis avec qui j'ai discuté, dans d'innombrables groupes de lectures, des grandes œuvres. Ils m'ont appris à mieux lire, à écouter, à étudier la complexité, à clarifier mes idées, etc. Voilà une école philosophique de grande qualité. Ma thèse laisse bien voir l'influence importante qu'ils ont eue sur moi. Parmi ceux-ci ma reconnaissance particulière va à mon grand ami Jean-Sébastien qui a lu patiemment et commenté presque la totalité de cette thèse. Son esprit génial a inspiré parmi les meilleures pages de ce travail. Je veux remercier encore Mathieu

Lainé qui a aussi révisé avec beaucoup d'application mon texte et qui a fait office de mentor pour mon doctorat.

Je voudrais remercier mon directeur qui m'a généreusement pris sous son aile alors que je débarquais à l'Université de Montréal sans contact. Daniel Dumouchel m'a guidé académiquement, philosophiquement et professionnellement avec une attention et un souci peu commun, voire avec une véritable amitié. Je lui dois beaucoup.

Il faut aussi que je remercie Bettina Bergo et Jean Grondin. Leurs séminaires ont exercé une influence déterminante sur ma thèse en m'ouvrant des univers philosophiques inconnus. Je remercie aussi Louis-André Dorion qui a été d'une belle générosité à mon endroit. Ses conseils ont guidé mes lectures platoniciennes et son enseignement a été une source d'inspiration profonde pour ma propre pratique.

Enfin, un merci spécial à tous mes proches qui m'ont soutenu et cru en moi, de proche ou de loin. Je salue particulièrement mon petit frère qui s'est révélé être en esprit philosophique excellent et mon grand frère Olivier qui fut un modèle existentiel et un interlocuteur exceptionnel depuis toujours. Je remercie aussi Claude qui m'a montré l'excellence d'une pensée bien organisée et qui n'a jamais douté de moi. Votre confiance a été très précieuse.

Force est d'admettre que je suis parvenu à écrire cette thèse porté par la sollicitude, la générosité, l'amour, l'amitié et la confiance de toutes ces personnes.

## Introduction

*La vie ne nous est donnée qu'une fois et elle  
ne sera pas répétée ; la vie est tout ce qu'il y  
a de plus précieux. Il ne faut donc pas la rater.  
Avec quel sérieux infini et plus qu'humain il  
faudrait vivre cette expérience unique dont chaque  
minute refoule la précédente dans un passé  
irrévocable<sup>2</sup>.*

*Tout travail philosophique fécond naît d'une concentration  
de la pensée, avec à la base, une émotion pure<sup>3</sup>.*

Cette thèse de doctorat est née de l'étonnement devant une émotion tout à fait particulière : la joie. Dans *Philosophie première*, Jankélévitch emprunte à Jean Chrysostome une distinction puissante à propos de l'étonnement<sup>4</sup>. L'archevêque de Constantinople et Père de l'Église remarquait en effet que l'étonnement jaillit parfois devant la *merveille*. C'est l'étonnement « plastique et esthétique » qui se manifeste dans la contemplation de la beauté et des formes, celle que l'on éprouve devant le *Laocoon* par exemple ou en admirant le baldaquin du Bernin au Vatican. Cet étonnement esthétique se distingue d'un étonnement plus mystique que suscitent certains phénomènes « numinaux<sup>5</sup> » de l'existence. L'étonnement n'est plus appréciation de la belle forme, mais vertige devant la « survérité métasthétique ». Vertige puisque l'intelligence chancelle, incapable de saisir ce qui se manifeste et qui suscite à la fois attrait et retrait, désir et crainte<sup>6</sup>. Étonnement « numinal », étonnement devant les « abîmes infinis », devant « l'immensité de l'océan », sous la

---

<sup>2</sup> TV2.2, p. 227.

<sup>3</sup> Allocution prononcée le 27 décembre 1923, citée par Léon Husson *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947, p. 193, note 5.

<sup>4</sup> PP, p. 250-251.

<sup>5</sup> Numinaux est tiré du latin « numen » qui est associé avec « puissance mystérieuse » ou quelque chose de divin. Rudolf Otto parle lui de « numineux » pour décrire une « puissance mystérieuse à la fois fascinante et redoutable ». Il semble que ce soit une idée similaire que Jankélévitch présente. Voir Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Arthème Fayard/Éditions du Temps, 2004, p. 888.

<sup>6</sup> PP, p. 250.

plume de Jankélévitch, qui commente Chrysostome, on reconnaît l'étonnement de Pascal<sup>7</sup>, mais celui plus contemporain d'un Pierre Hadot par exemple, qui écrit, en décrivant le « sentiment océanique » : « j'ai été envahi par une angoisse à la fois terrifiante et délicate, provoquée par le sentiment de la présence du monde, ou du Tout, et de moi dans ce monde<sup>8</sup> ». Hadot décrit bien le *vertige* de cet étonnement que souligne aussi Jankélévitch, entre attrait — angoisse délicate — et retrait — angoisse terrifiante — lorsque l'on entre en contact avec cet étonnement<sup>9</sup>. Pour Chrysostome, Jankélévitch et Hadot, il semble y avoir là ce que Gabriel Marcel nomme un « mystère », c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas comme un « problème » tout entier devant nous, analysable et objectivable, mais quelque chose duquel nous participons, qui nous traverse et qui nous dépasse<sup>10</sup>. C'est ce type d'étonnement qui se manifeste dans les expressions les plus éclatantes de la joie et qui a donné son impulsion à cette recherche<sup>11</sup>.

Bergson affirmait d'ailleurs : « Tout travail philosophique fécond naît d'une concentration de la pensée, avec à la base, une émotion pure<sup>12</sup> ». Le philosophe français répondait d'une part à un certain tropisme philosophique qui cherche à

---

<sup>7</sup> Blaise Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 270 [fr. 233].

<sup>8</sup> Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 23. Pierre Hadot ajoute d'ailleurs que c'est précisément cette expérience qui l'a converti à la philosophie. *Ibid.*, p. 24.

<sup>9</sup> PP, p. 250-251.

<sup>10</sup> Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Mouton, 1935, p. 144-146.

<sup>11</sup> Il est hasardeux d'associer le deuxième type d'étonnement à un exemple artistique, entendu que cet étonnement est à la lettre métasthétique, par-delà les formes définies. On pourrait toutefois oser un rapprochement musical et suggérer que le quatrième mouvement de la neuvième symphonie de Beethoven, *L'hymne à la joie*, ressortit au deuxième type. Dans ce morceau classique entre tous, Beethoven semble avoir capturé mieux que personne le *mouvement* de la joie. N'est-ce pas que Jankélévitch affirme dans *La Musique et l'ineffable* que c'est justement l'affaire de la musique : « d'exprimer l'inexprimable à l'infini. La musique [...] est faite pour l'inexprimable. Précisons toutefois : le mystère que la musique nous transmet n'est pas l'inexprimable stérilisant de la mort, mais l'inexprimable fécond de la vie, de la liberté et de l'amour : le mystère musical n'est pas l'indicible, mais l'ineffable » MI, p. 92. Beethoven exprime ce qu'il y a de mystérieux, d'étonnant, de terrible et de grandiose — le *je-sais-quoi* dirait Jankélévitch — de la joie et qui en fait un *phénomène de la vie* unique.

<sup>12</sup> Cité dans Husson, *op cit.*, p. 193.

dissocier raison philosophique et émotions<sup>13</sup>. Plutôt, il faudrait bien distinguer deux types d'émotions. Il y a d'une part les *émotions infra-intellectuelles*. Bergson les interprète comme des « ébranlements *superficiels* » de l'âme<sup>14</sup>. C'est-à-dire qu'elles se matérialisent conséquemment à certaines représentations sociales ou culturelles. Elles dépendent de la société dans laquelle vit le sujet qui les éprouve. Pour Bergson, c'est ce type d'émotions qui intéresse les psychologues et qui relève davantage d'une *pression sociale*<sup>15</sup>. Leur portée philosophique est effectivement limitée et peut-être que la sociologie, la psychologie ou l'histoire sont mieux outillées pour les comprendre. Mais il existe par ailleurs un autre type d'émotions dites *supra-intellectuelles* et *profondes*. Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson les distingue :

Dans la première [l'émotion infra-intellectuelle], l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée; l'état sensible résulte bien d'un état intellectuel qui ne lui doit rien, qui se suffit à lui-même et qui, s'il en subit l'effet par ricochet, y perd plus qu'il n'y gagne. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation qui y tombe. Mais l'autre émotion [l'émotion supra-intellectuelle] n'est pas déterminée par une représentation dont elle prendrait la suite et dont elle resterait distincte. Bien plutôt serait-elle, par rapport aux états intellectuels qui surviendront, une cause et non plus un effet; elle est grosse de représentations, dont aucune n'est proprement formée, mais qu'elle tire ou pourrait tirer de sa substance par un développement organique<sup>16</sup>.

Bergson ajoute encore : « Une émotion est un ébranlement affectif de l'âme, mais autre chose est une agitation de surface, autre chose un soulèvement des profondeurs. Dans le premier cas l'effet se disperse, dans le second il reste indivisé. Dans l'un, c'est une oscillation des parties sans déplacement du tout; dans l'autre, le tout est poussé en avant<sup>17</sup>». Contrairement à l'émotion superficielle, l'émotion profonde et supra-intellectuelle n'est pas l'*effet* d'une cause extérieure, elle apparaît venir de l'intérieur, être une *cause* elle-même. Une cause c'est-à-dire un principe

---

<sup>13</sup> Lionel Astesiano, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, Paris, CNRS éditions, 2016, p. 256.

<sup>14</sup> Henri Bergson, *Œuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 1011 [*Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 40]. Nous soulignons.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 995 et p. 1012 [*Sources*, p. 19 et p. 41].

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 1011-1012 [*Sources*, p. 40-41].

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 1011 [*Sources*, p. 40].

d'action, mais aussi une force créatrice, c'est pourquoi elle est « grosse de représentations<sup>18</sup> ». L'émotion supra-intellectuelle est ainsi intimement liée à la création et aux œuvres intellectuelles : « La création, toujours selon Bergson, signifie, avant tout, émotion<sup>19</sup> » que ce soit en art, en littérature ou en philosophie. Nul doute que la joie, comme émotion supra-intellectuelle, a joué un rôle de cet acabit chez Bergson<sup>20</sup>. Jankélévitch rejoint lui aussi tout à fait cette idée lorsqu'il écrit : « En cela du moins Épicure a dit le mot qu'il fallait : la joie et la philosophie sont filles du même instant<sup>21</sup> ».

Si la joie joue un rôle central chez Bergson, c'est aussi le cas chez Jankélévitch qui, à bien des égards, poursuit et approfondit les chantiers philosophiques ouverts par l'auteur du *Rire*<sup>22</sup>. En effet, plusieurs ouvrages de Jankélévitch accordent une place centrale à la joie : *La Mauvaise conscience*, *Philosophie première*, *Le Pur et l'impur*, *Le Traité des vertus*, etc. Cela dit, jamais Jankélévitch ne donne une synthèse complète de son interprétation de la joie<sup>23</sup>. Et encore, lorsqu'il est question de joie, notre philosophe est souvent allusif. Bien souvent, ses propos s'éclairent seulement lorsqu'ils sont associés à d'autres occurrences, d'autres passages<sup>24</sup>. C'est ainsi que *l'objectif premier de cette thèse est de proposer une analyse de la joie dans la pensée de Jankélévitch en recoupant tous les passages qui en traitent*<sup>25</sup>.

---

<sup>18</sup> La formulation rappelle Platon dans le *Banquet* : « Socrate, dit-elle [Diotime], tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter ». Platon, *Banquet*, Paris, Flammarion, 2007, p. 149 [206 c].

<sup>19</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 1013 [Sources, p. 42].

<sup>20</sup> HB, p. 296.

<sup>21</sup> AES, p. 872-873.

<sup>22</sup> Nous reviendrons abondamment sur ce thème.

<sup>23</sup> On pourrait arguer qu'il y a bien dans *La Mauvaise conscience* un appendice de dix pages sur la joie qui pourrait passer pour une synthèse. Il faudrait toutefois rappeler que *La Mauvaise conscience* est un ouvrage de jeunesse de Jankélévitch. Plusieurs idées présentées dans cet appendice ne seront développées que bien plus tard.

<sup>24</sup> Comme nous le verrons dans le premier chapitre, Jankélévitch cultive une approche apophasique dans sa philosophie. Très souvent, les thèmes les plus importants ne sont qu'effleurés. C'est l'une des raisons qui expliquent cette absence de traitement analytique.

<sup>25</sup> Nous nous sommes concentrés sur le corpus spécifiquement philosophique de l'œuvre jankélévitchienne. Les ouvrages de musicologie ont été exclus.

En effectuant cette recherche, nous avons toutefois constaté que chez Jankélévitch, la joie est souvent présentée comme intimement liée à la souffrance. Ici, l'exemple de *La Mauvaise conscience* est particulièrement évocateur puisque notre philosophie y étudie longuement la mauvaise conscience, le remords et le regret avant de conclure sur un appendice dédié à la joie. Ce rapprochement n'est pas fortuit et il nous est apparu que la joie, chez notre philosophe, avait partie liée avec la souffrance, plus encore la souffrance apparaît pouvoir collaborer à la joie. La souffrance se manifeste effectivement comme un symptôme de la vie dérangée et c'est le rôle de la philosophie d'exploiter ce symptôme pour comprendre ce qu'il révèle — ce que nous appellerons une *herméneutique* de la souffrance — et qui ouvre vers une *thérapeutique*, c'est-à-dire sur des indications sur la manière de vivre sa vie afin d'éviter lesdites souffrances. C'est via cette double opération philosophique que la souffrance peut nourrir la joie. Il semble que ce soit là un ressort essentiel pour bien comprendre sa signification dans l'œuvre de notre auteur. C'est ainsi que *le deuxième objectif de cette thèse est de révéler cette double perspective sur la souffrance dans l'œuvre de Jankélévitch.*

Notre thèse s'est organisée en suivant cette idée directrice. C'est ainsi que notre premier chapitre s'attache à bien délimiter ce qu'il faut entendre par « souffrance » chez Jankélévitch en plus de montrer comment celle-ci peut jouer ce rôle herméneutique et thérapeutique. Les quatre chapitres qui suivent mettent en application ces idées. Ainsi, les chapitres deux et trois tentent de comprendre le problème du remords comme souffrance morale et rapport destructeur à soi. Les quatrième et cinquième chapitres s'intéressent quant à eux à l'ennui et à la nostalgie, toujours dans la même perspective. Toutes ces études dessinent de manière apophasique la joie qui sera finalement traitée dans le dernier chapitre de cette thèse. Ainsi, même s'il n'est pas question de la joie dans les chapitres deux à cinq, ces chapitres la préparent, et l'on dirait tout aussi bien qu'*il n'est question que de la joie* dans toute cette thèse puisque toutes les analyses y acheminent explicitement ou implicitement.

Dans cette perspective, tout indique que Jankélévitch renouvelle la grande tradition antique de philosopher sur la vie et la souffrance — il revendique d’ailleurs une éthique des vertus — mais en lui adjoignant un tour moderne tout à fait novateur<sup>26</sup>. Fort de ces analyses, les souffrances paradoxales et étranges que nous avons mentionnées découvrent une signification morale profonde. Elles ne sont plus absurdes, mais servent plutôt d’aiguillon à la vie bonne, à la vie heureuse, à la réflexion sur la question immémoriale de la philosophie : *comment bien vivre*? Entendu que la vie est « tout ce qu’il y a de plus précieux » et qu’en conséquence la philosophie ne saurait trouver un objet plus urgent et digne d’intérêt : « La vie ne nous est donnée qu’une fois et elle ne sera pas répétée ; la vie est tout ce qu’il y a de plus précieux. Il ne faut donc pas la rater. Avec quel sérieux infini et plus qu’humain il faudrait vivre cette expérience unique dont chaque minute refoule la précédente dans un passé irrévocable <sup>27</sup> ». Suivant cette injonction, c’est avec tout notre sérieux que nous avons dédié ces années d’études à la juste compréhension de la joie, en traversant l’étonnement vertigineux qu’elle communique et en découvrant ses secrètes affiliations avec la souffrance. En fin de compte, il semble bien qu’elle soit un signe sûr pour nous guider dans cette vie si précieuse, si précaire, corsetée par l’irréversible et qu’il ne faut pas rater.

---

<sup>26</sup> Cette question sera aussi abondamment développée dans notre thèse.

<sup>27</sup> TV2.2, p. 227.

## Chapitre I : De la joie à la souffrance, de la souffrance à la joie

*Mais ô camarades, sur le tribord de chaque peine, il est des délices certaines, dont le sommet sera d'autant plus élevé que la peine aura été profonde. La pomme du grand mât n'est-elle pas plus haute que la contre-quille n'est basse<sup>28</sup> ?*

*« Et si vraiment ma vie, ma vie consciente ne fut pas ce qu'elle aurait dû être ? » Il lui vint à l'esprit que ce qu'il considérait jusqu'ici comme une impossibilité absolue, c'est-à-dire qu'il eût vécu autrement qu'il aurait dû le faire — pouvait être la vérité<sup>29</sup>.*

Dans la *vie* de Fabius Maximus [275-203 av. J.-C.], Plutarque raconte une fameuse anecdote à propos d'Hannibal [247-181 av. J.-C.], le grand général carthaginois<sup>30</sup>. Ce dernier est alors en pleine campagne militaire contre la République romaine. Son vis-à-vis, le consul Fabius Maximus, parvient mal à endiguer l'invasion. Aux yeux du Sénat romain sa stratégie est trop défensive et c'est pourquoi on lui adjoint un jeune consul, Térentius Varron, avec lequel il devra partager la responsabilité de diriger l'armée (une journée, tour à tour). Varron est extrêmement ambitieux, téméraire et emporté, nous dit Plutarque, et il promet de régler la situation à l'aide d'une armée

---

<sup>28</sup> Herman Melville, *Moby Dick*, Paris, Gallimard, 2018, p. 196.

<sup>29</sup> Léon Tolstoï, « La mort d'Ivan Ilitch » in *Souvenirs et récits*, Paris, Gallimard, 1960, p. 1044.

<sup>30</sup> Tout au long de notre thèse, nous utiliserons fréquemment des auteurs de la tradition littéraire. L'importance accordée à ceux-ci demande une justification que nous estimons nécessaire de faire immédiatement. D'abord, il faut savoir que Jankélévitch lui-même n'hésite pas à mélanger les styles, il réfère aux philosophes, mais aussi aux romanciers, aux poètes et aux musiciens. Dans *L'ironie*, il souligne d'ailleurs « l'alliance immémoriale de la poésie et de la pensée » (I, p. 48). À cette enseigne, on ne saurait estimer suffisamment les contributions de Tolstoï, Dostoïevski et Shakespeare à son œuvre. Nous avons repris, dans le cadre de nos recherches doctorales, ces lectures et il nous apparaît que la connaissance des romanciers proches de Jankélévitch est un atout important pour comprendre la pensée de notre auteur. Dans le cas de Shakespeare, il est vrai que Jankélévitch s'intéresse surtout à *Macbeth*, mais nous avons cru pertinent d'aborder aussi *Richard III*, une pièce que notre philosophe ne cite pas (à notre connaissance), mais qui traite des mêmes enjeux que *Macbeth* (la mauvaise conscience, le remords, le mensonge, etc.). Par ailleurs, nous avons également référé à des auteurs extérieurs aux sources de Jankélévitch comme Melville, Camus, Plutarque, Easton Ellis, Bobin, Faulkner, etc. Dans ces cas particuliers, il s'agit parfois d'illustrer de manière parlante ce que Jankélévitch expose, mais pas seulement. En effet, dans la majorité des cas, nous estimons que ces auteurs abordent, dans les passages cités, des thématiques intimement liées à celles que touche Jankélévitch. Les mentionner permet d'approfondir l'analyse et de mieux cerner les thèmes que nous cherchons à dégager.

considérable de quatre-vingt-huit mille hommes – du jamais vu jusqu’alors<sup>31</sup>. Cette nouvelle armée est rapidement déployée et le trouble se répand immédiatement dans les troupes carthagoises qui l’aperçoivent. Hannibal quant à lui, dispose son armée et grimpe une petite colline avec sa garde rapprochée pour apprécier ce nouvel adversaire. C’est alors qu’un officier du nom de Giscon fait remarquer que le nombre de soldats adverses est extraordinaire. Hannibal « fronça les sourcils » avant de répondre : « Il y a une autre chose encore plus stupéfiante, Giscon, que tu n’as pas remarquée. – Laquelle ? demanda Giscon. – C’est, répondit Hannibal, que dans une si grande multitude, il n’y a personne chez les Romains, qui s’appelle Giscon <sup>32</sup> ». La plaisanterie fait alors éclater de rire tous les hommes qui redescendent la colline en répétant le bon mot du général. Le trouble des soldats fait alors place à l’hilarité : « Si bien que le rire se répandit et devint général, tandis que même l’escorte d’Hannibal ne pouvait pas reprendre son sérieux <sup>33</sup> ». L’armée d’abord terrifiée par les forces romaines s’enhardit puisque : « Le général [...] devait éprouver pour l’ennemi un mépris bien vif et bien profond, s’il était capable de rire et de plaisanter ainsi devant le danger<sup>34</sup> ».

L’anecdote est très intéressante dans la mesure où elle dégage plusieurs regards sur le danger. D’une part, les perspectives qui « manquent de sérieux », c’est-à-dire qui saisissent mal la nature du danger. On peut y ranger Varron bien sûr, mais aussi et surtout Giscon qui, comme le reste de l’armée, apparaît tétanisé par l’obstacle, prêt à abandonner *avant* même de combattre. Dans cette mesure, il apparaît effectivement avoir déserté en esprit, comme le souligne ironiquement Hannibal. Le défi aura suffi à l’écraser. À l’inverse, Hannibal semble être le seul de son camp qui ne se laisse pas submerger par le pathos de la crainte et de l’inquiétude. Bien plus, il s’en moque, comme si contrairement à tous les autres il avait *dépassé* la menace, qu’il l’assumait vigoureusement et avec confiance. Cette confiance se transmet

---

<sup>31</sup> Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001, p. 370.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>34</sup> *Ibid.*

immédiatement à l'armée ; une marge d'espoir naît et permet de dépasser l'angoisse pour livrer une véritable bataille. Comment doit-on comprendre cette confiance ? N'est-elle pas elle aussi une forme d'insouciance, proche de celle de Varron ? Les soldats en tout cas expliquent l'attitude de leur chef par son mépris des forces adverses. On peut pourtant se demander si leur interprétation est juste ? Hannibal peut-il vraiment mépriser un adversaire aussi puissant ? Lui, le général par excellence, qui sait mesurer et calculer ses chances, il doit bien savoir que le défi est sérieux. Mais justement, l'attitude sérieuse est-elle la terreur de Giscon ? Prendre le sérieux au *tragique* montre peut-être justement un esprit qui n'est pas *vraiment sérieux*<sup>35</sup>. Dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch propose que l'humour est sans doute l'esprit de sérieux par excellence, un sérieux à exposer qui permet de dédramatiser le tragique et de véritablement *faire face* à l'obstacle<sup>36</sup>. Ainsi, Hannibal, après s'être moqué de Giscon, met en place une série de mesures habiles et livre une bataille historique, au terme de laquelle il renverse l'armée adverse<sup>37</sup>. Ce faisant, la preuve est faite que l'humour d'Hannibal n'était pas une stupide bravade, il traduit une posture d'*assomption* du combat.

Cela dit, ce qui nous intéresse davantage que l'assomption du combat, c'est ce rire qui l'accompagne. À un autre endroit, Plutarque raconte qu'Hannibal plaisante non seulement au seuil du combat, alors que rien n'est joué, mais aussi dans la bataille elle-même lorsqu'il doit retraiter et que Fabius Maximus lui arrache une victoire certaine<sup>38</sup>. Comment comprendre cette jovialité au cœur de l'épreuve ? Fabius Maximus, lui aussi un très grand général, n'a pas peur d'affronter Hannibal et il remporte plusieurs victoires décisives. Pourtant, il demeure inquiet, prudent, anxieux. L'importance de la situation ne l'écrase pas, mais elle lui pèse<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> TV1, p. 177.

<sup>36</sup> AES, p. 988-990.

<sup>37</sup> Il s'agit de la bataille de Cannes, livrée le 2 août 216 av. J.-C.

<sup>38</sup> Plutarque, *op. cit.*, p. 369.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 382.

Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche semble proposer une attitude proche de celle d'Hannibal, mais dans un tout autre contexte. À l'aphorisme 324, le philosophe allemand explique que la vie ne l'a pas déçu, qu'elle est « L'expérience de celui qui cherche la connaissance » et que cette connaissance elle-même est périlleuse, faite de « dangers et de victoires » puisqu'elle s'enracine dans la vie elle-même, c'est l'idée de « la vie comme moyen de connaissance » :

Pour moi elle [la connaissance] est un monde de dangers et de victoires, où les sentiments héroïques eux aussi ont leur place de danse et de jeux. « *La vie comme moyen de connaissance* » - avec ce principe au cœur on peut non seulement vivre avec bravoure, mais encore *vivre avec joie, rire de joie!* Et comment s'entendrait-on à bien rire et à bien vivre si l'on ne s'entendait pas d'abord à la guerre et à la victoire <sup>40</sup>?

Nietzsche apparaît reprendre exactement les mêmes idées que nous cherchons à mettre en lumière : il décrit une certaine attitude par rapport à la vie, une attitude *d'assomption*, de *prise en charge*. Il ne s'agit pas de se défilier devant l'armée adverse, ou la vie, mais bien d'y faire face avec « bravoure ». Mais encore, cette bravoure vient avec l'entendement (*verstünde*), c'est-à-dire à la connaissance de la *guerre* et de la *victoire*, autrement dit le courage sait de quoi il en retourne, il ne tourne pas à vide, il se prépare à la guerre, mais avec aussi la connaissance de la victoire. Il ne s'agit donc pas d'une lutte désespérée, au contraire, et c'est ce qui fait en sorte qu'elle vient avec un « rire de joie », avec une manière d'être joyeuse. Nietzsche propose de « vivre avec joie » puisque comme Hannibal et contrairement à Giskon, il *assume* le tragique, son regard sur le réel transcende l'obstacle et s'appuie sur l'« entendement » de la victoire. Son regard ménage une confiance, un espoir qui ne laisse pas le dernier mot à l'obstacle et fonde une attitude courageuse.

Dans *Le Traité des vertus*, Jankélévitch décrit lui aussi une sorte de posture courageuse et joyeuse :

---

<sup>40</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 189 [*Le Gai Savoir*, IV, § 324].

Le courage est le plus héroïque qui est le plus lucide, non pas, comme le voulait Socrate, parce qu'il « est » une prudence, mais parce qu'il implique la notion du danger pour la mieux mépriser, parce qu'il expose l'existence délibérément et en connaissance de cause au risque mortel. Un sacrifice aussi désespérément méritoire et qui joue le tout pour le tout, c'est-à-dire engage le tout ou rien de notre être, et qui parie à la vie et à la mort, ce vertigineux sacrifice s'accomplit dans la joie. La joie qui est l'antipode de toute résignation. On se « résigne » la mort dans l'âme et le déchirement des scrupules dans le cœur [...] Ceci est la part du logos architecte qui tient compte de tous les facteurs [...] [et] résout son problème *au mieux*. Mais le sacrifice d'un absolu incommensurable à tous autres ne peut résulter que d'un grand élan d'espérance irraisonnée et de confiance enthousiaste<sup>41</sup>.

Il s'agit ici encore de la même attitude paradoxale qui allie trois idées. D'abord une *situation éminemment périlleuse* et considérée comme telle, c'est-à-dire lucidement. Le péril dont parle le philosophe français, et il semble que ce soit aussi le cas pour Hannibal et Nietzsche, est de nature existentielle : c'est l'individu lui-même qui est totalement compromis, *in media vita*, et qui risque sa vie. La situation implique ensuite *des gestes de nature courageuse, voire héroïque*, puisque le risque est si grand. Finalement, et c'est le point capital, cette conjoncture difficile est vécue sous *le mode la joie*, laquelle traduit du même coup une « espérance irraisonnée » et une « confiance enthousiaste ». Incidemment, le courage se distingue de la témérité, qui ne prend pas en charge lucidement le véritable danger, et la couardise qui l'exagère terriblement<sup>42</sup>. Mais le courage joyeux que décrit Jankélévitch se distingue aussi de la position crispée du prudent homme grec, du « logos architecte » qui choisit l'option qui est la moins dommageable. Non pas la peur, non pas la témérité, non pas le logos architecte crispé, mais la joie qui dépasse les périls et méprise les obstacles. C'est d'ailleurs ce que Jankélévitch décrit en commentant Bergson : « C'est peu de dire, par exemple, que les saints et les héros traitent l'obstacle avec le mépris ou font comme s'il n'existait pas : les saints et les héros nient qu'il y ait problème. Les difficultés ? Ils ne les voient même

---

<sup>41</sup> TV3, p. 403. Voir aussi TV2, « Le courage n'est pas un savoir, mais une décision », p. 90-103. Contre le courage raisonnable, ou prudent, qui choisit le bon geste, Jankélévitch fait valoir l'irrationalité du courage héroïque qui doit nécessairement opérer dans « la nuit » puisque l'action et le contexte sont toujours équivoques. Le courage tient justement dans le dépassement de la peur qui accompagne l'insécurité et le danger de l'action.

<sup>42</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004, p. 118-119 [1107 a 30-1107b 4], TV2 p. 94-96.

pas ; les souffrances, les ennemis, la mort enfin ? Rien de tout cela n'existe plus pour eux<sup>43</sup>... ». Comme chez Hannibal et Nietzsche, il semble y avoir là un certain rapport à la vie et au monde tout à fait fascinant.

Comment expliquer que le danger immédiat ne soit pas paralysant ? Comment être joyeux lucidement, malgré les risques extrêmes ? Comme est-ce possible d'être Hannibal plutôt que Giscon ? Et encore, quel est le rapport de la philosophie à ce rapport au monde ? Ou plus précisément, est-ce que cette joie peut s'inscrire dans une démarche philosophique ? Dans la philosophie de Jankélévitch, cette possibilité apparaît certainement étrange. N'est-ce pas que le philosophe français s'est intéressé dans toute son œuvre à décrire la misère de la vie humaine ; omniprésence de la mort, souffrance, mauvaise conscience, tragédie, remords, ennui, déceptions, nostalgie, irréversible, etc. Son effort philosophique incite à « détruire les faux bonheurs », les « illusions » et à révéler la souffrance et les déceptions inhérentes à la vie. De manière superficielle, on en ferait facilement un penseur de la vie insoutenable. Dans ce chapitre, nous expliquerons dans un premier temps les raisons pour lesquelles notre philosophe s'intéresse à la souffrance en même temps qu'à la joie. Dans un deuxième temps, en nous appuyant sur Bergson, nous préciserons ce qu'il faut entendre par souffrance. Enfin, nous verrons comment cette souffrance peut collaborer à la joie via une philosophie tantôt herméneutique, tantôt thérapeutique.

### **1. Sérieux, pudeur et organe-obstacle**

Tout d'abord, il apparaît que l'attention que porte Jankélévitch à la misère relève plutôt d'un effort renouvelé de lucidité et de probité par rapport aux enjeux du réel — ce que l'on appellera, pour reprendre le lexique de notre auteur, le *sérieux*. Comme le général qui jauge ses adversaires pour déterminer son plan de combat, l'étude de la misère humaine apparaît être une démarche préliminaire qui permet de comprendre les enjeux premiers et immédiats de la vie morale<sup>44</sup>. À ce titre,

---

<sup>43</sup> HB, p. 241.

<sup>44</sup> À ce chapitre, on pourra considérer l'important chapitre « Le dualisme et le purisme » dans *Le Pur et l'impur* où Jankélévitch analyse plusieurs perspectives philosophiques « puristes »

Jankélévitch reprend l'idée de Kant énoncée dans *La critique de la raison pure* : « La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide<sup>45</sup> ». Jankélévitch, dans *Philosophie première*, écrit quant à lui : « Ce qui est réel ici-bas, ce n'est pas de filer tout droit dans l'empyrée comme un aéroneute miraculé devant les disciples ébahis<sup>46</sup> ». L'idée est formellement la même, à savoir que la philosophie doit s'inscrire dans l'expérience du réel à défaut de quoi elle devient dogmatique et aveugle<sup>47</sup>. Incidemment, pour traiter de la joie comme de la possibilité du dépassement des obstacles et des misères de la vie, il faut bien savoir de quels obstacles et de quelles misères il est question. Une philosophie de la joie qui s'installerait ailleurs que dans la souffrance, une joie qui ne saurait pas « digérer » l'obstacle de la souffrance apparaît douteuse<sup>48</sup>.

Cette lucidité n'est pourtant qu'un premier mouvement et non pas le terme de la réflexion de notre auteur, comme il l'écrit lui-même : « Pour un homme sérieux et laborieux, le mot du malheur est toujours l'avant-dernier<sup>49</sup> ». Un passage qu'il complète dans un autre livre en ajoutant : « Si celui qui dit Hélas à l'alternative, parce qu'on ne peut tout avoir, a l'avant-dernier mot, celui qui répond Merci au divin instant aura seul le dernier [...] Hélas est pénultième quand Merci est ultime<sup>50</sup> ». Ce divin instant, celui de la joie comme nous le verrons, apparaît bien ici comme le point focal

---

qui abusent la réalité. PI, p. 625-676. Voir aussi dans *L'Austérité et la vie morale*, les « Têtes sans corps », AVM, p. 399-400 ou encore la « Paradoxologie de l'organe obstacle » où il écrit « Platon promet le sort d'Icare aux téméraires qui prétendent grimper d'un seul coup jusqu'au zénith sans passer "per gradus debitos". Une vie morale privée de ce qui lui résisterait est donc vouée à la dissolution et à l'inanition ». TV1, p. 17. Voir le chapitre complet, TV1, p. 15-29. PdIM, p. 92-97. Isabelle de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 157-158. Lucien Jerphagnon, *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008, p. 66.

<sup>45</sup> Emmanuel Kant, *La critique de la raison pure*, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 99. Dans le même registre, pour une référence explicite à l'image de Kant, voir PdIM, p. 97.

<sup>46</sup> PP, p. 241.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

<sup>48</sup> MC, p. 197.

<sup>49</sup> AES, p. 974.

<sup>50</sup> PP, p. 258.

de Jankélévitch. Pourtant, pour tout ce qui touche au « divin », notre auteur apparaît préconiser une certaine *pudeur* :

La pudeur est le pressentiment d'une dignité spirituelle qui est propre aux choses de l'âme qu'on s'expose à profaner si, par sottise franchise, on en galvaude la confiance. Ce mystère, nous l'avons déjà décrit comme le pourtour d'ineffable et d'indicible qui déborde des mots et les rend allusifs : de même qu'il cerne le proféré avec un halo d'inexprimable, de même il auréole d'infini la personne tout entière. La pudeur est le délicat maniement de cet impalpable, de cet impondérable<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> I, p. 165. Le « spirituel » que nous évoquons ici et que nous retravaillerons tout au long de cette thèse doit être bien compris d'emblée. Isabelle de Montmollin le définit très bien dans son ouvrage *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Elle associe en effet spirituel à pneumatique et les oppose au grammaticus : « Pneumatique (opposé à “grammatique”) signifie “spirituel”, mais en corrigeant l'idée d'esprit, devenue plurivoque et surtout trop cartésienne (l'esprit en tant qu'opposé à la matière), par celle, plus “orientale”, de *pneuma* (issue de l'Évangile de Jean [3 : 8]) où l'aspect de souffle vivant est privilégié [...]. C'est ainsi que l'on peut opposer la lecture pneumatique d'un poème, qui en ressaisit le charme immatériel, *quoique bien concret*, à une lecture grammaticus incapable de décoller du “texte”. Les totalités vivantes et spirituelles (artistiques, naturelles, personnelles) dépassent en effet toujours la *somme* de leurs aspects extérieurs, qui est “lettre”, et c'est justement cet *au-delà* qui doit être compris *pneumatiquement* ». De Montmollin, *op. cit.*, p. 97. Pour compléter ce premier regard, citons un passage fort pertinent de Pierre Hadot. Dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, Hadot propose une explication du terme « spirituel » en introduction qui décrit de manière très pertinente ce que Jankélévitch poursuit lui aussi : « “Exercices spirituels”. L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot “spirituel”. Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : “psychique”, “moral”, “éthique”, “intellectuel”, “de pensée”, “de l'âme” ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire. On pourrait évidemment parler d'exercices de pensée, puisque, dans ces exercices, la pensée se prend en quelque sorte pour matière et cherche à se modifier elle-même. Mais le mot “pensée” n'indique pas d'une manière suffisamment claire que l'imagination et la sensibilité interviennent d'une manière très importante dans ces exercices. Pour les mêmes raisons, on ne peut se contenter d’“exercices intellectuels”, bien que les aspects intellectuels (définition, division, raisonnement, lecture, recherche, amplification rhétorique) y jouent un grand rôle. “Exercices éthiques” serait une expression assez séduisante, puisque, nous le verrons, les exercices en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de la vie. Pourtant ce serait là encore une vue trop limitée. En fait, ces exercices [...] correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personnalité. Le mot “spirituel” permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (“S'éterniser en se dépassant”) ». Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 20-21.

<sup>51</sup> PP, p. 20.

Ainsi, si c'est bien la « divine » joie qui l'intéresse, il y a une certaine manière de l'aborder et qui passe par autre chose que par un traitement philosophique analytique frontal. Jankélévitch, dans cette idée apparaît suivre une démarche apophasique comme il le dit dans *Le Pur et l'impur* :

On a beau faire, pour parler de la pureté il faut parler d'autre chose, et notamment de l'impur... qui est du moins *quelque chose* : la vraie philosophie apophasique de la pureté, ce sera en l'espèce la description de l'impureté contemporaine, et ce sera la recension détaillée des innombrables modalités de l'être impur ; comparant l'indicible au dicible, lequel est multiforme, plurivoque et palpable, et disant du moins ce que l'indicible n'est pas, le moraliste a enfin trouvé une occupation. L'impur n'est-il pas légion <sup>52</sup>?

Autrement dit, pour parler de la joie, il est nécessaire de parler d'autre chose, de ce que la joie n'est pas, mais ce faisant, on parle avec pudeur de la joie. La souffrance, prise sous un certain regard apparaît ainsi être le contrepoint de la joie, l'antithèse féconde. Il importe pourtant de bien comprendre l'arrière-fond joyeux, cet objet latent et invisible qui se place derrière le discours philosophique. C'est peut-être ce qui donne cette « confiance enthousiaste » et cet « élan d'espérance irraisonnée » devant la souffrance que nous mentionnons précédemment au moins considérée dans son traitement philosophique.

Outre le *sérieux* et la *pudeur*, il y a encore une troisième raison particulièrement importante que l'on peut avancer pour expliquer pourquoi il est nécessaire de passer par la souffrance pour traiter de la joie dans l'œuvre de Jankélévitch. Il semble en effet que l'on puisse considérer la souffrance comme *l'organe-obstacle* de la joie. Cette idée d'organe obstacle mérite que l'on s'y arrête brièvement puisqu'elle est centrale dans la philosophie de notre auteur. Jankélévitch la découvre d'abord en étudiant la philosophie de Bergson<sup>53</sup>. Dans une ambitieuse

---

<sup>52</sup> PI, p. 601. Voir aussi MC, p. 197.

<sup>53</sup> Il semble que « l'organe-obstacle » ne soit pas présent conceptuellement tel quel chez Bergson. Il s'agit plutôt d'une création exégétique de Jankélévitch pour décrire les dynamiques qu'explore Bergson. Ajoutons par ailleurs que Jankélévitch rencontre Bergson en 1923. S'en suivra une relation jusqu'à la mort de Bergson en 1941. Les deux philosophes

tentative de proposer une nouvelle interprétation cosmologique<sup>54</sup>, Bergson cherche à se distinguer des modèles mécanistes — la théorie de l'évolution de Darwin par exemple — comme des idées finalistes — la création de la vie et du monde serait orientée vers un *telos* prédéterminé<sup>55</sup>. Il propose en effet qu'il y aurait un *élan vital* à la base de la création, comme une sorte de grande force créatrice en puissance, un « élan centrifuge<sup>56</sup> ». Cet élan aurait rencontré sa contre-tendance dans la *matière* inerte et résistante. Le choc des deux tendances aurait créé la vie telle que nous l'observons, c'est-à-dire un compromis entre l'élan vital d'une part et la résistance de la matière d'autre part. Suivant cette lecture, la matière fait *obstacle* à la vie, mais cet obstacle n'est pas absolu. Plutôt, il force l'élan vital à se *canaliser*, à se préciser, à prendre des formes définies — comme la route qui cherche à relier deux villes peut rarement prendre un chemin direct, elle doit concrètement s'adapter à la morphologie du territoire<sup>57</sup>. La résistance de la matière ainsi pliée devient *organe* de la vie, moyen d'acheminer l'élan vital. De cette façon, la vie apparaît comme une succession d'« obstacles tournés<sup>58</sup> » qui peuvent ainsi être considérés comme autant d'organes de la vie. Cette dynamique se manifeste clairement dans la biologie même de l'homme, comme le commente Jankélévitch : « Bergson a souvent dit que l'œil est

---

ont beaucoup échangé et d'ailleurs le premier ouvrage que publiera Jankélévitch sera une étude du bergsonisme. On reconnaît dans cette étude plusieurs concepts clefs que Jankélévitch incorporera dans son œuvre. Voir Françoise Schwab, « Bergson et Jankélévitch. La sympathie du temps » in Flora Bastiani (dir), *Bergson, Jankélévitch, Levinas*, Paris, Manucius, 2017, p. 14-18. Emmanuel Levinas a aussi très bien souligné le lien puissant entre les deux auteurs : « À travers l'originalité de sa problématique et de sa formulation, Jankélévitch a rejoint et a continué l'un des plus grands moments de l'histoire de la philosophie contemporaine qu'est l'œuvre de Henri Bergson dont la nouvelle génération semble ou veut oublier le retentissement révolutionnaire et glorieux à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe, en France et dans le monde marquant alors toutes les formes de l'activité intellectuelle et de la vie spirituelle ». Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 118. Voir aussi, Enrica Lisciani-Petrini, *Charis : Essai sur Jankélévitch*, Milan, Mimesis, 2013, p. 25.

<sup>54</sup> Au sens large de la cosmologie : la création du cosmos, mais aussi de la terre et de toutes les formes de vie.

<sup>55</sup> HB, p. 132-144.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>57</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 582 [*Évolution créatrice*, p. 103-104]. HB, p. 168-169. Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, p. 22.

<sup>58</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 575 [*Évolution*, p. 94].

à la fois l'organe de la vision et l'obstacle de la vision ; le cerveau est à la fois l'instrument et l'impédiment de la mémoire ; le langage enfin n'exprime la pensée qu'en l'empêchant et en la déformant<sup>59</sup> ». La vie implique ainsi une lutte toujours reconduite pour son incarnation, une lutte qui exige sa rançon puisque la *canalisation* de l'élan vital vient avec une réduction de ses possibilités ; comme l'œil qui limite et circonscrit la vision, mais qui la rend possible aussi. Il faut savoir penser ensemble l'organe et l'obstacle pour comprendre le *sens* de la vie<sup>60</sup>. Bergson ne tombe pourtant pas dans une philosophie *tragique* où l'*agon* serait le cœur de l'existence, il semble plutôt que sa pensée soit portée par un optimisme *atragique* profond ; l'élan vital est certainement compromis par la matière, mais sa vigueur est irréductible et les obstacles ultimes, jusqu'à la mort, apparaissent pouvoir être dépassés<sup>61</sup>.

Jankélévitch quant à lui reprend l'organe-obstacle, mais pour l'inscrire plus spécifiquement dans des questions morales et existentielles. Il s'agit moins de reconnaître un mouvement vital essentiel qui traverserait le réel que d'identifier comment la *dynamique* de l'organe-obstacle se manifeste dans la vie morale. Comme nous le signalions déjà avec le sérieux, la vie morale doit composer avec une série d'obstacles qui la compromettent : la tentation de mentir met en péril la sincérité, la peur menace le courage, l'égoïsme l'amour, etc. En reprenant le registre de l'organe-obstacle, Jankélévitch évite pourtant une morale simplement manichéenne où le bien et le mal pourraient être départagés de manière obvie. Il importe de reconnaître la positivité inhérente aux obstacles. Deux exemples nous permettront de mieux comprendre le sens de cette démarche chez notre auteur. L'exemple introductif par excellence est sans nul doute celui du courage et de la peur. Bien sûr, d'aucuns comprennent le sens de la peur comme obstacle qui vient briser un courage trop fragile, comme chez Giscon. Mais la peur qui résiste et engage l'agent moral à faire

---

<sup>59</sup> HB, p. 247.

<sup>60</sup> Sens comme direction, évolution, progression. Le sens spirituel de la vie sera également abordé par Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, mais il sera aussi abondamment étudié par Jankélévitch comme nous le verrons dans cette thèse.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 247-248.

montre d'un véritable courage se transforme paradoxalement en organe du courage<sup>62</sup>. Ainsi considéré, le courage existe dans une relation étroite à la peur, puisqu'il n'est rien de moins que cette peur dépassée par-dessus laquelle il a dû se hisser : « C'est la peur reniée, c'est la peur réprimée et supprimée, c'est la peur surmontée, et non point l'absence de peur qui fait le courage<sup>63</sup> ». Cynthia Fleury, en commentant Jankélévitch, écrit avec force : « Plus l'on sera aux confins du découragement, et plus l'on sera près du courage<sup>64</sup> ». Remarquons que de cette façon, l'action courageuse, comme la route de Bergson, dépasse l'obstacle qui lui résiste, mais en absorbant cette résistance, en la « digérant ». La peur sculpte le courage, elle le canalise, lui donne une forme, ils n'existent pas de manière séparée : « C'est la résistance à l'obstacle, et c'est la limitation par l'obstacle qui est l'organe<sup>65</sup> ». Cela dit, la dialectique de l'organe-obstacle par excellence chez notre philosophe est sans doute celle de l'égoïsme et de l'amour. L'égoïsme est une tendance du vouloir qui prend le sujet lui-même comme point focal. L'amour quant à lui, tend vers l'autre et opère en sens radicalement contraire<sup>66</sup>. Dans cette perspective, la tendance égoïste obstrue systématiquement tous les gestes d'amour, le médiocre égoïsme incline la volonté vers la facile satisfaction de ses propres besoins. L'amour, pour se manifester doit ainsi outrepasser, comme le courage la peur, l'égoïsme. C'est cette résistance vaincue qui donne forme et mérite au geste amoureux.

Ce dernier exemple dévoile une distinction importante entre les interprétations de l'organe-obstacle chez Bergson et Jankélévitch. Les deux penseurs cherchent certainement à penser en termes de *mouvements*. D'une part, l'élan vital traverse les obstacles et d'autre part l'amour ou le courage dépassent les résistances. Remarquons pourtant que l'optique est tout à fait différente — Bergson se situe dans

---

<sup>62</sup> Mentionnons l'exemple extraordinaire de Blanche la Vertu dans *Le dialogue des carmélites* de Georges Bernanos.

<sup>63</sup> TV2, p. 95. Voir aussi Cynthia Fleury, « Le courage du commencement », *Études*, vol. janvier, no. 1, 2014, p. 59.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> PP, p. 106.

<sup>66</sup> Nous reviendrons en détail sur ce problème dans les deux prochains chapitres.

une perspective évolutionniste à très large échelle, alors que Jankélévitch observe la vie morale individuelle. Le *temps* de ces mouvements respectifs est radicalement différent, ainsi que leurs contenus. Dans quelle mesure en effet peut-on comparer l'évolution de la vie sur terre avec les tendances de la volonté? La première distinction capitale qu'il faut ainsi soulever, c'est l'absence de pérennité des mouvements moraux jankélévitchiens. Prenons l'exemple de l'amour et de l'égoïsme. Est-il possible de *dépasser* l'égoïsme? Une prétention de cet acabit apparaît manquer de *sérieux* et verser dans le purisme. N'est-ce pas en effet qu'il faut bien *être* pour aimer : « Le sujet doit vivre pour soi s'il veut vivre pour autrui <sup>67</sup> »? L'agent moral doit bien se préoccuper minimalement de soi s'il veut pouvoir se donner à l'autre. L'égoïsme apparaît ainsi inexpugnable. C'est ainsi que pour notre auteur, la dialectique de l'organe-obstacle, dans le contexte moral, est irréductible : la contradiction peut être dépassée l'espace d'un instant, mais elle est irrémédiablement réinstaurée ensuite. Un instant de bravoure n'élimine pas la peur, un geste d'amour ne règle pas l'obstacle de l'égoïsme, etc. Le temps, en un mot, rend possible la transformation de l'obstacle en organe, mais le retour de l'obstacle est inéluctable ; le concept de l'organe-obstacle crée un régime précaire de lutte sans cesse reconduite :

L'agent moral, écartelé par cette contradiction [l'organe-obstacle], se trouve placé dans une situation instable, passionnelle et presque acrobatique. La situation instable, rebondissant de futur en futur, tend à l'infini vers une solution toujours compromise ; la déchirure sans cesse rouverte tend sans cesse à se recoudre ; l'obstacle continuellement renaissant est continuellement aplani. Cette oscillation de l'homme entre le bien-que du parce-que et le parce-que du bien-que constitue la vibration fondamentale de l'existence morale<sup>68</sup>.

Cette importante réserve incline à considérer la philosophie de Jankélévitch de manière plus *tragique* que celle de Bergson au sens où les contradictions de l'existence sont omniprésentes et indépassables<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> TV1, p. 22.

<sup>68</sup> TV1, p. 19. Voir aussi PdLM, p. 98.

<sup>69</sup> Chez Jankélévitch, la conception du tragique est intimement liée à l'organe obstacle. Pour le philosophe français, le tragique est ce qui est *impossible et nécessaire*, les deux en même temps. L'amour et l'égoïsme s'inscrivent dans ce registre, entendu par exemple qu'ils se

Pour en revenir à la joie, il tombe sous le sens que le problème de la souffrance est manifestement insoluble. Non seulement la joie ne peut pas déborder la souffrance, la « régler », mais la souffrance est une remise en question continue de la joie et de sa possibilité même. Son caractère d'obstacle renaît à tout instant pour problématiser la vie et en faire apparaître l'absurdité manifeste. Or, Jankélévitch invite ses lecteurs à prendre au sérieux la souffrance pour observer au-delà de l'absurde de l'obstacle, la possibilité de l'organe. Ce faisant, un revirement s'opère : il est vrai que la souffrance problématise la joie, mais à l'inverse une joie trempée par la souffrance apparaît particulièrement forte, même si éphémère. Toute la question est maintenant de savoir *comment tourner l'obstacle de la souffrance en organe de la joie*. C'est à cette question que nous nous intéresserons maintenant, mais dans un premier temps, il importe de circonscrire étroitement ce qu'il faut entendre par *la souffrance* dans l'œuvre de notre philosophe.

## **2. L'obstacle : de la douleur à la souffrance**

La conception de la souffrance chez Jankélévitch s'inscrit explicitement dans le registre de la *souffrance morale* et c'est précisément ce type de souffrance qui rend possible une relation d'organe-obstacle entre celle-ci et la joie. Ici encore, il semble impossible d'économiser une parenthèse bergsonienne pour observer l'origine des théories de notre philosophe. En effet, la souffrance morale jankélévitchienne emprunte très largement sa structure générale à l'*affection* bergsonienne. Incidemment, nous reprendrons l'analyse de ce dernier pour la détailler brièvement avant de passer à sa réinterprétation dans la philosophie de Jankélévitch. Cette étude nous permettra de saisir le sens d'*obstacle* de la souffrance.

---

contredisent intrinsèquement, mais qu'il est aussi impossible de penser l'amour sans l'égoïsme comme nous l'avons observé. Le temps rend possible une certaine cohabitation des opposés, une « oscillation » de l'un à l'autre, mais le déchirement tragique est indépassable. Ultimement, le tragique ultime pour Jankélévitch est celui de la mort qui est nécessaire et contradictoire à la vie. Voir TV3, p. 27-37.

## 2.1. La douleur chez Bergson

Dans son livre *Matière et Mémoire*, Bergson propose une étude de la douleur afin d'approfondir ses thèses à propos de la perception et de l'affection. Ce qui l'intéresse alors c'est ce qui distingue une perception, par exemple la pression d'une épingle sur mon bras, d'une affection, l'épingle qui me blesse ? On pourrait soutenir la thèse qu'il y a là une différence de *degrés* ; c'est la pression continue de l'épingle qui, passant un certain cap, meut la perception en affection. En d'autres mots, au degré zéro de l'affection, il n'y aurait pas de douleur, mais seulement la perception d'un corps étranger. Puis, progressivement, alors que la pression s'accroît, la douleur apparaîtrait peu à peu jusqu'à se faire omniprésente. Ce faisant, l'affection se révélerait être une spécialisation de la perception et se résorberait du même coup dans la catégorie, plus vaste, de la perception en général. Jankélévitch comme Bergson se montrent pourtant rétifs à ce type d'interprétations commodes puisqu'elles tendent à réduire les différences qualitatives à des problèmes quantitatifs<sup>70</sup>.

À ce titre, Bergson cherche à voir dans la question de l'affection et de la perception, une distinction de *nature*. Pour élaborer son hypothèse, il renvoie à une brève étude comparative des modalités de gestions des affections chez les vivants. Bergson s'intéresse d'abord à l'amibe et explique que ce dernier, s'il est touché par un corps étranger, se rétracte là où il est touché. Perception et mouvement ne font qu'un.

---

<sup>70</sup> Chez Bergson, cette réserve vient souvent du fait que cette réduction s'opère moyennant une transformation de la nature du problème : on transforme un *problème temporel* en *problème spatial*, on emprunte le lexique et l'approche de celui-ci pour parler de celui-là alors qu'ils sont essentiellement différents. À ce chapitre, les exemples sont nombreux, mais les cas par excellence sont sans doute les paradoxes éléates qui reposent précisément sur cette confusion. Jankélévitch abonde dans le sens de Bergson — il parlera du *dogmatisme moderne* —, mais il revendique une philosophie du temps plus discontinue, exactement comme nous l'expliquions en traitant de l'organe obstacle. Dans tous les cas, il importe de distinguer nettement les *mouvements* qui sont qualitatifs et temporels, des *espaces* qui sont spatiaux et quantitatifs. Cette approche cherche à démonter les illusions dogmatiques qui grèvent la philosophie. L'exemple ci-dessus en est un exemple. Nous reviendrons abondamment sur cette problématique en cours de route. Retenons pour l'heure, que les deux philosophes vont tenter de dissoudre les réductions quantitatives en considérant les objets qualitativement, c'est-à-dire en eux-mêmes plutôt que sur une échelle scalaire. C'est ce que nous verrons déjà ici avec la douleur.

L'amibe, grâce à sa simplicité unicellulaire, profite d'une solidarité complète de son organisme qui fait en sorte qu'il réagit tout d'un bloc aux éléments qui lui sont extérieurs : « Perception et mouvement se confondent ici en une propriété unique qui est la contractilité <sup>71</sup> ». Or, toujours selon Bergson, les choses se compliquent lorsque l'on passe à des organismes plus complexes puisqu'alors les tâches se divisent et les fonctions se différencient ; ce n'est pas tout l'organisme qui réagit d'une pièce. Chez l'homme par exemple, les fibres sensibles sont chargées de transmettre les excitations au cerveau qui les traite et active les éléments moteurs. Il y a donc une séparation entre perception et mouvement ; certaines parties du corps opèrent la perception, d'autres le mouvement. C'est donc une tout autre manière de réagir que celle de l'amibe.

Toutefois, la coupure n'est pas radicale entre la gestion de l'affection de l'amibe et celle de l'homme. On sait en effet que certaines caractéristiques physiologiques peuvent devenir plus ou moins désuètes au fil de l'évolution d'une espèce donnée sans pourtant disparaître totalement. C'est le cas par exemple de ce que l'on appelle les structures vestigiales comme le coccyx, les dents de sagesse, l'appendice, etc. Dans le même sens, Bergson propose la thèse d'une permanence de l'ancienne affectivité (du type de celle de l'amibe) au sein de l'affectivité différenciée et spécialisée des hommes. Cette permanence, Bergson va la nommer la *douleur*<sup>72</sup>.

En effet, bien que l'organisme complexe divise les tâches, il demeure que les éléments individuels qui sont affectés par une douleur donnée et qui doivent transmettre l'excitation sont aussi menacés particulièrement. Il se produit alors une confusion qui fait en sorte que la zone lésée cherche à réagir de manière autonome comme le ferait une amibe. Or, la spécialisation rend cette réaction impossible. Privé de motricité, l'effort est condamné à l'impuissance : *un effort local impuissant*, c'est l'un des traits fondamentaux de la douleur pour le philosophe français<sup>73</sup>. C'est-à-dire

---

<sup>71</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 203 [*Matière et mémoire*, p. 55].

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 204 [*Matière*, p. 56].

<sup>73</sup> *Ibid.*

que l'impuissance à réagir de la zone lésée crée un sentiment pénible : *la douleur*. Qui plus est, cette interprétation met en lumière la disproportion qui existe entre une douleur vive, par exemple un mal de dents, et la menace réelle à l'organisme complet, presque nul dans le cas du mal de dents. Mais c'est que la dent, elle, est compromise totalement. La douleur n'est pas l'expression du danger qui menace le corps en entier, mais bien du danger, beaucoup plus précis, qui occupe une zone locale qui peut être détruite sans que le corps soit véritablement compromis<sup>74</sup>. Cette *disproportion* est un deuxième trait capital de la douleur que reprendra Jankélévitch pour traiter de la souffrance, l'idée par exemple qu'un tout petit souvenir peut animer une grande nostalgie, qu'un geste anodin peut nous envahir de remords, mais ne devançons pas notre propos.

Reste que la distinction « de nature » entre perception et affection demeure peu claire. Pour Bergson, la perception permet de mesurer et d'établir le spectre des actions possibles d'un agent. En ce sens, on pourra parler de la perception comme de la faculté qui « mesure le pouvoir réflecteur du corps<sup>75</sup> ». Cela dit, Bergson insiste pour étudier le corps dans sa situation matérielle. Le corps n'est pas une abstraction, il est exposé à l'action des causes externes qui le compromettent. Il est vulnérable, périssable et limité. Si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps, l'affection quant à elle renvoie au « pouvoir absorbant » qui « lutte, et absorbe quelque chose de cette action<sup>76</sup> ». Sisyphé, par exemple, peut pousser sa pierre, mais cette poussée exige une lutte, un effort, une passivité pénible. Dès lors, on voit la différence qui se

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 205 [*Matière*, p. 57]. On sera peut-être surpris par l'idée de « réflexion » utilisée ici. Bergson l'aborde précédemment dans *Matière et mémoire* : « À mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent distinctement selon la plus ou la moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir son influence éventuelle ; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux* ». *Ibid.*, p. 172 [*Matière*, p. 15-16]. Enfin, sur les images : « *J'appelle matière l'ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée, mon corps* ». *Ibid.*, p. 173 [*Matière*, p. 17].

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 204-205 [*Matière*, p. 57].

dessine : « Il y a donc, il doit y avoir un moment précis où la douleur intervient : c'est lorsque la portion intéressée de l'organisme, au lieu d'accueillir l'excitation la repousse<sup>77</sup> ».

Différence de nature sans doute, mais affection et perception vont aussi de pair : « la nécessité de l'affection découle de l'existence de la perception elle-même<sup>78</sup> ». Lorsque l'agent perçoit les actions *possibles* qu'il peut poser ou inversement les actions *possibles* que l'environnement peut exercer sur lui, il reste limité à une appréhension toute *virtuelle*. Cette appréhension existe moyennant l'existence d'une zone tampon entre l'agent et son action, une zone tampon qui lui permet de penser, d'évaluer, de juger, etc. Plus grande est cette zone, plus vastes sont les possibilités. Mais qu'arrive-t-il lorsque la zone s'amenuise, que les possibilités s'épuisent ? Que se produit-il lorsque la distance s'annule, qu'il n'y a plus d'espace entre l'agent et la perception ? L'action *virtuelle* cède à l'action *réelle*. La perception porte alors non pas seulement sur l'extériorité, mais sur le corps lui-même qui est aux prises avec cette extériorité. Si la perception et l'action possible portent sur les images extérieures, l'affection et l'action réelle quant à elles renvoient à l'agent lui-même, ils s'inscrivent *dans* l'agent. Dès lors, le corps apparaît être « la seule portion de l'étendue qui soit à la fois perçue et sentie<sup>79</sup> ». *Perçue*, c'est-à-dire sujet de la perception et *sentie*, sujet de l'affection.

Jankélévitch résume le propos de Bergson dans *La Mauvaise conscience*, il écrit :

On sait que Bergson l'interprète [la douleur] comme l'effet d'une tendance motrice sur un nerf sensible : la perception réfléchit l'action, mais l'affection

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 204 [*Matière*, p. 56].

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 205 [*Matière*, p. 57].

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 205 [*Matière*, p. 58]. On remarquera l'évidente proximité des thèses de Bergson avec celles de Husserl, bien que de sérieuses réserves doivent être admises. Voir à ce sujet Sébastien Blanc, « *Comme elle-même et en elle-même*, ce n'est pas la même chose, la perception chez Husserl et Bergson », dans : Frédéric Worms éd., *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 305-332.

l'absorbe ; c'est qu'ici, l'excitation se produisant à la surface du corps et non plus à bonne distance, le mouvement se replie pour ainsi dire immédiatement sur la sensation et coïncide avec elle. La marque de la douleur est donc l'impuissance ; acculé à des réactions urgentes, l'organisme ne dispose plus des loisirs de la perception, qui lui permettraient de se représenter les actions virtuelles ou lointaines ; l'action a lieu sur place, au même endroit que la perception, et c'est pourquoi il n'y a pas d'image objective<sup>80</sup>.

En d'autres mots, la douleur survient lorsque la virtualité s'étirole, au moment où l'action s'imprime dans le corps et sur le corps agissant lui-même plutôt que sur le monde qui l'entoure. L'impuissance du corps couplé avec l'urgence d'une réaction caractérisent alors le phénomène de la souffrance.

## 2.2. Une réinterprétation morale

On observera que cette dernière citation ne provient pas du fameux *Henri Bergson* de Jankélévitch, dans lequel il survole les grandes idées de son maître, mais bien de *La mauvaise conscience*, sa thèse de doctorat où il développe ses propres idées philosophiques. Autrement dit, il ne s'agit pas de commenter Bergson, mais de prolonger la pensée de ce dernier pour l'ouvrir à une exégèse morale. C'est ainsi que Jankélévitch tente de reconduire la *forme* de la douleur bergsonienne dans une interprétation de la *douleur morale* (ou de la souffrance) — exactement comme il le fait avec l'organe-obstacle. Avant d'y venir directement, reprenons d'abord une page importante de *Austérité et la vie morale* qui distingue de manière très claire les deux formes de douleur :

Le sage ne convertit pas la douleur en joie, la souffrance en plaisir : le sage supplicié, à la lettre ne sent rien. Pour ce sage [...] il y a bien douleur, mais il n'y a plus souffrance ni chagrin ; la douleur de la chair et des nerfs froissés a cessé d'être dépression de l'âme et désespoir. Le tour de force de la sagesse ne consiste pas à convertir la douleur en plaisir, ce qui serait une super-acrobatie, mais à dissocier l'Éprouver et le Ressentir, ou plus simplement à séparer Sentir et Ressentir : — car éprouver est plutôt le verbe de la douleur, et ressentir, c'est-à-dire souffrir, celui de la souffrance. La douleur ne fait pas mal au sage. La souffrance ayant quitté la douleur, il ne reste plus qu'une douleur indifférente et résiduelle, coquille creuse ou enveloppe sans noyau ; l'algo vidé de l'élément atmosphérique, conditionné, pneumatique que nous appelions désespoir de

---

<sup>80</sup> MC, p. 53.

l'âme, a cessé d'être une sensation « désagréable ». Le sage ne se laisse donc pas envahir ni distraire par la vie pathétique<sup>81</sup>.

En parlant du « sage », Jankélévitch renvoie à la sagesse antique — et au stoïcisme en particulier dans cet exemple. Nous reviendrons un peu plus loin sur la *manière* de gérer la douleur morale du sage, mais remarquons ici la distinction claire que propose Jankélévitch entre la *douleur* et la *souffrance*<sup>82</sup>. La douleur renvoie au corps, à la chair, aux nerfs froissés, à l'affection bergsonienne. Celle-ci se distingue évidemment de la souffrance qui tient quant à elle au *ressentir*, c'est-à-dire aux émotions, aux sentiments, au mal-être psychologique. Lorsque l'on avance que le sage antique ne souffre pas, il ne faut pas comprendre par là qu'il économise la douleur et la souffrance toutes ensemble, mais plus réalistement qu'il éprouve de la douleur, mais ne souffre pas. Comment en effet, pourrait-il ne pas avoir des nerfs qui réagissent à la torture ? Cela dit, si cette douleur n'est pas corsée par le ressentir psychologique, nous dit Jankélévitch, elle apparaît anesthésiée.

Cette distinction reconnue, l'intérêt est d'observer que la douleur morale est tout de même interprétée précisément dans les termes de la douleur physique bergsonienne. Jankélévitch écrit en effet, à la suite du passage cité dans *La Mauvaise conscience*, les lignes suivantes :

La douleur morale, qui est une *réflexion inefficace* de la conscience sur un événement *trop proche de notre vie*, diffère en nature de la conscience efficace : elle en diffère par ce *mur invisible* contre lequel la conscience douloureuse vient buter et qui oblige le travail réflexif à opérer comme une vivisection, sur nos expériences toutes chaudes, et non pas sur des objets véritables. L'âme souffrante a juste ce qu'il faut de conscience pour que son affection lui soit objet, pas assez cependant pour que cette affection ne l'intéresse plus : elle va et vient,

---

<sup>81</sup> AVM, p. 467.

<sup>82</sup> Cette distinction n'est pas reprise telle quelle dans le reste de l'œuvre de Jankélévitch. Notre philosophe apparaît en effet la présupposer partout ailleurs. C'est ainsi que lorsqu'il parle de douleur dans *Le Traité des vertus* ou encore dans *Le Paradoxe de la morale*, il faut considérer qu'il est question de douleur morale, c'est-à-dire de souffrance. On verra pourtant qu'il y a plusieurs types de douleurs morales, mais nous reviendrons sur cette question un peu plus avant. La douleur physique quant à elle n'est pratiquement jamais évoquée sinon de manière explicite et souvent pour reprendre l'analyse bergsonienne.

affolée, entre le « savoir » et le « subir ». De là cette espèce de lucidité cruelle, stérile et monstrueuse qui est propre à la douleur — physique ou morale<sup>83</sup>.

Le passage est extrêmement dense et mérite d'être détaillé en profondeur. D'emblée, Jankélévitch distingue deux formes de conscience. Une conscience « saine », qu'il surnomme une *conscience efficace*, et qui se *reflète* sur le monde et les événements qui l'entourent, sur les « objets véritables » — exactement de la même façon que la *perception* chez Bergson. Cette conscience « diffère en nature » de la *conscience inefficace* — qui est ici le pendant de l'affection. Remarquons ainsi que le problème de la douleur s'est déplacé pour s'installer au sein de la conscience et qu'il révèle du même coup la complexité profonde de cette dernière qui se décline en diverses modalités (*conscience inefficace*, c'est-à-dire la souffrance, et *conscience efficace*).

Mais comment comprendre cette conscience inefficace ? L'affection était décrite comme un mouvement inefficace qui se replie sur lui-même. C'est exactement la même dynamique ici : la conscience bute sur un « mur invisible » qui fait en sorte qu'elle reflue, elle serait incapable de se refléter sur « un événement trop proche de notre vie ». Distinguons comment il faut interpréter ce complexe. Dans *Matière et mémoire*, Bergson introduit son ouvrage en traitant de *l'attention à la vie*. Le philosophe explique en effet que l'attention à la vie est la condition de possibilité de *l'action*<sup>84</sup>. En fait, l'un va avec l'autre et rendent possible la santé psychologique. Si l'agent cesse de porter attention à la vie qui l'entoure, il n'agit plus et c'est à ce moment que la conscience apparaît se compliquer et sombrer dans diverses formes de pathologies<sup>85</sup>. Vie psychologique, action et attention à la vie forment ainsi un

---

<sup>83</sup> MC, p. 53. Nous soulignons.

<sup>84</sup> « L'action, c'est-à-dire la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses, faculté attestée par la conscience, et vers laquelle paraissent converger toutes les puissances du corps organisé ». Cité dans Worms, *op. cit.*, p. 9.

<sup>85</sup> « Il y a donc enfin des tons différents de vie mentale et notre vie psychologique peut se jouer à des hauteurs différentes, tantôt plus près, tantôt plus loin de l'action, selon le degré de notre *attention à la vie*. [...] Ce que l'on tient d'ordinaire pour une plus grande complication de l'état psychologique nous apparaît, de notre point de vue, comme une plus grande dilatation de notre personnalité tout entière qui, normalement resserrée par l'action, s'étend d'autant plus que se desserre davantage l'étau où elle se laisse comprimer et, toujours indivisée, s'étale sur une surface d'autant plus considérable. Ce qu'on tient d'ordinaire pour

triptyque essentiel dans l'anthropologie de l'auteur du *Rire*. Il n'est pas certain que Jankélévitch s'inscrive aussi bien dans cette analyse<sup>86</sup>. Cela dit, il reste un constat que les deux philosophes partagent : la souffrance mure le sujet en lui-même et bloque son attention à la vie<sup>87</sup>. C'est ainsi que cette souffrance, chez Jankélévitch, est très souvent associée à une présence fantomale ou spectrale, à un rapport à la vie décalé et éthéré<sup>88</sup>. Celui qui souffre apparaît absent au monde qui l'entoure, prisonnier en lui-même, étranger au réel et aux autres, comme Zinovy (c'est-à-dire le starets Zosima) dans sa chambre qui est absorbé par sa souffrance<sup>89</sup> ou le capitaine Achab qui existe loin de tous, dans une vie troublée, parallèle et inaccessible<sup>90</sup> : « La douleur ne sert pas à rétablir la continuité du discours, mais plutôt à le rompre. Elle ne ressemble à rien, brise l'élan de la confiance, rompt l'harmonie de soi avec l'univers et la paix de soi avec soi ; incommunicable et décousue, elle retranche le moi de lui-même, elle nous rend taciturnes, farouches et solitaires <sup>91</sup>». Dans tous les cas, il y a cet

---

une perturbation de la vie psychologique elle-même, un désordre intérieur, une maladie de la personnalité, nous apparaît, de notre point de vue, comme un relâchement ou une perversion de la solidarité qui lie cette vie psychologique à son concomitant moteur, une altération ou une diminution de notre attention à la vie extérieure. Bergson, *op. cit.*, p. 166 [Matière, p. 7].

<sup>86</sup> C'est une question complexe qui demanderait une étude conséquente, mais il semble que l'attention à la vie soit chez Bergson la condition de la santé psychologique. Le manque d'attention à la vie serait incidemment la cause de divers troubles. Chez Jankélévitch, la question est plus compliquée puisque l'*attention à la vie* dépend de la vie morale de l'agent. Le point focal de l'analyse se déplace plutôt sur ce problème. Pour le dire en termes plus définis, Bergson apparaît plus proche d'une réflexion phénoménologique là où Jankélévitch est plutôt dans la morale.

<sup>87</sup> Nous reprenons le terme de Bergson bien que Jankélévitch ne semble pas l'utiliser.

<sup>88</sup> Nous soulignerons ce trait dans nos études dans les prochains chapitres.

<sup>89</sup> Nous étudierons cet exemple dans les prochaines pages.

<sup>90</sup> « Bien qu'il [Achab] fut compté au nombre des habitants du monde chrétien, il y demeurait étranger. Il vivait sur la terre comme le dernier grizzli vécut dans le Missouri colonisé. Ce Logan des bois, quand Printemps et Été avaient fui, s'ensevelissait dans le creux d'un arbre et y passait tout l'hiver à se lécher les pattes ; de même, sans son vieil âge morne et livré aux orages, l'âme d'Achab, enfermée dans le fût évidé de son corps, rongeaît maussadement les griffes de sa mélancolie ». Melville, *op. cit.*, p. 309. Et plus loin : « Achab [parlant de lui-même] est seul parmi les millions d'individus qui peuplent la terre, et il n'a nul voisin, ni hommes ni dieux ! J'ai froid... froid... je frissonne ! » *Ibid.*, p. 748.

<sup>91</sup> TV1, p. 170.

« événement trop proche de notre vie<sup>92</sup> » qui empêche et précède l'attention à la vie que décrit Bergson et qui fait en sorte que la conscience parvient mal à renouer avec la conscience efficace. Le sujet *devient étranger à sa vie*, aveugle au monde qui l'entoure<sup>93</sup>. C'est que la souffrance, comme la rage de dents, monopolise toute l'attention et ramène obsessionnellement le sujet à elle : « Parce que, même bénigne, la douleur est le centre perspectif d'un univers complet et l'absolue présence, et parce qu'elle règne sans partage, et parce qu'elle veut pour elle toute la place, la douleur empêche le même sujet d'accaparer et en quelque sorte de cumuler les deux optiques contrastantes du spectateur et de l'acteur<sup>94</sup> ». Autrement dit, elle interdit une conscience efficace spectatrice, puisqu'elle ramène l'agent à lui-même, à sa douleur vive qui le scinde du monde.

Bref, la souffrance crée *un mur* qui bloque la conscience en elle-même, mais Jankélévitch dit bien que la douleur morale est aussi une *réflexion inefficace* de la conscience sur cet événement *trop proche de notre vie*. Ici, l'exemple du remords est sans doute le plus parlant. Comme Lady Macbeth qui tente désespérément d'effacer les taches de sang sur ses mains, l'objet du remords est imperméable à toute action : « Le tsar Boris, hagard, Macbeth aux abois, traqué par les Érinyes de son destin, ils se débattent l'un et l'autre dans la clôture de la chose faite et de l'irréparable. Et d'autre part cet insoluble s'exprime dans le désespoir d'une crise de conscience à laquelle aucun remède ne peut être trouvé<sup>95</sup> ». Autrement dit, la conscience ne peut pas agir sur l'objet du remords, sur ce geste qui a été posé, cet *événement trop proche de notre vie*<sup>96</sup>. Cette impuissance est reconduite, mais d'une autre façon dans la nostalgie. Le nostalgique ne peut pas « refléter » sa conscience sur l'objet de sa nostalgie, ce qui est disparu dans le passé est inatteignable : « C'est exactement ce qui se passe avec le

---

<sup>92</sup> MC, p. 53. L'expression est prise dans un passage (cité précédemment) où Jankélévitch commente Bergson. On se demandera s'il y a là un commentaire voilé à Bergson, quelque chose comme une interprétation de la « vraie vie » avant l'attention à la vie proposée.

<sup>93</sup> MC, p. 136. Citation légèrement modifiée.

<sup>94</sup> TV3, p. 381.

<sup>95</sup> IN, p. 282. Pour Lady Macbeth, voir IN, p. 203.

<sup>96</sup> Nous reviendrons en détail sur ce problème dans les deux prochains chapitres.

temps : nos efforts glissent à la surface du présent sans pouvoir rétrograder, si peu que ce soit, vers le passé, comme ils glissent à la surface de la tentation sans pouvoir la refouler et sans avoir savoir où s'accrocher<sup>97</sup> ». Bref, dans tous les cas de souffrance, la conscience apparaît impuissante à agir sur l'objet de la souffrance, elle est frappée d'inanité<sup>98</sup>.

En fait, les deux mouvements vont de pair, la conscience est impuissante à se refléter sur le monde extérieur *et* impuissante à se refléter sur l'objet de sa souffrance intérieure. La conscience n'a nulle part où s'accrocher, elle est « bloquée<sup>99</sup> » ou plutôt : « L'âme souffrante a juste ce qu'il faut de conscience [efficace] pour que son affection lui soit objet, pas assez cependant pour que cette affection ne l'intéresse plus : elle va et vient, affolé, entre le "savoir" et le "subir" <sup>100</sup> ». La souffrance manifeste ainsi une sorte de « stérilité monstrueuse ». Pourquoi monstrueuse ? Parce que cette stérilité de la conscience se transforme justement en souffrance. Jankélévitch parle alors en terme nietzschéen de « vivisection<sup>101</sup> ». Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche explique en effet que la mauvaise conscience est une sorte de repli de la volonté de puissance contre elle-même qui ravage le sujet de l'intérieur plutôt que de lui permettre de se manifester extérieurement<sup>102</sup>. De la même façon, la conscience qui ne parvient pas à s'extroverser sur des événements ou dans le monde, se replie sur elle-même, c'est-à-dire sur l'agent pour le ronger de l'intérieur : « Il y a dans la douleur une certaine concentration de conscience, une sorte de vaine rumination qui sont étrangères à la joie [...] la douleur se complaît dans les délibérations

---

<sup>97</sup> IN, p. 183.

<sup>98</sup> Pour ce deuxième point, nous avons limité notre exposition à des exemples. Nous présenterons une analyse détaillée dans les chapitres qui suivent.

<sup>99</sup> MC, p. 54.

<sup>100</sup> Comme la douleur bergsonienne qui est perçue et sentie, la souffrance alterne savoir (conscience efficace minimale) et subir (conscience inefficace et souffrance).

<sup>101</sup> L'idée apparaît empruntée à Nietzsche, dans *La généalogie de la morale* où le philosophe allemand parle d'une Gewissens-Vivisektion (vivisection de la conscience) lorsque la conscience retourne sa volonté de puissance contre elle-même. Nietzsche, *op. cit.*, p. 834 [*Généalogie de la morale*, 2, § 24].

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 825 [*Généalogie*, 2, § 16].

interminables<sup>103</sup>». Le coupable étudie et retourne son action, ses motifs, il se torture inlassablement. Du même coup, la souffrance l'absorbe totalement, elle monopolise toute son attention de manière *disproportionnée*. Comment, dans ces conditions, la conscience pourrait effectivement se refléter dans le monde ?

En définitive, chez Jankélévitch, la question de la douleur comme obstacle se résume schématiquement de manière assez claire. D'abord, la douleur fait montre d'une *disproportion*. Même si elle relève d'un événement périphérique et mineur, elle semble réorganiser toute l'attention du sujet moral autour d'elle-même. Cette réorganisation est pourtant pénible. D'abord elle isole du monde extérieur et conditionne un *rapport fantomatique et éthéré* à tout ce qui lui est extérieur. L'attention à la vie de l'agent est déviée, absorbée par la souffrance. Or, cette souffrance, ce nouvel objet obsessionnel de la conscience, ne se laisse pas toucher, il résiste aux réactions du sujet moral. Tous les efforts pour l'atteindre sont *impuissants et stériles*. Dès lors, la conscience n'a nulle part où se refléter, elle est bloquée et circule de manière affolée entre l'extériorité — mais elle est ramenée par la souffrance — et l'intériorité — où elle ne peut rien. La conscience, incapable de s'extroverser sur quoi que ce soit, se replie alors sur elle-même et se déchire vivante, comme la *vivisection* de Nietzsche le suggère. On pourrait ainsi la considérer comme un *rapport destructeur à soi-même*.

Ces idées semblent bien traduites et interprétées par Dostoïevski dans un petit passage clef de *Les Frères Karamazov*, le jour du duel de l'officier Zinovy. Dostoïevski raconte que la veille Zinovy rentre chez lui « monstrueux, fou furieux ». Il s'emporte alors contre son ordonnance, Afanassi, qu'il frappe au visage de toute ses forces à deux reprises avec une « cruauté bestiale » puis va se coucher. Il ne dort que quelques heures et se réveille, quelque chose ne va pas :

---

<sup>103</sup> MC, p. 53. Jankélévitch parle bien de « complaisance », il observe dans la mauvaise conscience et la souffrance morale une certaine forme de délectation morbide, un plaisir de la douleur. *Ibid.*, p. 53-54.

Qu'est-ce que j'ai donc, je me dis, à ressentir dans l'âme quelque chose comme de vil et de honteux ? Est-ce parce que je vais verser le sang ? Non, je me dis, j'ai l'impression que non. [...] Et, brusquement, d'un coup, ça m'est venu, de quoi il s'agissait ; le fait est que, la veille au soir, j'avais frappé Afanassi ! [...] Le crime que c'est ! Comme une aiguille effilée qui me traversait l'âme de part en part. [...] Je me suis caché le visage dans les deux mains, je me suis écroulé sur mon lit et j'ai éclaté en sanglots<sup>104</sup>.

Il note aussi : « Et, croyez-moi, mes aimés, quarante années se sont passées depuis ce jour, et je m'en souviens, aujourd'hui encore, avec *honte et douleur*<sup>105</sup> ». On voit bien dans ce passage, le mouvement que décrit Jankélévitch : Zinovy, le jour de son duel ne parvient pas à dormir. Non qu'il ait peur de la mort ou du danger, mais bien parce que sa conscience le torture. Mais pourquoi s'en faire pour si peu alors qu'il va risquer sa vie ? C'est mal poser la question. La douleur n'est pas commensurable à sa cause, elle prend toute la place, occupe tout l'espace. Impossible pour Zinovy de la nier, il ne peut pas ne pas y penser. La souffrance empêche la conscience de sortir d'elle-même, de se pencher sur autre chose. Murée en elle-même, elle réagit comme le corps confronté à la douleur qui est, selon Bergson, à la fois « perçu et senti », puisque, dans les mots de Jankélévitch encore une fois, la conscience : « va et vient, affolé, entre le "savoir" et le "subir" ». C'est la « lucidité (ordre de la connaissance) cruelle (ordre du subir) et stérile (ordre de l'action qui ne peut rien y faire) » de la souffrance morale.

Nous verrons bientôt quelles souffrances morales se rangent explicitement dans le portrait que nous avons détaillé ici. Ce que nous voulions présenter pour l'instant tient à la nature d'*obstacle* de la souffrance par rapport à la joie. Évidemment, cette démonstration reste incomplète dans la mesure où la joie n'a pas été définie pour les raisons susmentionnées. Pour autant, chacun comprend bien que la souffrance apparaît comme une forme de mal-être qui se manifeste dans un rapport destructeur à soi-même et au monde. Cet état se situe aux antipodes de ce que nous remarquons chez Hannibal, Nietzsche et sous la plume de Jankélévitch. Reste maintenant à comprendre comment cette souffrance peut se muer en organe.

---

<sup>104</sup> Fédor Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, tome 1, Arles, Actes Sud, 2002, p. 535-536.

<sup>105</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

### 3. L'organe I : La possibilité d'une herméneutique morale

Après avoir insisté sur la stérilité de la souffrance, il y a quelque chose d'étonnant à l'idée de la voir comme un organe de la joie. En fait, il y a une question d'optique qui permet, moyennant un recadrage, de soutenir les deux positions apparemment contradictoires. La souffrance, en elle-même, analytiquement, est stérile. C'est d'ailleurs ce qui motivera toute une tradition philosophique à tenter de la neutraliser en poursuivant l'idéal de l'ataraxie<sup>106</sup>. Cela dit, Jankélévitch tente de voir dans quel horizon plus large il est possible de l'interpréter. Comme la douleur trouve sa signification plus générale dans l'organisme et son évolution, la souffrance morale doit être replacée dans une *totalité* qui lui donne son sens véritable.

#### 3.1. La souffrance comme crise et comme chance

Dans son *Henri Bergson*, Jankélévitch s'intéresse de près à ce principe bergsonien selon lequel, l'esprit est une *totalité*. L'idée se décline très bien à l'aide d'une image. Considérons en effet qu'il est possible de démonter une machine pour mieux en observer les parties constitutives de manière individuelle. Ces parties apparaissent interchangeables et indifférentes à la structure générale ; ce filtre à essence peut très bien être retiré de cette voiture pour être placé sur celle-là. Il en va tout autrement des « totalités spirituelles » comme l'homme en ceci que les « pièces » comme les souvenirs, les désirs, les rêves, l'histoire forment un tout holistique et vivant qui mélange toutes les « pièces » pour former une *totalité*<sup>107</sup>. Un souvenir n'existe pas de manière isolée, il est compénétré par toutes les composantes de la vie spirituelle, une émotion s'inscrit dans une histoire, un contexte, un caractère, etc. Dans la philosophie jankélévitchienne, la souffrance morale n'échappe pas à cette logique. Pour la comprendre effectivement, il faut d'abord la replacer dans un ensemble plus large qui permet de véritablement en saisir le sens et la signification profonde. Dès lors, Jankélévitch propose, en empruntant le lexique dostoïevskien, que : « La philosophie n'est plus, comme chez Platon, un panorama synoptique sur le macrocosme, mais elle

---

<sup>106</sup> Voir par exemple, AVM, p. 468-469.

<sup>107</sup> HB, p. 8-13.

est plutôt une creusée souterraine et un approfondissement intense des réalités particulières<sup>108</sup> ». C'est-à-dire que la philosophie ne permet pas une vue d'ensemble du réel compris comme un tout que l'on peut observer, ce qui serait le « panorama synoptique sur le macrocosme », mais plutôt un approfondissement des réalités qui se révèlent fuyantes, difficiles à saisir et riches de significations puisqu'elles s'inscrivent justement dans des totalités spirituelles<sup>109</sup>. Ainsi, la souffrance n'est pas une simple « pièce » ou un morceau du « panorama synoptique » dont on peut faire l'économie ou que l'on peut étudier isolément, mais plutôt une partie infiniment signifiante qui révèle quelque chose du tout qu'est l'homme et le monde dans lequel il vit. C'est sans doute l'une des raisons qui expliquent la méthode d'analyse de Jankélévitch qui mélange esthétique, morale, métaphysique, anthropologie, etc. Les problèmes philosophiques sérieux impliquent une largesse de vue pour être saisis.

Évidemment, toute la difficulté de cette démarche tient dans la juste interprétation de cette totalité et, en amont, à la possibilité même de cette interprétation. Ici, la souffrance apparaît comme un *outil herméneutique* de premier ordre. En effet, n'est-ce pas que la douleur physique, suite à une longue randonnée à pied, permet de prendre conscience de manière aiguë de muscles et de tendons insoupçonnés ? De la même manière, n'importe quel dérèglement du cœur, du foie ou des poumons casse le cela-va-de-soi de la santé pour découvrir une partie du corps jamais considérée précédemment<sup>110</sup>. Et encore, d'un autre point de vue, se brûler la main ou se geler les pieds sont des expériences qui permettent de situer l'homme dans le monde. La douleur, dans bien des cas, permet de briser une certaine perspective « autiste », c'est-à-dire fermée sur soi, pour « réaliser » une partie de la totalité dans laquelle le sujet s'inscrit : « "Réaliser", c'est prendre subitement au sérieux quelque chose dont nous ne mesurons pas exactement l'importance, et qui glissait sur nous sans retenir l'attention<sup>111</sup> ». Dans *La Mauvaise conscience* et dans *Le*

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>109</sup> À ce sujet, voir Lisciani-Petrini, *op. cit.*, p. 22.

<sup>110</sup> MC, p. 54.

<sup>111</sup> *Ibid.* Pour la perspective « autiste », TV1, p. 174.

*Traité des vertus* Jankélévitch associe ainsi la souffrance à une *sanction*, c'est-à-dire une forme de mise en rapport avec le monde. En l'occurrence, en parlant de *souffrance morale*, ce qui est sous-entendu c'est la possibilité de réaliser les dimensions morales ontologiques de la vie humaine<sup>112</sup> : « La sanction désigne au sens propre ce qui "consacre" ou "sanctifie" une loi ; la consécration de la loi, en l'espèce, c'est l'état affectif par lequel elle se rend sensible au sujet <sup>113</sup> ». Cette forme de sanction opère de manière tout à fait différente des sanctions civiles en ceci justement que la sanction opère *dans* le sujet moral : « Nous voilà littéralement en première ligne et aux avant-postes [...] c'est-à-dire personnellement engagé par la vérité effective et incontestable de notre souffrance <sup>114</sup> ». La souffrance-sanction invite ainsi à une forme de sérieux « Notre existence à tout moment va de soi, à tout moment est ce qu'elle est, ni grotesque ni tragique, et son évidence tautologique est en quelque sorte la base fondamentale de la durée : sur cette continuité devenue soudain problématique, la prise-au-sérieux, comme un brusque scrupule fait saillie<sup>115</sup> ».

On voit ainsi se détacher tout l'intérêt de considérer la souffrance morale puisqu'il y a là la possibilité de découvrir des dimensions de la totalité qui ne sont pas matérielles et qui conséquemment passent inaperçues. Les analyses de Jankélévitch portent en effet sur les souffrances qui ne s'expliquent pas empiriquement ou à tout le moins qui ne réduisent pas à ces explications. Dans le cas du prisonnier ou du supplicié que nous mentionnons précédemment, il est aisé de reconnaître la source de la souffrance. Mais qu'en est-il de la nostalgie ? Comment comprendre ce Normand que décrit Jankélévitch qui, en voyage en Italie sous le soleil, est nostalgique de ses champs de salades et de son temps pluvieux<sup>116</sup> ? Jankélévitch considère même la possibilité d'une nostalgie du ghetto de Vienne pour un survivant juif<sup>117</sup>. Qu'en est-il

---

<sup>112</sup> Chez Jankélévitch, la morale prend effectivement des dimensions ontologiques, elle n'est pas réductible empiriquement. Nous explorerons cette idée importante dans notre dernier chapitre.

<sup>113</sup> MC, p. 74.

<sup>114</sup> TV1, p. 174.

<sup>115</sup> AES, p. 964.

<sup>116</sup> IN, p. 354.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 354-355.

encore du remords tel que le manifeste par exemple le starets Zosima dans *Les Frères Karamazov* qui ne parvient pas à dormir la veille d'un duel à mort puisqu'il a giflé son intendant ? Comment cette gifle toute bête peut-elle occuper son esprit tout entier plutôt que son duel ? Comment est-il possible de s'ennuyer alors même que tous nos désirs sont comblés ? Pourquoi la nostalgie est-elle un trouble ? Et qu'est-ce qu'elle trouble ? Pourquoi est-elle souffrante ?

Dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch explique que la souffrance morale — ici l'ennui — renverse les axiomes de la pathologie académique puisqu'elle ne se *situe* nulle part :

Ainsi le paradoxe d'un mal qui n'est nulle part — ubiqué et nusquam — et qui, un peu comme la psyché de Plotin, habite la vie tout entière, ce paradoxe n'a plus rien de choquant : l'ennui met en défaut les très vénérables axiomes de la pathologie académique ; il y a des maladies de toute l'âme, il y a des maladies sans lésion de la substance nerveuse, et il y a même des malades sans maladie. Telle est cette anomalie normale, cette douleur atmosphérique, en suspension dans les humeurs et dans la vie, qui est le mal de s'ennuyer<sup>118</sup>.

Pourtant, même si ce mal n'est pas localisable, il demeure bien présent, immédiat et douloureux, il *existe*. Bien plus, c'est précisément ce type de souffrance qui appelle une interprétation philosophique de l'homme comme totalité et qui manifeste une dimension morale intrinsèque à l'existence. Comme les maladies qui ont successivement mis à l'épreuve les schèmes d'interprétations de l'homme pour les affiner, la souffrance spirituelle problématise la vie humaine. La souffrance est ainsi une forme de *crise*. Mais cette crise est aussi bien une *chance* puisqu'elle ouvre la possibilité de mieux comprendre l'existence, elle permet de révéler des dimensions qui ne sont pas immédiatement apparentes. C'est ainsi que la maladie révèle à Pascal l'état lamentable de sa vie morale et de son âme « toute malade et couverte d'ulcères<sup>119</sup> » tout comme Ivan Ilitch, alité et durement atteint par la maladie, considère pour la première fois le sens de sa vie : « Et si vraiment ma vie, ma vie

---

<sup>118</sup> AES, p. 926.

<sup>119</sup> Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 609.

consciente ne fut pas ce qu'elle aurait dû être ?” Il lui vint à l'esprit que ce qu'il considérait jusqu'ici comme une impossibilité absolue, c'est-à-dire qu'il eût vécu autrement qu'il aurait dû le faire — pouvait être la vérité<sup>120</sup>». La souffrance rend visible l'invisible<sup>121</sup>. Foucault rappelle quant à lui que cette manière de comprendre la souffrance s'inscrit largement dans la perspective thérapeutique ancienne, il écrit en effet dans *L'Histoire de la sexualité* : « L'instauration de ce rapport à soi comme malade est d'autant plus nécessaire que les maladies de l'âme — à la différence de celles du corps — ne s'annoncent pas par des souffrances qu'on perçoit; non seulement elles peuvent rester longtemps insensibles, mais elles aveuglent ceux qu'elles atteignent<sup>122</sup>». La souffrance fait saillie et donne une prise herméneutique concrète à la philosophie. Les travaux de Jankélévitch sur la nostalgie, le remords et l'ennui se révèlent être autant de tentatives de cerner les dimensions invisibles, mais bien réelles, de la vie humaine.

### **3.2. Souffrances morales et maladies de l'âme**

Allons un peu plus loin, il tombe sous le sens que cette association de la souffrance à la totalité révèle déjà une certaine fertilité pour comprendre celle-ci et éclairer la seconde. En effet, si le parallèle est juste entre douleur physique et souffrance morale, remarquons que la douleur permet certes de prendre conscience de l'organisme, mais dans une *certaine disposition*. La douleur cardiaque révèle le cœur, mais le cœur *malade*. Chez Jankélévitch, il y a un souci sans cesse reconduit d'éviter la réflexion éthérée sur l'être pour la placer *in media res*, dans des conditions particulières. La souffrance morale dit la totalité, mais la totalité dans une disposition altérée. C'est ainsi que les travaux de Jankélévitch s'inscrivent systématiquement dans un lexique médical : pathologies, maladies, cure, santé, intoxication, médicaments, etc. Déjà dans *La Mauvaise conscience* il écrit :

---

<sup>120</sup> Tolstoï, *op. cit.*, p. 1044.

<sup>121</sup> Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Plon, Paris, 1940, p. 111-112.

<sup>122</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome III : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 80.

Le remords met directement en cause la personne, qui est la source jaillissante de toutes les actions, la forme de tous ces contenus ; ou plutôt le remords s'intéresse à une certaine action, en tant que cette action sert à me définir, exprime une *perversion générale du moi* [...] S'il ne s'agissait que du *Faire*, le repentir suffirait assurément à me *guérir* : mais il s'agit d'une *maladie* autrement grave : c'est mon *Esse* qui ne vaut rien ; la faute que j'ai commise fera éternellement partie de ma constitution intelligible, et les bonnes actions qui lui font suite ne l'« expient » en aucune manière : ces bonnes actions sont un *remède* de mauvais aloi et recèlent le *poison* de la complaisance<sup>123</sup>.

Le lexique médical est clairement à l'œuvre ici ainsi que la référence à la « totalité spirituelle » sous la forme, ici, de l'*Esse*, de l'être. Exactement comme chez Proust où les souvenirs, les passions, les désirs et les rêves se compénètrent, il est impossible de désengager la souffrance de la totalité dans laquelle elle s'inscrit. Or, ce qui frappe en particulier ici, c'est l'idée que la souffrance révèle une « perversion générale du moi ». En d'autres mots, pour reprendre l'exemple de Zinovy, la souffrance qui l'habite n'est pas liée seulement aux coups qu'il a donnés à son valet, c'est lui-même, en entier qui est remis en question : « En quoi est-ce que je mérite tellement qu'un autre homme, exactement pareil à moi, l'image et la ressemblance de Dieu, me serve ? Cette question, pour la première fois de ma vie, elle s'est comme enfoncée dans mon esprit. [...] En vérité, chacun est coupable de tout devant tous, mais les gens, seulement, ne le savent pas<sup>124</sup> ». La souffrance qui frappe Zinovy après avoir battu son ordonnance bouleverse sa vie en entier. Il demande pardon à Afanassi et à son duelliste qu'il avait offensé, il quitte l'armée et se fait moine pour rédimier sa vie. On voit bien qu'un décalage s'opère. La souffrance ne révèle pas la totalité dans sa neutralité, mais *une certaine coloration de la totalité*, que l'on pourrait tout aussi bien nommer « maladie de l'âme ».

Les formes de souffrance que nous avons identifiées — le remords, l'ennui et la nostalgie — peuvent être considérées comme autant de « maladies de l'âme<sup>125</sup> ».

---

<sup>123</sup> MC, p. 126. Citation légèrement modifiée. Nous soulignons les termes médicaux. Faire et Esse étaient déjà soulignés.

<sup>124</sup> Dostoïevski, *op. cit.*, p. 536-537.

<sup>125</sup> Le resserrement de notre étude autour des maladies de l'âme laisse de côté un autre type de souffrances morales : celui de la lutte à l'égoïsme. Jankélévitch considère en effet que

Or, en tant que maladies, ce qui nous intéresse c'est beaucoup plus ce qu'elles révèlent de la totalité dans la mesure où elles apparaissent indiquer ses manquements, ses erreurs et ses insuffisances. C'est dans cette perspective que l'on peut les considérer comme des souffrances *morales* puisqu'elles renvoient systématiquement à une manière d'être au monde, elles s'attachent au moi comme agent, comme individu. Qui plus est, à chaque mal son étiologie, le remords révèle autre chose que l'ennui. Ce dernier confine moins à des mauvaises actions qu'à un rapport au monde et au temps... lesquels demeurent pourtant étroitement liés à un rapport *moral* au temps et au monde. C'est-à-dire moins un rapport de fait, qu'un rapport qui dépend du sujet : « Arlequin ayant consulté pour sa mélancolie, le médecin le renvoie chez Arlequin, voulant dire par là que le remède n'est pas dans une médication extérieure, mais dans une suggestion de santé intérieure à la maladie elle-même<sup>126</sup> ». Dans l'œuvre de Jankélévitch, répétons-le de nouveau, cette question est aussi

---

l'exercice de la vertu implique une lutte contre la nature égoïste que chacun porte en lui. Cette lutte, via justement la pratique des vertus, est souffrante puisqu'elle implique de contrecarrer les élans égoïstes naturels à chacun. Or, ce combat amène une transformation du sujet moral qui lui donne accès à une surnature : l'amour. Jankélévitch reprend ce faisant le schéma antique d'une nature qui est combattue par la vertu (contre nature) afin de tendre vers une surnature (pour une étude de ce schéma et ses origines aristotéliennes, on pourra consulter Alasdair MacIntyre, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 52-53, ainsi que l'entièreté du chapitre 12). Cette forme de souffrance morale est travaillée de manière continue dans l'œuvre de notre philosophe en particulier dans *Le Traité des vertus* et *L'Austérité et la vie morale*. De manière schématique on pourrait tout à fait proposer que la lutte contre l'égoïsme et les maladies de l'âme sont des *espèces* distinctes du *genre* général de la souffrance morale. Elles ont donc une parenté forte (particulièrement marquée dans le cas du remords) qui nous autorise à reprendre certaines analyses de celle-ci pour traiter celle-là. D'ailleurs, Jankélévitch le fait lui-même, par exemple lorsqu'il est question des *sanctions* que nous explorions plus tôt : il les associe tantôt au remords, tantôt à la lutte à l'égoïsme. Ces sanctions sont aussi associées aux sanctions affectives en général, dans lesquels on peut très bien ranger l'ennui et la nostalgie (MC, p. 128). Enfin, si les deux types de souffrances se ressemblent, elles se distinguent aussi. C'est ainsi qu'on observera dans notre mémoire de maîtrise *La grâce dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, une analyse de la souffrance de la lutte à l'égoïsme qui compose avec une pratique des vertus là où notre thèse propose plutôt une herméneutique des maladies de l'âme (qui se révèlent bien plus ambiguës que la souffrance de la lutte à l'égoïsme) qui s'allie avec une thérapeutique morale que nous détaillerons à la fin de ce chapitre.

<sup>126</sup> AES, p. 928. Aussi, le beau passage de Melville : « Car c'est la conscience qui est blessée, et de cette plaie rien ne saurait étancher le sang ». Melville, *op. cit.*, p. 192.

fondamentale qu'omniprésente. Il s'agit toujours de réfléchir à la question *comment vivre ?*

Incidentement, l'angle d'approche de notre philosophe se précise. La souffrance est intéressante dans la perspective de ce qu'elle révèle *moralement*. À ce titre, la souffrance doit être considérée comme un *symptôme* d'une vie morale déficiente. C'est là, la véritable pathologie. L'erreur capitale tient alors à manquer cette filiation et de chercher à comprendre la souffrance en elle-même. C'est la critique première que Jankélévitch dirige contre le stoïcisme. Précédemment, nous citons le passage suivant :

Le sage ne convertit pas la douleur en joie, la souffrance en plaisir : le sage supplicié, à la lettre ne sent rien. Pour ce sage [...] il y a bien douleur, mais il n'y a plus souffrance ni chagrin ; la douleur de la chair et des nerfs froissés a cessé d'être dépression de l'âme et désespoir. Le tour de force de la sagesse ne consiste pas à convertir la douleur en plaisir, ce qui serait une super-acrobatie, mais à dissocier l'Éprouver et le Ressentir, ou plus simplement à séparer Sentir et Ressentir : — car éprouver est plutôt le verbe de la douleur, et ressentir, c'est-à-dire souffrir, celui de la souffrance. La douleur ne fait pas mal au sage. La souffrance ayant quitté la douleur, il ne reste plus qu'une douleur indifférente et résiduelle, coquille creuse ou enveloppe sans noyau ; l'algo vidé de l'élément atmosphérique, conditionné, pneumatique que nous appelions désespoir de l'âme, a cessé d'être une sensation « désagréable ». Le sage ne se laisse donc pas envahir ni distraire par la vie pathétique<sup>127</sup>.

Reprenons brièvement la proposition présentée ici. Jankélévitch explique que, en réponse à la souffrance locale et disproportionnée qu'impose la douleur, le sage stoïque cherche d'abord à embrasser la perspective *hégémonique* de la raison qui infériorise et replace le mal dans une juste mesure. Le sage, bien « haut », en altitude, méprise l'optique passionnée et immédiate du « puceron <sup>128</sup> ». Cette interprétation générale de la douleur fonde un « courage d'endurance » qui force à supporter

---

<sup>127</sup> AVM, p. 467.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 469. On se rappellera par ailleurs les *exercices* de Marc Aurèle qui cherchaient à ramener l'esprit à « s'en tenir à la réalité telle qu'elle est, sans y ajouter de jugements de valeur inspirés par les conventions, les préjugés ou les passions ». Sur l'acte sexuel par exemple : « C'est un frottement de ventre avec éjaculation dans un spasme d'un liquide gluant ». Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, p. 211.

patiemment l'affliction en se gardant de loucher vers toute autre situation préférable. Imaginons par exemple un sage en prison. Il pourrait meurtrir sa conscience en réfléchissant à tout ce dont il est privé : famille, liberté, amis, action, etc. La conscience souffrant au gré de la portée de son imagination, éprouvant tour à tour les divers manques qui la blessent. De la même manière, le sage supplicié peut se souvenir et désirer un passé heureux, remettre en question, saisi de remords, le choix qui l'a mené à la torture. Mais, dès lors que l'on adopte le regard hégémonique, que l'on replace la douleur dans sa juste mesure, on abandonne le pathétisme de ces réflexions. Le sage endure, voilà tout, et sa « conscience meurt de faim<sup>129</sup> ». Il est comme une « coquille creuse », la souffrance n'a nulle part où s'agripper, « il ne reste qu'une douleur indifférente et résiduelle ». Il peut bien avoir mal, il n'en souffre pas et alors la douleur perd de son mordant.

L'exemple du sage supplicié excède le type de souffrance que nous avons tenté de circonscrire, mais ce que nous voulons remarquer c'est surtout une certaine *attitude par rapport à la souffrance* qui se révèle dangereuse pour la vie morale et qui s'appuie sur un horizon herméneutique qui, nous dit Jankélévitch, se méprend sur la totalité<sup>130</sup>. En effet, si le remords, l'ennui ou la nostalgie révèlent une forme de corruption de l'agent moral, tenter d'anesthésier la souffrance est la dernière des erreurs. Il ne s'agit pas de cesser de souffrir puisque la souffrance n'est qu'un indicateur du véritable mal, qui touche cette fois l'être de la personne elle-même. Le sage qui espère guérir sa souffrance escamote le vrai problème comme un médecin qui voudrait guérir une infection en calmant seulement la fièvre qui l'accompagne. On ne vaincra jamais l'ennui en cherchant à se désennuyer... La démarche jankélévitchienne se situe ainsi aux antipodes du stoïcisme puisqu'elle cherche à approfondir la souffrance, à comprendre la douleur, à plonger le doigt dans la plaie.

---

<sup>129</sup> AVM, p. 469.

<sup>130</sup> Nous reviendrons sur le sens profond de la totalité chez Jankélévitch dans notre dernier chapitre en complétant d'ailleurs notre présentation du rapport à la douleur dans le stoïcisme.

Comme le dit Louis Lavelle : « Il faut que [notre esprit] apprenne non pas seulement à la porter [la douleur], mais encore à la pénétrer et à la faire sienne<sup>131</sup> ».

### **3.3. Douleur exotérique, douleur ésotérique**

Jusqu'ici, nous avons montré que la douleur ouvre des possibilités herméneutiques pour mieux comprendre la vie humaine, en particulier dans sa dimension morale. C'est déjà un apport capital, mais tout intellectuel. En fait, Jankélévitch va encore beaucoup plus loin et cherche à montrer qu'en elle-même, la souffrance est peut-être réparatrice. Pour y parvenir, notre philosophe tente de passer d'une interprétation exotérique de la souffrance qui la réduit à « un dérangement, un désordre du corps et de l'âme » à une perspective ésotérique où la souffrance cette fois apparaît comme un *processus régulateur de la vie spirituelle*<sup>132</sup>. L'auteur du *Traité des vertus* emprunte tout un chapitre d'exemples médicaux pour illustrer son propos :

Il en est de la douleur comme de ces défenses physiologiques dont on peut dire, à volonté, suivant le point de vue où l'on se place, qu'elles sont destructives ou protectrices; par exemple tout ce qu'il y a de positif dans certaines inflammations de l'organisme consiste, en réalité, dans un ensemble de défenses contre l'agression microbienne; la phagocytose est, pour ainsi dire, le côté ésotérique de l'infection, le positif du négatif [...] La fièvre, qui vient d'un dérèglement nerveux, n'est-elle pas, d'autre part, une régulation, un effort plus ou moins efficace de l'organisme intoxiqué pour s'adapter à des conditions nouvelles et rétablir, tant bien que mal, son équilibre<sup>133</sup>?

Dans cette vision des choses, la souffrance est réinterprétée non plus comme un obstacle, comme on peut la considérer à première vue, mais plutôt comme la crise épisodique qui travaille à régénérer la totalité dans laquelle elle se place. C'est justement la crise du remords de Zinovy qui lui permet de changer, de se convertir et de changer sa manière d'être. Jankélévitch parlera à plusieurs endroits de la force de la souffrance qui œuvre à transformer le soi. C'est dans cette idée que notre philosophe se rapproche de Pascal en écrivant :

---

<sup>131</sup> Lavelle, *op. cit.*, p. 105. Louis Lavelle est une référence récurrente de Jankélévitch, en particulier à propos de la mauvaise conscience et de la souffrance morale.

<sup>132</sup> MC, p. 146.

<sup>133</sup> *Ibid.*

Si la pensée est incapable de pénétrer l'impensable, mon être, lui, non pas mon intelligence, mais mon être souffrant se laisse ontiquement traverser dans sa chair ; peut-être surprendra-t-il un secret ou je ne sais quel message au cours de cette épreuve douloureuse qui prend possession de son ipséité totale et s'exerce à même l'existence personnelle : la douleur devient alors une transformation, une transfiguration et même une transsubstantiation. C'est pourquoi Pascal fera une prière pour le bon usage des maladies - car le paradoxe est qu'il existe effectivement un art de se servir de la maladie et un bon usage des tourments<sup>134</sup>.

Pascal, dans sa *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, explique que la maladie physique est l'occasion de prendre connaissance de la dégradation de sa vie morale. Il considère qu'elle est une bénédiction envoyée par Dieu qui lui permet de reconnaître ce dont il ne prenait pas conscience auparavant. La maladie est ainsi considérée comme une expérience vécue de sa dégradation spirituelle capable de l'incliner à la « conversion de son cœur<sup>135</sup> ». Comprendons bien qu'il ne s'agit pas d'un processus purement intellectuel, limité à un esprit philosophique — Jankélévitch insiste pour dire que c'est avant tout l'être souffrant qui comprend le message de la souffrance.

En ce sens, *le véritable danger se révèle être de ne plus souffrir*, comme un corps à bout de force qui n'a plus l'énergie de se défendre. La souffrance, comme *symptôme* révèle le mal, mais encore elle révèle aussi une *résistance* contre ce mal. Ainsi, souffrir c'est vouloir guérir :

Ainsi la douleur, quoiqu'elle vienne d'une impuissance, représente encore un succès relatif de la vie ; c'est bon signe de pouvoir souffrir, et il faut avoir confiance dans une âme qui est capable de regret et de honte. La honte lutte contre la faute, comme la fièvre lutte contre l'infection ; mais de même que la fièvre prouve la vitalité d'un organisme qui résiste désespérément au danger de mort, ainsi la honte témoigne de notre pudeur, ou, comme on dit, de notre conscience ; nous ne rougirions pas si nous n'avions mauvaise conscience, mais nous n'aurions pas mauvaise conscience si nous n'avions gardé le sentiment de

---

<sup>134</sup> AVM, p. 471.

<sup>135</sup> Pascal, *Œuvres, op. cit.*, p. 607. Évidemment, pour Pascal, cette conversion n'est possible qu'avec l'aide de la grâce divine.

notre dignité et cette espèce de fierté délicate et secrète qui ennoblit tant de consciences déchues<sup>136</sup>.

Ces lignes apparaissent tout à fait suivre ce que Shakespeare décrit chez Macbeth ; suite au meurtre du roi, sa conscience le torture et le met au supplice. Or, Macbeth ne s'arrête pas au milieu de la « rivière de sang », comme il considère le faire, il persévère malgré les avertissements de sa conscience jusqu'au point où cette dernière apparaît l'abandonner à la fin de la pièce<sup>137</sup>. C'est peut-être à partir de ce moment qu'il est *spirituellement mort*. Remarquons bien que Jankélévitch ne s'inscrit pas dans un quelconque masochisme<sup>138</sup>. L'idée n'est pas qu'il faudrait souffrir, mais plutôt d'observer qu'il faut *pouvoir* souffrir. De la même manière qu'un individu ne cherche pas à avoir de la fièvre, mais c'est une excellente chose de pouvoir avoir de la fièvre. Ainsi, il faut bien reconnaître une certaine négativité à la souffrance puisqu'elle révèle effectivement un déficit de santé morale. Cela dit, en y regardant de plus près, ce déficit montre aussi une vitalité qui signale la force d'une totalité spirituelle qui cherche à se défendre et à se rétablir. Jankélévitch tente ainsi de réintégrer la souffrance dans une anthropologie qui compose avec l'affectivité. Il ne s'agit pas de fuir, d'esquiver ou de faire l'économie de la souffrance, mais bien de vivre avec elle, de l'inclure dans une expérience totale de la vie. En d'autres mots, Jankélévitch ne propose pas une manière de supporter et d'endurer la souffrance, mais plutôt une tentative de l'accepter et de la comprendre. Au sage imperturbable qui consent et endure en silence il oppose le saint qui dit « oui »<sup>139</sup>.

#### **4. L'organe II : La possibilité d'une thérapeutique morale**

Cette dernière section apparaît faire surgir une contradiction importante. D'une part, Jankélévitch conduit un travail philosophique de fond en investiguant les souffrances

---

<sup>136</sup> MC, p. 147.

<sup>137</sup> William Shakespeare, « Macbeth » in *Œuvres complètes, Tragédies II*, Paris, Robert Laffont, 1997, p. 670-671 [III, 4].

<sup>138</sup>Jankélévitch s'oppose radicalement à une vie morale qui s'appuierait sur une austérité destructrice, une sorte de guerre conte soi. Il insiste sur l'importance d'être comme le sage platonicien « ami de soi-même ». AVM, p. 383-384.

<sup>139</sup> TV2, p. 134.

et ce qu'elles révèlent. D'autre part, il insiste pour dire que la souffrance est un phénomène régulateur en lui-même de la vie spirituelle et qu'il œuvre à la transformation de l'agent moral. Ainsi considérée, la souffrance semble être un phénomène indépendant de la philosophie capable d'offrir chez tout un chacun de manière autonome. Si c'est bien le cas, à quoi bon cette herméneutique ? Et encore, pourquoi tous ces patients travaux sur le sujet ? Pour le dire vertement, si la philosophie n'est pas un vain bavardage, quelle est son utilité par rapport à la souffrance ? Pour un philosophe comme Jankélévitch qui s'est autant attaché à la fugacité du temps, à l'inéluctable de la mort et à l'importance conséquente de ne pas perdre son temps, la question apparaît déterminante.

De la même façon qu'il a fallu replacer la souffrance dans la perspective générale de la totalité pour en découvrir la véritable positivité, il importe de comprendre l'horizon de signification de la philosophie jankélévitchienne quant aux maladies de l'âme. Nous soutenons que Jankélévitch poursuit une visée *thérapeutique*, c'est-à-dire que la philosophie est un outil de guérison qui permet de soigner les maux de l'âme et de mieux vivre. Dans cette idée, notre philosophe se place implicitement dans la même lignée que Michel Foucault et Pierre Hadot qui ont tous deux travaillé à révéler cette possibilité de la philosophie, au moins dans sa déclinaison antique<sup>140</sup>. Pierre Hadot, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* décrit très bien la relation évidente qui existait alors entre philosophie et thérapeutique :

---

<sup>140</sup> Notre thèse se rapproche à bien des égards de ce que Michel Foucault décrit dans ses recherches comme « le souci de soi » et ce que Pierre Hadot nomme « la philosophie comme manière de vivre » : toutes deux sont des perspectives thérapeutiques visant à transformer le philosophe. On sait par ailleurs que les deux chercheurs se lisaient et que leurs recherches se chevauchaient. Reste que quelques différents importants divisent radicalement leurs interprétations. Pierre Hadot reproche à Foucault une lecture trop esthétique qui conduit à voir le souci de soi comme une manière de transformer notre vie en œuvre d'art (Hadot, *Exercices spirituels, op. cit.*, p. 308), il parlera même de « nouvelle forme de dandysme, version XXe siècle » (*ibid.*, p. 331). Pour Pierre Hadot, le souci de soi tient moins à l'individu privé et particulier qu'à sa tentative de se transformer (transformation, transfiguration, dépassement de soi, *ibid.*, 308) pour pouvoir atteindre le Bien. Il s'agit d'une tentative de mise en relation avec l'univers et les lois qui le régissent. À ce titre, si Jankélévitch est près de Foucault à bien des endroits, il est évident que sa démarche est bien plus proche de celle d'Hadot. En parlant de thérapeutique morale dans l'œuvre de notre philosophe, il ne s'agit jamais d'une manière

La philosophie apparaît comme une thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère humaine, misère provoquée par les conventions et les contraintes sociales, pour les cyniques, par la recherche des faux plaisirs, pour les épicuriens, par la recherche du plaisir et de l'intérêt égoïste, selon les stoïciens, et par les fausses opinions, selon les sceptiques. Qu'elles revendiquent ou non l'héritage socratique, toutes les philosophies hellénistiques admettent avec Socrate que les hommes sont plongés dans la misère, l'angoisse et le mal, parce qu'ils sont dans l'ignorance : le mal n'est pas dans les choses, mais dans les jugements de valeur que les hommes portent sur les choses. Il s'agit donc de soigner les hommes en changeant leurs jugements de valeur : toutes ces philosophies se veulent thérapeutiques. Mais, pour changer ces jugements de valeur, l'homme doit faire un choix radical : changer toute sa manière de penser et sa manière d'être. Ce choix, c'est la philosophie, c'est grâce à elle qu'il atteindra la paix intérieure, la tranquillité de l'âme<sup>141</sup>.

La thérapeutique apparaît ainsi être une sorte de soin de l'âme philosophique qui passe par une transformation de la manière d'être. C'est grâce à cette transformation que le philosophe peut changer son jugement sur les choses, lequel était responsable de ses soucis et ses angoisses. Or, si Jankélévitch revendique une thérapeutique, il marque à plusieurs endroits ses réserves par rapport aux thérapeutiques antiques qui pêchent, nous dit-il, par excès d'« intellectualisme ». En effet, elles seraient porteuses d'une erreur capitale : l'idée que la raison, en guérissant l'ignorance, peut réformer la vie morale. Pour Jankélévitch, s'appuyer sur la raison c'est se faire une idée trop haute de cette faculté « régionale » de l'esprit et réduire du même coup la complexité humaine ; comprendre ne guérit pas. C'est ce qu'il explique très bien dans *L'Austérité et la vie morale* en prenant l'exemple de l'amour-propre. Il est tout à fait possible de reconnaître la négativité de ce dernier, mais l'éradiquer est une autre affaire :

---

de se découvrir soi-même dans son unicité romantique, mais plutôt d'inscrire chacun dans l'ordre moral du monde via une transformation intérieure. Pour un bref rapprochement avec Foucault, on pourra tout de même consulter Fleury, *loc. cit.*, p. 59.

<sup>141</sup> Hadot, *Philosophie antique, op. cit.*, p. 161-162. Notons par ailleurs que Arnold Davidson, dans un entretien avec Pierre Hadot, rapproche à demi-mot la philosophie de Jankélévitch d'une philosophie qui cherche à modifier la manière de vivre. Voir, Pierre Hadot, *manière de vivre, op. cit.*, p. 187. Enfin, sur les rapports entre philosophie et médecine, on pourra consulter l'éclairant chapitre « Greek Medicine as Paideia » dans Werner Jaeger, *Paideia*, Tome III : *The conflict of cultural ideas in the age of Plato*, New York, Oxford University Press, 1945, p. 3-45. L'ouvrage classique par excellence demeure toutefois André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, Cerf, 1993.

Il est facile de le dénoncer [l'agrément] à la première puissance de la conscience naïvement hédonique. Mais il se reconstitue en prenant d'autres formes, en passant sur un autre plan, en empruntant une existence illégale ou clandestine, comme les sectes interdites qui se reforment dans la clandestinité : l'amour-propre, interdit par la censure officielle et les prédicateurs, devient désir du salut, bon apôtre, petit saint et sainte nitouche, et c'est là qu'il devient le plus difficile de le dépister. L'hypocrisie spirituelle est une vermine dont on se débarrasse d'autant moins qu'elle dispose de tous les exposants de conscience. De là l'insuffisance des thérapeutiques intellectualistes que l'antiquité nous a prodiguées : elles refoulent le mal en latence, mais ne le nihilisent pas ; elles le transforment simplement, comme fait un mauvais remède qui changerait la migraine en colique. L'amour-propre n'est pas supprimé, il a seulement changé de place<sup>142</sup>.

La difficulté que soulève ici Jankélévitch est importante : *comprendre* le mal est une chose, mais savoir le *reconnaître* en soi est un autre défi. La question aiguë du « connais-toi toi-même » est reconduite dans l'anthropologie compliquée de l'« homme déchiré » du christianisme qui peut vouloir plusieurs choses à la fois<sup>143</sup>.

Par ailleurs, Jankélévitch étrille encore une fois « l'intellectualisme grec » dans *La Mauvaise conscience* en critiquant les « consolations conceptualistes ». Il explique en effet que « comprendre que tout le monde meurt » ne réduit en rien la douleur de la perte d'un être aimé :

L'homme désolé est peut-être convaincu, il n'est nullement persuadé et encore moins converti par des abstractions qui suppléent si approximativement à une perte si peu réparable... C'est que la consolation est une persuasion du for intime et non point un assentiment raisonnable. Il s'agit d'essayer vraiment nos

---

<sup>142</sup> AVM, p. 544. On notera par ailleurs que cette difficulté à se connaître et à se comprendre qui limite l'action de la raison se corse de plusieurs autres problèmes. Jankélévitch considère que la raison est *une* faculté (c'était déjà le cas dans le platonisme, nous dit Jankélévitch, mais le projet éducatif grec avait comme idée de rendre l'homme raisonnable de part en part). De plus, il est douteux que l'homme puisse être continuellement rationnel. Sa raison apparaît plutôt se manifester de manière sporadique et ponctuelle. Finalement, ces deux points rendent douteuse la possibilité d'une prise en charge effective et hégémonique du sujet moral. Voir *ibid.*, p. 504. Nous reviendrons sur cette question importante dans notre dernier chapitre.

<sup>143</sup> Jankélévitch soutient que la conscience morale est complexe, elle peut s'« étager » en plusieurs niveaux qui se chevauchent. Il est souvent difficile de faire ce que l'on veut, il est tout aussi dur de bien se comprendre, il arrive aussi de se tromper soi-même, etc. La connaissance est peut-être une force, mais elle doit composer avec d'autres forces et la conscience fait office de champs de bataille.

larmes [...] pour transfigurer effectivement l'affliction, il faut une force qui soit du même ordre que cette affliction, qui soit, comme cette affliction *un événement effectif et une manière d'être de toute la personne*<sup>144</sup>.

Le parallèle avec la souffrance morale et la thérapeutique intellectualiste s'opère de lui-même : si la souffrance morale révèle une *manière d'être morale corrompue*, elle appelle une solution du même acabit : « une maladie morale veut des remèdes moraux <sup>145</sup> ». Notre développement nous inclinait déjà vers cette avenue : identifier les solutions morales que révèlent les souffrances. Incidemment, si une *thérapeutique* est possible, elle doit faire plus que proposer des développements conceptualistes, elle doit rendre possible un changement radical dans la manière d'être du sujet moral. C'est seulement ce changement radical, « avec l'âme tout entière<sup>146</sup> », qui rend possible une véritable guérison des maladies de l'âme. À ce chapitre, il saute aux yeux que Jankélévitch est en fait beaucoup plus proche des thérapeutiques morales antiques qu'il ne le laissait entendre<sup>147</sup>. Hadot ne concluait-il pas en affirmant : « Pour changer ces jugements de valeur, l'homme doit faire un choix radical : changer toute sa manière de penser et sa manière d'être. Ce choix, c'est la philosophie, c'est grâce à elle qu'il atteindra la paix intérieure, la tranquillité de l'âme » ? Dans un commentaire sur l'œuvre de Bergson, Jankélévitch mentionne explicitement cette idée d'une philosophie qui implique une transformation intérieure profonde :

La philosophie de Bergson, c'est quand même une conception de la vie qui exige une réforme intérieure ; une méthode toute nouvelle, telle est l'exigeante intuition philosophique. Elle demande une nouvelle forme de pensée et ne peut être abordée comme les autres. Bergson a toujours dit que la philosophie n'est pas un arrangement de concepts, mais une intuition originelle. C'est la fonction

---

<sup>144</sup> MC, p. 106. Nous soulignons.

<sup>145</sup> PI, p. 685.

<sup>146</sup> Nous reviendrons sur cette idée importante plus avant dans la thèse.

<sup>147</sup> À certains égards, les critiques de Jankélévitch envers la philosophie antique apparaissent injustes. Il importe toutefois de bien que Jankélévitch ne se présente pas comme un *commentateur* ou un spécialiste de philosophie antique (bien que son érudition à ce chapitre soit tout à fait remarquable). Sa posture apparaît plutôt *polémique* et il semble que son objectif soit moins de commenter objectivement que de surligner des traits particuliers. Ces traits particuliers éclairent avant tout son propre projet philosophique et ce qui le distingue de ses prédécesseurs. Ici, il s'agit d'insister sur une interprétation de l'esprit passablement plus complexe que celle des philosophes grecs. Nous reviendrons sur cette question en détail dans le prochain chapitre.

de l'acte philosophique qui est en cause. Dans la mesure où le bergsonisme exige un renouvellement intérieur, c'est une espèce de sagesse, une conception de la vie. L'intuition n'est pas seulement un nouveau mode de connaissance, mais un nouveau mode d'être et d'union essentielle avec les autres êtres. Elle apporte des réponses aux questions posées dans la vie<sup>148</sup>.

Nous estimons, comme Arnold Davidson<sup>149</sup>, qu'il s'agit tout aussi bien d'un commentaire que l'on pourrait faire à propos de la philosophie de Jankélévitch elle-même.

Dans cette dernière section, nous tenterons de montrer que cette transformation de la manière d'être est possible et que c'est le sens véritable de la thérapeutique que l'on peut dégager de l'œuvre de notre philosophe. Nous montrerons en outre comment cette thérapeutique pallie aux défauts de l'« intellectualisme grec » en rendant possible une connaissance de soi qui compose avec les enjeux de *l'homme déchiré*. Finalement, cette démonstration nous permettra de comprendre la contradiction apparente que nous signalions entre l'herméneutique philosophique de la souffrance et l'autonomie supposée de cette dernière. L'ensemble de ce développement nous permettra ultimement de comprendre la relation intime que nous observons entre la souffrance et la joie.<sup>150</sup>

#### **4.1. Herméneutique de soi et courage de la vérité**

Dans *Quelque part dans l'inachevé*, Jankélévitch prend acte d'un problème philosophique de première importance pour nous, il décrit l'irréductible différence qui existe entre l'écriture et ce que l'écriture désigne, entre le signifiant et le signifié : « Tolstoï s'interroge : comment la nocturne de l'écrivain rejoindra-t-il, également la nuit elle-même ? Et il se demande quel rapport peut bien exister entre la splendeur

---

<sup>148</sup> PDP, p. 87.

<sup>149</sup> Arnold I. Davidson, « Introductory Remarks ». *Critical Inquiry*, vol. 22, No. 3, 1996, p. 546.

<sup>150</sup> Ajoutons encore, de manière anecdotique, que le père de Jankélévitch, Samuel Jankélévitch, fameux traducteur de Freud, Schelling, Hegel, Boehme, etc. était aussi médecin. Il apparaît tout à fait plausible que père et fils aient beaucoup partagé d'un point de vue intellectuel. Remarquons déjà qu'une des thèses de doctorat de Jankélévitch portait sur Schelling et que notre auteur cite parfois des ouvrages de médecine. Il y a peut-être un élément biographique qui a favorisé cette perspective thérapeutique.

d'une nuit caucasienne, et les caractères que l'on trace, à l'encre sur une feuille de papier<sup>151</sup> ». Le philosophe, comme le musicien ou le romancier, ne peuvent pas prétendre accéder aux choses mêmes qu'ils décrivent, ils sont contraints de rester en périphérie. L'erreur cardinale serait de l'ignorer et de prétendre ingénument pénétrer au cœur des choses :

L'artiste joue avec l'immédiat comme le papillon avec la flamme. [...] Pour connaître intuitivement la flamme il faudrait non seulement voir danser la petite langue de feu, mais épouser du dedans sa chaleur ; joindre à l'image la sensation existentielle de la brûlure. Le papillon ne peut que s'approcher de la flamme au plus près, frôler sa chaleur brûlante et littéralement jouer avec le feu ; mais si, avide de la connaître encore mieux, il vient impudemment à pénétrer dans la flamme elle-même, que restera-t-il de lui sinon une pincée de cendres<sup>152</sup> ?

L'écriture jankélévitchienne apparaît suivre ce précepte, elle « joue avec le feu » et « s'approche au plus près ». C'est ainsi que le *style* de Jankélévitch est si particulier et relevé par autant de commentateurs<sup>153</sup>. Le philosophe français est rétif aux démonstrations linéaires et structurées qui « font progresser une connaissance pas à pas, comme l'on empile des briques<sup>154</sup> ». On pourra plutôt affirmer que Jankélévitch adopte un style dialectique socratique qui multiplie les détours, les angles d'approche et les regards sur les objets qui l'intéressent. Il s'agit de développer une attention extrême à la complexité du réel, à « laisser affleurer des voix différentes » et « à nous forcer à chercher encore<sup>155</sup> », à ne jamais réduire le monde à des concepts trop limités et figés. On dira incidemment que c'est véritablement une philosophie de *l'inachevé* et du perpétuel questionnement. Or, le dessein profond de cette écriture est précisément de reprendre l'image du papillon, de s'approcher au plus près de la flamme pour que soudainement le lecteur puisse avoir *l'intuition* de la flamme, c'est-

---

<sup>151</sup> Inach, p. 25.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> Par exemple Alexis Philonenko, *Jankélévitch, un système de l'éthique concrète*, Paris, Sandre, 2011, p. 57-67, de Montmollin, *op. cit.*, p. 168-192, Lisciani-Petrini, *op. cit.*, p. 14-20.

<sup>154</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 171.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 171-172.

à-dire pour qu'il saisisse intérieurement, au-delà des mots, ce qu'elle est<sup>156</sup>. Pour la philosophie morale et spirituelle de Jankélévitch, il s'agira de tenter cette intuition à propos de certains « mystères » comme l'amour, la joie, la création, la liberté, etc. C'est ainsi que la philosophie est considérée par notre auteur comme une *introduction* et une *initiation*<sup>157</sup>. Elle permet une sorte de passage, comme l'échelle de Wittgenstein<sup>158</sup>.

Cette écriture est encore marquée et renforcée par un *style ironique*; les développements de Jankélévitch utilisent souvent la ruse et la feinte, comme Socrate, afin de guider le lecteur, à travers diverses interprétations, vers des apories qui forcent à réfléchir plus avant pour déborder lesdites apories<sup>159</sup>. Labyrinthes, méandres, tours et détours, les développements jankélévitchiens tardent à aboutir et apparaissent se perdre dans leurs complexités. Ce souci de la complexité n'est pourtant pas une simple coquetterie, il s'inscrit en continuité avec l'objet d'étude de Jankélévitch. L'univers moral apparaît en effet particulièrement équivoque et dur à saisir tout traversé qu'il est par la tricherie, le mensonge et l'hypocrisie : « *Tout le monde triche* [...] les riches qui veulent avoir l'air pauvre, les faux clochards avec leurs faux haillons, les conformistes qui veulent paraître non conformistes, l'arrière-garde qui se fait passer pour l'avant-garde, les snobs qui se forcent et s'ennuient noblement au concert et qui acclament pourtant la cacologie<sup>160</sup> ». Or, tricherie et ironie entretiennent un rapport étroit, puisque l'ironie reprend les tactiques de la tricherie et du mensonge : elle feint et ruse, elle ne révèle pas son jeu d'emblée. Pourtant, à la différence de celui-ci, l'ironie est un mensonge qui veut être découvert, son *intention* est toute autre. Ainsi, en écrivant de manière ironique, Jankélévitch ne cherche pas à confondre ses lecteurs. Tout à l'inverse, ses œuvres peuvent et doivent être

---

<sup>156</sup> Joëlle Hansel, *Jankélévitch, une philosophie du charme*, Paris, Éditions Manucius, 2012, p. 36-40

<sup>157</sup> PP. p. 250, Inach, p. 117-118. De Montmollin, *op. cit.*, p. 172.

<sup>158</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993, p. 112. Voir aussi Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2010, p. 21.

<sup>159</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 172.

<sup>160</sup> Inach, p. 283-284.

comprises, mais au prix d'un effort de décryptage et Jankélévitch rappelle le bon mot de Pascal : « L'Écriture ne veut pas nous duper [...] elle veut nous éprouver <sup>161</sup> ». À ce titre, on pourra soutenir que la prose jankélévitchienne *entraîne* une manière de considérer le monde et de questionner le réel, elle forme une sorte de célérité capable de comprendre le divers même dans ses déguisements et ses altérations. Il s'agit presque d'un art et le rapprochement entre le pianiste qui déchiffre une partition n'est pas étranger à l'effort du moraliste qui doit comprendre l'univers qui l'entoure. Jankélévitch écrit en effet :

Le déchiffrage n'est pas seulement un art [...] il exige aussi un esprit d'impromptu et d'improvisation, une célérité et une présence d'esprit apparentée à l'occasionalisme de l'improvisation ; il implique la passion de la découverte ; et la familiarité avec des styles musicaux très variés facilite toujours plus l'accès à cet inconnu, à ce monde nouveau dont toute partition nouvelle est pour nous l'espérance<sup>162</sup>.

De la même façon, la philosophie demande un esprit d'aventure qui n'hésite pas à fréquenter plusieurs écoles philosophiques, de diverses époques, à multiplier les angles de vue et à les critiquer les uns les autres pour développer quelque chose comme ce fameux *esprit de finesse* que décrit Pascal et qui apparaît essentiel pour s'y retrouver dans le monde<sup>163</sup>. Il semble que l'exercice de lecture des œuvres compliquées de Jankélévitch peut collaborer à son développement.

Or, cette ironie peut non seulement guider le regard de l'agent moral sur le monde extérieur, mais aussi sur lui-même, entendu qu'il est aussi dupe, trompé et menteur que n'importe qui : « Personne n'est sincère, comme personne n'est pur ; et moi tout le premier, en le disant, je m'attribue une intention sincère que je refuse aux autres ; je joue un rôle, je monte sur une estrade et m'excepte moi-même du misérable

---

<sup>161</sup> P, p. 1124.

<sup>162</sup> Inach., p. 275. Pour une étude sur le rapport en l'ironie et la musique chez Jankélévitch, voir Giuseppina Santucci, « L'art d'effleurer, Éric Satie et les apories en musique » in Enrica Lisciani-Petrini (dir), *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Paris et Milan, Vrin et Mimesis, 2009, p. 297-304.

<sup>163</sup> Jankélévitch suggère même que « l'ironie est l'esprit de finesse ». I, p. 168.

troupeau des hypocrites que vous êtes tous <sup>164</sup>». Nous mentionnons précédemment un passage où Jankélévitch signale les limites de la thérapeutique intellectualiste grecque qui méconnaît la psyché humaine, laquelle apparaît complexe, labyrinthique et insaisissable : *comprendre* les dangers de l'amour-propre n'implique certainement pas la capacité à le *reconnaître* chez soi sous tous ses déguisements. Cela dit, l'idée d'une pratique de l'ironie dans la lecture qui introduit à l'esprit de finesse ouvre la possibilité d'une connaissance de soi qui peut négocier avec cette complexité : « Pour cette éthique de l'infinitésimal [les mouvements de la conscience], Pascal avait inventé l'esprit de finesse, le bien nommé, - car une extrême délicatesse de conscience est seule accordée à l'infiniment petit des mouvements du cœur, comme le microscope est seul à la mesure des microbes<sup>165</sup> ». Peut-être dès lors devrait-on parler moins d'une connaissance de soi que d'une « herméneutique inlassable de soi<sup>166</sup> » à laquelle tous sont conviés pour voir clair en soi, c'est-à-dire à une pratique morale, à un « exercice spirituel » :

Se connaître soi-même impitoyablement, faire la lumière sur soi en reconnaissant le peu que l'on est, assurément c'est connaissance, si l'on veut, mais cette connaissance par elle-même est un acte véritable, et cet acte est de l'ordre de la pratique. La lucidité gnostique est une connaissance qui est un acte, un acte qui est une science cognitive, et pour tout dire cette gnose est une sagesse, si la sagesse est de penser en homme d'action ou d'agir en homme de savoir. Se connaître soi-même est bien une science, mais au sens de la Sophia socratique, — car ce n'est pas de la même science que nous savons les minéraux, les plantes et les astres ! *Mea res agitur* : cette science dont l'objet est le sujet lui-même, cette science circulaire est une science malheureuse, coûteuse, et la douleur qu'elle me coûte est d'un autre ordre que l'effort d'attention requis pour résoudre un problème de mathématique. Il s'agit de ma vanité, de mon intérêt, de mon amour propre, et des sacrifices méritoires qu'il me faudra consentir... il faut avoir le courage de la vérité — car il est dangereux d'être véridique<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> Inach, p. 283.

<sup>165</sup> AVM, p. 541.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 543.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 547. Publié en 1956, il est tout à fait étonnant d'observer la proximité lexicale de *L'Austérité et la vie morale* avec les cours donnés par Foucault à propos du souci de soi qui parlent aussi de « courage de la vérité » et d'« herméneutique de soi ». Il n'y a pas de preuves que les deux auteurs se soient lus et nos recherches n'ont révélé aucune citation croisée de l'un ou de l'autre. Est-il possible que la pratique que Foucault cherche à identifier dans la philosophie antique (un certain souci de soi) soit présente d'emblée dans la philosophie de

Autrement dit, nous voudrions proposer que l'étude de la souffrance dans le travail de notre philosophe porte beaucoup plus loin qu'un simple travail intellectuel. Via le *style ironique*, Jankélévitch propose un *exercice* de lecture qui aiguise le regard et qui rend possible une *pratique* de la compréhension de soi dans ses méandres et c'est peut-être ce que voulait souligner Alain en écrivant que Jankélévitch « a le pouvoir de rendre la conscience transparente à elle-même <sup>168</sup> ». Bref, cette connaissance de soi est la pierre angulaire de la thérapie morale que nous identifions.

#### 4.2. Refuser de céder

C'est seulement à partir de cet ancrage cardinal dans la connaissance de soi qu'il est possible de penser une thérapie morale capable de quoi que ce soit. En effet, si l'herméneutique morale permet de mieux comprendre l'univers moral dans lequel évolue l'agent, il importe qu'il sache reconnaître sa propre situation par rapport à cet univers moral. Reprenons l'exemple de la carte que propose Charles Taylor dans *Les sources du moi*. Taylor explique qu'une carte topographique, comme une connaissance de l'univers moral, permet de s'orienter. La carte identifie les points cardinaux, les sentiers à suivre, les dangers à éviter, exactement comme une herméneutique morale rend plus sensibles les avenues saines et les dangers. Or, une carte de ce type est totalement inutile si le sujet ne sait pas où il se trouve sur ladite carte : « L'orientation comporte deux aspects ; il y a deux façons d'en manquer. Je peux ignorer la topographie qui m'entoure — méconnaître ces lieux importants ou les rapports qu'ils entretiennent entre eux. Une bonne carte peut remédier à cette ignorance. Mais je peux alors m'égarer d'une autre façon si j'ignore où je me situe sur cette carte<sup>169</sup> ». Évidemment, cette *carte* morale est loin d'être une panacée, même si l'on sait s'y retrouver. Cela dit, elle offre une prise minimale puisqu'elle dénoue l'absurdité *prima facie* de la souffrance pour l'intégrer dans un ordre plus grand.

---

Jankélévitch ? Ces rapprochements et les commentaires que Pierre Hadot propose donnent à penser que c'est une possibilité.

<sup>168</sup> Cité dans Françoise Schwab, « Vladimir Jankélévitch à Toulouse. 1940-1945. Une parenthèse inoubliable. La Guerre. » *Cités*, no. 70, 2017, p. 110.

<sup>169</sup> Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003, p. 64. Pour une idée assez proche dans l'œuvre de Jankélévitch, on pourra consulter I, p. 22.

Comme le roseau pensant de Pascal qui prend conscience de l'univers qui le menace n'est pas sauf pour autant, mais au moins il *comprend* sa situation : « La conscience par laquelle nous connaissons notre finitude, même si elle ne nous place pas en fait au-delà de toute limite, est déjà libératrice à sa manière ; et enfin l'être pensant qui pense la mort, même s'il ne devient pas immortel comme par enchantement, transcende idéalement sa mortalité <sup>170</sup>».

Cela dit, la valeur véritable de la carte, dans la philosophie jankélévitchienne, n'est pas statique. Il ne s'agit pas seulement de savoir se retrouver, mais plutôt d'orienter le devenir : « La philosophie n'est là que pour aiguiller l'être qui tend vers plus d'être, pour orienter le sens de sa tension et maintenir la bonne direction, comme un pilote avec sa boussole, son sextant et la carte <sup>171</sup>». Et dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* : « Le "soin" ou souci de l'homme raisonnable est tout entier tourné vers un avenir meilleur, comme la "cure" d'un malade prévoyant est tournée vers la guérison : car le souci inspire aux prudents les conduites de la précaution, et les entreprises de la thérapeutique, et les stratagèmes de la stratégie <sup>172</sup>». Or, cet avenir meilleur implique deux attitudes. D'abord, une attitude critique — éviter les erreurs et les fausses routes — ensuite, comme nous le verrons dans la prochaine section, une attitude positive – quelles routes doit-on emprunter, comment devenir sainement ?

L'attitude critique que nous allons explorer nous permet de considérer une autre question soulevée : le paradoxe de l'autonomie supposée de la souffrance par rapport à l'approche philosophique. Dans quelle mesure en effet, la philosophie est-elle pertinente pour que la souffrance puisse conduire à la guérison ? La réponse la plus évidente et qui doit sauter aux yeux après ce que nous avons étudié est que le *rapport* à la souffrance est une question philosophique en elle-même. Déjà la nature ambivalente de la souffrance, comme organe *et* obstacle, peut nourrir divers rapports qui peuvent à leurs façons saper le travail normal de régulation de la souffrance. Nous

---

<sup>170</sup> PI, p. 685. L'exemple du roseau pensant et utilisé par Jankélévitch dans la même page.

<sup>171</sup> AVM, p. 454. Voir aussi de Montmollin, *op. cit.*, p. 331.

<sup>172</sup> AES, p. 857.

mentionnons précédemment les exemples du sage stoïcien et de Macbeth qui apparaissent, chacun à leur manière, *nier* la souffrance et rejeter sa signification. On reconnaît dans leurs attitudes une manière de repousser la souffrance plutôt que de l'accueillir et l'approfondir comme Zinovy le fait. Louis Lavelle, qui a fortement influencé Jankélévitch dans son travail sur la souffrance, propose d'autres attitudes tout aussi problématiques à ce niveau<sup>173</sup>. Lavelle pense d'abord à l'*abattement*. Il remarque que « chacun porte sa douleur d'une manière qui lui est propre » et il peut arriver que cette douleur soit trop lourde, qu'elle écrase l'agent moral et le réduit à une pure passivité. Trop abattu par la charge, il ne parvient plus à se ressaisir pour prétendre la soulever. Inversement, il y a aussi la *révolte*, c'est-à-dire un mouvement de confrontation de la souffrance qui cherche à la détruire ou à la néantiser. Lavelle est assez subtil ici, il remarque que la souffrance vient *de facto* avec une sorte de résistance : « souffrir, c'est protester contre la souffrance<sup>174</sup> ». En fait, cette révolte devient seulement problématique lorsqu'elle porte trop loin ; révolte contre les causes de la souffrance, révolte contre l'ordre du monde, révolte karamazovienne contre Dieu lui-même, etc. Plutôt que d'approfondir la douleur pour la comprendre, le révolté entre en guerre, il l'utilise pour « la retourner contre la vie » pour « rejeter l'être vers le néant au lieu de promouvoir le néant vers l'être<sup>175</sup> ». Il y a ensuite la *séparation* que nous avons déjà esquissée ; la douleur isole, elle referme l'agent moral sur lui-même dans l'expérience intime de sa souffrance. Comme l'animal blessé qui se cache dans son terrier pour agoniser, la souffrance engage à la séparation des autres, au soliloque morbide qui corse la douleur d'une existence amenuisée et solitaire. Cette dernière attitude confine au dernier rapport problématique, remarqué aussi par Jankélévitch, de la *complaisance*, c'est-à-dire l'attitude du souffrant qui se complaît et se vautre dans son mal-être pour goûter une volupté malsaine<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> L'ouvrage de Lavelle, *Le mal et la souffrance*, présente plusieurs des grands thèmes que nous avons envisagés ici. L'idée cardinale reste la même, c'est-à-dire la recherche d'une positivité dans la souffrance, la tentative de motiver une attitude de l'assomption de celle-ci qui s'appuie sur l'espoir d'une joie renouvelée. Qui plus est, Jankélévitch le cite à quelques reprises.

<sup>174</sup> Lavelle, *op. cit.*, p. 97-98.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>176</sup> Pour l'ensemble des exemples de Lavelle, *Ibid.*, p. 102-104.

À plusieurs endroits dans son œuvre, Jankélévitch parle de *frénésie* comme la tendance d'un mouvement à aller au bout de lui-même<sup>177</sup>. Observons les dangers inhérents aux dernières attitudes dans la perspective ouverte de leurs libres développements. Ici, la souffrance, plutôt que de collaborer à titre d'organe à la joie, excite des manières d'être destructrices et délétères. La négation, l'abattement, la révolte, l'isolement et la complaisance semblent tous pouvoir s'abîmer dans des tendances destructrices : « Privée d'une régulation expresse, la tendance tentée irait jusqu'au bout d'elle-même, jusqu'à la catastrophe finale, sans trouver en soi une raison de s'arrêter plutôt ici que là<sup>178</sup> ». Bref, si la souffrance joue un rôle régulateur, ce rôle est compromis par les « tropes<sup>179</sup> » du sujet moral qui peuvent en détruire les effets positifs. Or, la réflexion philosophique apparaît pouvoir contribuer à cette « régulation expresse » qui reconnaît les rapports dangereux et engage le sujet moral dans une disposition et un rapport sain à la souffrance.

Et encore, en amont de cette tentative de régulation afin d'éviter la « catastrophe », la thérapeutique morale de Jankélévitch peut prévenir ces attitudes délétères si elle sait reconnaître non seulement la souffrance morale, mais ce qui la prépare. Ici, la thérapeutique de Jankélévitch reprend l'idée de la veille inlassable de Pascal :

Maintenant il ne s'agit plus de veille, mais de surveillance. Il ne s'agit plus du bon gardien, conscience vigilante qui ne cède pas à l'inconscience tandis que dure la durée, mais plutôt la sentinelle attentive, qui décèle les alibis, pseudonymes et incognitos de l'égoïsme et qui essaie de lire ces pseudonymies en disant leur vrai nom, par une herméneutique inlassable ; la morale est devenue une interprétation des grimaces et des mensonges<sup>180</sup>.

Cette attitude appelle donc à une véritable rigueur par rapport à soi, à ce « courage de la vérité » que nous mentionnions et qui implique la capacité de refuser de *se tromper*

---

<sup>177</sup> Voir par exemple, TV3, p. 213-235. Nous traiterons en profondeur cette question dans le prochain chapitre.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>179</sup> « Les tropes, c'est-à-dire le tour d'esprit et la tournure de l'âme ! » JNSQI, p. 20.

<sup>180</sup> AVM, p. 543.

soi-même en connaissant les risques impliqués par rapport à la vie morale. Cette capacité de *refuser*, cette guerre à la complaisance et à l'hypocrisie de soi à soi, Jankélévitch la considère comme une véritable « arme spirituelle » :

La thérapeutique de l'ennui emploie les mêmes armes spirituelles que la résistance aux tentations : contre une tentation déjà secrètement admise, aucune volonté ne peut rien ; mais on peut se refuser à l'admettre, et démasquer impitoyablement les complaisances clandestines qui, préparant la défaite, fourniront ensuite à notre abandon mille prétextes justificatifs. C'est en ce sens que la volonté est plus forte que la mort ; mais pour dire *non* d'emblée et prévenir l'envoûtement, il faut le vouloir, et l'on n'apprend pas à vouloir<sup>181</sup>.

Or, comme le signale la citation, toute cette thérapeutique repose en dernière instance sur les épaules du sujet moral qui doit *vouloir* refuser. Ici encore, la philosophie n'est pas une thaumaturgie, elle se limite à une *initiation* à la véritable vie morale, laquelle incombe entièrement à l'agentivité de chacun.

### 4.3. Hygiène de vie

Si la philosophie apparaît pouvoir jouer un rôle critique, ce n'est pas sans rappeler une certaine tendance antique. En effet, Werner Jaeger explique dans *Paideia*, qu'à

---

<sup>181</sup> AES, p. 927-928. Pour la question des tentations, on pourra aussi consulter la magnifique finale du *Traité des vertus* : « Il y avait une fois un diocèse où les villageois étaient obligés de faire taire les grenouilles dans les fossés et les marécages pendant que leur évêque dormait. Et François de Sales, qui raconte cette histoire, ajoute comme à part lui : "Qu'elles crient tant qu'elles voudront ; pourvu que les crapauds ne me mordent point, je ne laisserai pas de dormir pour elles, si j'ai sommeil." Et ailleurs encore : "Ne nous effrayons point de ces fanfares." - À notre tour d'ajouter : qui se lève la nuit pour maudire les grenouilles du diocèse fait le jeu du diable. Le diable peut nous faire peur, s'il ne peut nous faire mal : celui qui a peur fait le jeu du diable ; celui qui se laisse démoraliser *fabrique* le diable, car en définitive il n'y a pas d'autre diable que notre consentement aux diableries. "Latrare potest ; sollicitare potest, mordere omnino non potest, nisi vellentem." Laissons donc les batraciens du diocèse coasser dans leur marécage. N'avoir jamais répondu à une attaque, ni accepté le combat avec son insulteur, avoir toujours opposé à la calomnie un méprisant et insouciant silence, cela représente une force presque surnaturelle ; celui qui n'a jamais cédé à la tentation de la polémique vengeresse et de la lettre facile, refusant ainsi de se mettre au même niveau que ses ennemis, celui-là pourra se dire : je ne suis pas entré dans le jeu des batraciens. Notre tentateur interne est toujours aux aguets, il utilise les moindres brèches ; contre ses machinations [...] endossez l'armure de Dieu. Cette armure, c'est le fort blindage de l'innocence. Bon chevalier de l'innocence ! rendez-vous purs, indifférents et limpides ; faites-vous invulnérables à la mauvaise volonté et à la mauvaise foi. Le diable n'était fort que de notre faiblesse, qu'il soit donc faible de notre force ». TV3, p. 458-459.

l'époque classique les médecins s'intéressaient particulièrement aux sujets *en santé*. La médecine, via l'*hygiène*, était largement considérée comme une manière de prévenir le mal en préservant la santé en constituant une manière d'être saine qui passait par l'alimentation et l'exercice. D'aucuns devaient *apprendre* (educational task) une manière d'être hygiénique propice au meilleur développement de sa santé. C'était particulièrement le cas avec l'exercice et la gymnastique où un corps sain, souple et agile était le fruit d'années d'apprentissage<sup>182</sup>. Ces efforts humains allaient de pair avec une conception dynamique et téléologique de la nature. L'approche hippocratique considérait en effet que la nature orientait le corps vers la santé de lui-même. L'exemple de la fièvre que nous reprenions était déjà évoqué dans le monde grec<sup>183</sup>. Autrement dit, le corps n'était pas réduit à une substance inerte, on lui reconnaissait une dynamique particulière<sup>184</sup>. L'hygiène et la médecine étaient considérées comme des outils humains pour assister cette dynamique naturelle<sup>185</sup>. Il en découle deux observations importantes. D'abord, l'hygiène ne se réduisait pas à une attitude préventive, elle ouvrait à une forme d'éducation à la santé qui passait par un changement dans la manière de vivre. Ensuite, l'importance de la santé comme discipline venait de certaines limites quant aux forces de la nature laissées à elles-mêmes. Le médecin ne se substituait pas à son action, mais il pouvait l'aider : « Hippocratic school also holds that the physician's duty is merely to serve and supplement nature. Thus, in *Visits*, we read: 'the patient's nature is the doctor that cures his illness'<sup>186</sup> ».

La thérapeutique morale de Jankélévitch apparaît s'inscrire elle aussi dans une perspective *hygiénique*. C'est-à-dire que d'abord la « nature morale » montre d'évidentes limites quant à ses forces. Comme nous l'évoquions, la souffrance révèle une tare morale, c'est-à-dire un défaut dans la manière d'être. Ce défaut doit être

---

<sup>182</sup> Jaeger, *op. cit.*, p. 30-31.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

<sup>186</sup> *Ibid.*

compensé par une solution du même acabit, qui implique donc une transformation de cette manière d'être. Or, entre la souffrance et le remède, il y a un pas (pour dire le moins). Évidemment, chaque maladie de l'âme est différente et doit être considérée de manière particulière. Il reste que dans bien des cas le remède moral est tout sauf clair. L'ennui, la nostalgie et le remords se manifestent souvent de manière paradoxale, difficile à comprendre et à interpréter. L'intérêt d'une certaine thérapeutique est alors proche de celle de l'hygiène, c'est-à-dire dans la constitution d'une manière d'être propice à la santé qui répondrait au problème moral déclaré par la maladie : « La thérapeutique ne nous fabrique pas une santé nouvelle, elle permet seulement à la nature de se guérir elle-même en laissant opérer sa vertu médicatrice<sup>187</sup> ». La thérapeutique ne se réduirait donc pas à une activité purement raisonnable inapte à guérir des troubles spirituels, elle permettrait d'*introduire* une transformation efficace en modifiant l'orientation du devenir. En *devenant* différemment, en « guidant la futurition <sup>188</sup>», l'agent moral pourra changer sa manière d'être dans sa *totalité*. L'herméneutique morale que Jankélévitch conduit doit ainsi être interprétée dans l'horizon plus large de cette thérapeutique, sinon elle ne mène à rien. La philosophie ne saurait être réduite au rôle négatif de prévenir les mauvaises attitudes par rapport à la souffrance, elle est appelée à collaborer dynamiquement avec celle-ci. De fait, les deux propositions apparaissent aller de pair et c'est seulement en fonction de la deuxième qu'il est possible de soutenir la première.

De cette façon, la philosophie donne du champ et de la perspective. Contre la souffrance passionnelle qui réorganise l'expérience vécue autour d'elle-même, la conscience philosophique permet de voir les limites de l'impasse et l'horizon qui la dépasse :

De futur en futur, et par-delà les consolations et désolations alternantes, par-delà tout espoir et toute déception, la raison modératrice se donne un temps absolument total, un temps non *décevable* qui, transcendant les unilatéralités

---

<sup>187</sup> PI, p. 659.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 616.

passionnelles, semble coextensif à l'éternité. [...] Ce qui revient à dire : pour un homme sérieux et laborieux, le mot du malheur est toujours l'avant-dernier<sup>189</sup>.

On pourra ainsi considérer que cette hygiène conditionne un *courage d'endurance* différent du stoïcisme, mais qui permet peut-être véritablement de traverser l'épreuve. La condition sera toutefois de savoir surmonter la souffrance en changeant sa manière d'être afin de guérir la corruption qui est mise au jour<sup>190</sup>. Sous cet éclairage, il apparaît évident que la thérapeutique morale opère dans le *devenir*. Il n'y a rien à faire contre le remords d'un geste posé, impossible de réchapper un souvenir que la nostalgie tente de retenir, mais il est possible, dans le futur, de guérir. L'espoir n'existe que dans la perspective ouverte de l'avenir.

#### **4.4. De la souffrance à la joie**

Le point de départ de ce chapitre était de relever et d'étudier la relation de la souffrance à la joie dans l'œuvre de Jankélévitch. Nous avons ainsi observé trois manières de considérer cette relation. D'abord, la souffrance est l'épreuve nécessaire à une interprétation de la joie qui compose avec les difficultés de la vie — ce que nous nommons une perspective *sérieuse* et qui s'oppose aux divers *purismes* qui ne prennent pas en considération les conditions de possibilités de leur philosophie. Deuxièmement, nous remarquons que la pensée de notre auteur emprunte une avenue *apophatique* et qu'il s'agit là d'une sorte de *pudeur* par rapport à certains objets philosophiques. À ce titre, la joie apparaît pouvoir être mieux comprise à travers ce qu'elle n'est pas plutôt qu'au moyen d'un traitement analytique serré. Finalement, nous avons particulièrement insisté sur la notion d'*organe-obstacle* afin de montrer que la souffrance se présente sous un double jour et que l'exercice philosophique rend possible d'utiliser la souffrance comme organe, mais organe de quoi ?

---

<sup>189</sup> AES, p. 974.

<sup>190</sup> Sur la notion d'*effort* qu'implique cette assomption (qui n'est jamais « réglée » comme nous l'avons vu avec l'*organe-obstacle*) voir par exemple AVM, p. 515-516.

D'abord, remarquons que ces trois regards révèlent une unité profonde lorsqu'ils sont considérés comme diverses méditations sur la question épineuse du *comment vivre*<sup>191</sup>? Il semble que la thérapeutique morale soit une partie de la réponse, au moins par rapport au problème de la souffrance. Il importe pourtant de bien remarquer le sens profond de cette démarche : il s'agit d'« élever l'âme », c'est-à-dire de créer une disposition intérieure, une manière de vouloir qui permet d'affronter le problème sérieux de la souffrance. Nous avons observé que Jankélévitch prend à Bergson l'idée de l'organe-obstacle, or dans cette idée la matière joue le rôle d'organe-obstacle à l'*élan vital*. Dans le cadre de la philosophie morale de notre philosophe, l'*élan vital* s'incarne dans le sujet moral et dans sa vitalité : il est cet élan<sup>192</sup>. C'est donc à lui qu'incombe la charge de dépasser l'obstacle, d'appuyer avec suffisamment de vigueur sur sa résistance pour qu'il se meuve en organe. Jankélévitch se sert à cet égard très souvent des images d'*élan* certes, mais aussi de *tremplin*. Si l'*élan* a suffisamment de force, l'obstacle qui travaillait à contresens se transforme en tremplin et plutôt que de lui résister, il collabore à son envol : « Les deux mouvements *quoique* étant de sens contraire, ou plutôt : *justement parce* qu'ils sont de sens contraire ! forment une seule action amphibolique et répondent à la même intention<sup>193</sup> ». Cet envol demeure compromis et limité par la gravité. Chaque envol se solde par un retour sur terre. Sous cet éclairage on comprend assez bien les réserves qu'a l'auteur de *l'Ironie* par rapport au perfectionnisme moral qui promet d'atténuer l'obstacle puisque l'obstacle est consubstantiel à l'envol, « l'*élan* est indissociable de la matière sur où il prend naissance<sup>194</sup> ». L'effet de *relief* est absolument central dans cette expérience morale qui vise moins à l'aplanir progressivement à force d'exercices qu'à développer une sorte d'attitude d'athlète moral, habité par un « supplément de

---

<sup>191</sup> Même l'apophatisme qui apparaît être une démarche abstraite confine à méditer sur la question. En effet, dans *Le Pur et l'impur*, Jankélévitch reconnaît que si une démarche apophatique n'est pas aussi *anagogique* et *ascétique*, elle risque de s'enliser dans des bavardages infinis. Voir « L'impur n'est-il pas légion ? » PI, p. 601-602.

<sup>192</sup> Nous reviendrons dans notre dernier chapitre sur cette question difficile.

<sup>193</sup> PdM, p. 93. Notons que l'idée d'*élan* est une référence aux dialectiques de Platon et de Plotin comme Jankélévitch le souligne à plusieurs reprises.

<sup>194</sup> *Ibid.* Voir aussi, TV1, p. 18. Nous reviendrons sur l'importance d'un certain perfectionnisme moral dans les chapitres 2, 3 et 6.

force<sup>195</sup> », capable de rebondir sur les difficultés. C'est cette *manière* d'affronter les obstacles qui fait foi de tout et que nous croyons déceler autant chez Jankélévitch, Hannibal et Nietzsche<sup>196</sup>.

Ainsi, on observera le double sens circulaire de la souffrance comme organe. La souffrance est d'abord organe herméneutique, c'est sur elle que Jankélévitch prend appui pour comprendre l'univers moral humain, la totalité dans laquelle l'homme se meut. La souffrance permet de *prendre conscience* de la vie humaine. Or, c'est à partir de cette prise de conscience qu'il est possible de proposer une thérapeutique, c'est-à-dire une manière d'exister dans le temps et de devenir qui conditionne une transformation de soi. C'est cette transformation de soi qui crée une manière d'être capable de rebondir sur l'obstacle de la souffrance et de « léviter » comme sur un tremplin, c'est-à-dire de toucher à la joie : « Après la douleur du plaisir, voici la joie qui éclot dans les cendres de la vieille douleur. Certes cette joie n'est pas sérénité, extrême conscience ou contemplation (θεωρία) : cette joie est la joie d'une victoire. L'emballement qui succède à l'enlisement, la lévitation qui surmonte la gravitation <sup>197</sup> ». Sous cet éclairage, la signification de la souffrance dans la philosophie de notre auteur prend toute son importance puisqu'elle est la condition de possibilité de son athlétisme moral et de la dynamique de son existence :

S'il n'y avait pas de lourde pierre [en parlant de l'ego], il n'y aurait pas d'altruisme en général ; s'il n'y avait pas de montagne infranchissable à soulever, il n'y aurait pas de foi ; et s'il n'y avait pas de pesant fardeau qui nous

---

<sup>195</sup> PdIM, p. 93. Sur cette question, voir aussi de Montmollin, *op. cit.*, p. 332-335 ainsi que Daniel Moreau, *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Québec, PUL, 2009, p. 41-43. Dans *Le Pardon*, Jankélévitch considère qu'il y a un côté « d'athlétisme moral » dans la capacité à pardonner. P, p. 1122. Enfin, dans *L'Austérité et la vie morale*, notre philosophe parle d'« athlétisme » qui s'appuie sur un « exercice infini » qui permet de moduler le vouloir. AVM, p. 566-565. Voir aussi TV2.2, p. 331.

<sup>196</sup> Par-là on remarquera aussi que la thérapeutique peut collaborer à la mise en place d'une telle manière d'être certes, mais celle-ci peut tout aussi bien naître d'un cheminement de vie non philosophique. Les âmes généreuses et fortes ne sont pas l'apanage des philosophes.

<sup>197</sup> MC, p. 203.

fait gémir de lassitude et pleurer de découragement, l'amour et l'espérance auraient depuis longtemps déserté les vallées de l'existence terrestre<sup>198</sup>.

En dernière lecture, la souffrance compromet la joie, mais elle la rend possible aussi, c'est l'un de ces fameux « paradoxes de la morale » qu'affectionne Jankélévitch.

Les quatre chapitres qui suivent s'attacheront à approfondir les trois maladies de l'âme que Jankélévitch traite avec plus d'application dans son œuvre. Celles-ci seront traitées en deux blocs comme des cas d'études particuliers. Dans le premier cas, nous nous intéresserons au remords. C'est un problème dense que nous traiterons en deux chapitres distincts. D'abord, un premier chapitre plus anthropologique et ontologique nous permettra de mieux saisir le sens du mal et de la méchanceté chez notre philosophe. Le chapitre suivant, plus psychologique, montrera les conséquences d'une vie mal conduite, c'est-à-dire d'une vie égoïste. Nous serons alors en mesure de saisir le sens du remords chez Jankélévitch. Nous traiterons ensuite de l'ennui, puis de la nostalgie, deux maladies de l'âme qui sont essentiellement temporelles. Ces études nous permettront de détailler cette herméneutique à la base de tout qui rend possibles la thérapeutique et la joie. C'est à cette dernière que nous consacrerons l'ultime chapitre de notre thèse, mais sa présentation aura été préparée en creux via nos analyses du remords, de l'ennui et de la nostalgie. Considérons en effet que si la souffrance marque une forme de *maladie de l'âme*, la joie n'est rien d'autre que la *grande santé* de cette âme.

---

<sup>198</sup> PdlM, p. 97.

## Chapitre II : L'arène de la vie morale (le remords I)

L'œuvre de Jankélévitch est traversée de part en part par une interrogation soutenue à propos du mal. Il y a sans doute plusieurs raisons qui motivent cet intérêt, au premier chef desquelles il y a l'expérience de la guerre et de la Résistance qui ont profondément marqué la pensée de notre philosophe. D'ailleurs, pendant la Deuxième Guerre mondiale, Jankélévitch parvient à publier, avec l'aide d'anciens étudiants, un livre sur le mensonge, un de ses thèmes de prédilection<sup>199</sup>. Puis, en 1947, il publie un essai dédié uniquement à la question du mal et qui porte l'essentiel des réflexions qu'il développera par la suite<sup>200</sup>. Pourtant, les prodromes de sa pensée sur le mal existaient déjà dans ses œuvres d'avant la guerre comme *L'Alternative*, *La Mauvaise conscience*, mais surtout *Le Traité des vertus*, publié après la guerre, mais débuté dès les années 30<sup>201</sup>. Il ne faudrait incidemment pas réduire la démarche philosophique de Jankélévitch à ses éléments biographiques, bien que ceux-ci jouent un rôle certain.

Au cœur du problème du mal jankélévitchien, c'est la question du *remords* qui aiguille notre questionnement. Que signifie-t-il ? Que révèle-t-il ? Qu'est-ce qu'il montre de la vie humaine ? Comme nous l'avons vu au dernier chapitre, cette sorte d'interrogation porte loin, elle implique un approfondissement anthropologique. Or, l'anthropologie du mal de Jankélévitch est une question complexe qui mérite d'être étudiée en longueur et c'est la raison pour laquelle nous l'aborderons en deux chapitres. Ce premier chapitre cherchera à mettre la table, c'est-à-dire qu'il montrera comment se pose la question du mal dans la morale de Jankélévitch de manière générale. Dans un deuxième temps, nous prolongerons cette réflexion en étudiant les conséquences d'une vie morale qui abonderait dans le sens du mal. C'est ce qui nous permettra de comprendre la signification du remords qui est justement la *maladie de l'âme* qui se manifeste alors.

---

<sup>199</sup> Vladimir Jankélévitch, *Du Mensonge*, Paris, Confluences, 1945. Pour le contexte de rédaction, voir aussi VTL, p. 268.

<sup>200</sup> Vladimir Jankélévitch, *Le Mal, Cahiers du Collège philosophique*, Paris, Arthaud, 1947.

<sup>201</sup> VTL, p. 289.

Pour ce qui en est de la présentation générale, nous monterons que chez Jankélévitch, le mal articule deux modalités distinctes. Il y a d'une part *le mal d'absurde*, qui dépasse et prédétermine tout un chacun. Il y a ensuite un mal qui incombe et dépend intrinsèquement de la volonté humaine, *le mal de scandale*. Par exemple, c'est bien Œdipe qui décide de tuer son père et de marier sa mère (mal de scandale), mais son ignorance et son aveuglement ainsi que les prophéties divines inéluctables qui le condamnent dépassent l'orbite limitée de sa volonté (mal d'absurde). Cela dit, de manière apparemment paradoxale, Jankélévitch considère que le mal de scandale est inévitable, tous sont appelés à le commettre. C'est ici que tout se joue puisqu'alors on pourrait être tenté de considérer que le mal de scandale se range en fait dans le mal d'absurde. C'est *ce problème* épineux que nous chercherons à détailler en montrant d'abord l'étroite proximité qui lie le mal d'absurde et le mal de scandale — Jankélévitch parlera d'une filiation de l'un à l'autre. Cela dit, même si le mal de scandale est inévitable en droit, il peut être limité dans les faits. C'est dans la *liberté* de résister que se trouve cette possibilité et c'est celle-ci qui consacre la morale — et ses limites. La chose apparaîtra sans doute plus clairement dès lors que l'on considérera que pour Jankélévitch le mal d'initiative humaine est toujours à base d'égoïsme. Or, comme nous le verrons, l'égoïsme est consubstantiel à l'existence. Cela dit, la fatalité n'est pas complète entendu que *l'importance* de l'égoïsme dans la vie de chacun est toute relative. C'est là tout l'enjeu de la liberté morale, c'est-à-dire de minimiser au maximum cette part d'égoïsme. Notre objectif sera donc d'identifier les deux modalités du mal et leurs liens, puis de délimiter l'arène de lutte qui sanctionne la liberté et la vie morale.

Notre démonstration se divisera en quatre parties. D'abord, nous commencerons ce chapitre en situant la position de Jankélévitch par rapport au mal. C'est-à-dire que nous identifierons les penseurs à la suite desquels Jankélévitch présente sa philosophie. Nous étudierons ensuite sa propre « mécanique du mal » en abordant d'abord le mal d'absurde, puis nous nous intéresserons à sa filiation dans le mal de scandale. Dans un dernier temps, nous conclurons en approfondissant l'enjeu de la liberté.

## 1. Horizon de la question du mal : une position socratique

La complexité de la question du mal appelle une réponse à sa mesure. C'est dans cette idée que Jankélévitch annonce sa volonté de se placer à la suite du Socrate du *Banquet*<sup>202</sup>. En effet, dans *Le Banquet*, plusieurs amis et convives se rassemblent autour d'un repas. Le défi est alors lancé que chacun fasse un discours sur l'amour. Cinq personnages se prêtent au jeu avant que Socrate propose son discours qui apparaît coiffer tous les autres. Jankélévitch remarque pourtant qu'il ne faut pas en conclure que Socrate, avec le mot de la fin, disqualifie tous les convives, mais plutôt qu'il les complète. Ainsi Agathon et Phèdre n'ont pas tort à proprement parler, mais leurs discours, pris isolément, sont insuffisants à rendre compte du phénomène auquel ils s'intéressent<sup>203</sup> : « En sorte que le rôle de Diotime<sup>204</sup>, qui incarne l'amour philosophique, n'est pas d'ajouter une vérité que Phèdre, Pausanias, ou Agathon auraient omise, mais plutôt de recueillir les cinq vérités relatives pour composer avec elles la vérité totale <sup>205</sup>». Pour en revenir au mal, Jankélévitch, comme Socrate dans *Le Banquet*, cherche à se placer à la suite de Platon, Spinoza et Schelling<sup>206</sup>. À ses yeux, chacun de ces penseurs a éclairé à sa façon le problème du mal. Chacun de ces éclairages, pris isolément, apparaît insatisfaisant. La tentative jankélévitchienne se place à leur suite comme une audacieuse tentative de synthèse.

### 1.1. Les théoriciens du mal

En effet, Jankélévitch pose chacune de ces propositions comme étant soutenue par une affirmation cardinale. Pour Platon, le mal se résumerait à un *moindre être* qui s'appuierait sur une forme d'ignorance. C'est la thèse « privative » qui est annoncée dans l'allégorie de la caverne ; le mal repose sur l'ignorance du bien, ou de la lumière, et c'est cette ignorance qui rend possible un désir des faux objets, symbolisés par les ombres de la caverne. Le mal sera donc de s'attacher, par ignorance, à des objets de

---

<sup>202</sup> M, p. 346-347.

<sup>203</sup> *Ibid.*

<sup>204</sup> Le discours de Socrate est en fait la discussion rapportée qu'il aurait eue avec Diotime.

<sup>205</sup> M, p. 347.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 347-350.

moindre valeur et de vivre conséquemment une vie dégradée. La connaissance apparaît alors comme la panacée qui promet de désarmer le mal via une sagesse plus fine garante de la sortie de la caverne<sup>207</sup>. La proposition de Spinoza quant à elle est construite autour d'une interprétation « positive » du mal. C'est une interprétation dite positive puisqu'elle stipule que le mal en soi n'existe pas. C'est parce que l'homme projette une interprétation finaliste sur le monde qu'il s'autorise à hiérarchiser le bien et le mal de ce dernier. Le jugement sur le bien et le mal révèle ainsi bien plus l'anthropocentrisme d'un penseur qui plaque sur le monde ses propres finalités passionnelles, que le monde en lui-même tel qu'il est. Chaque phénomène du monde, pris isolément, du simple fait qu'il existe et fait partie de la réalité, manifeste sa perfection : pour Spinoza, la réalité et la perfection sont en fait une seule et même chose<sup>208</sup>. Dès lors, c'est la partialité, l'optique passionnée humaine, qui génèrent l'*illusion* du mal. C'est puisque l'on prétend à une finalité du monde que l'on peut le niveler. Le mal n'existe pas en soi, mais naît des rapports que nous imposons à la réalité. Spinoza, selon Jankélévitch toujours, adopte ce faisant une posture détachée par rapport aux maux d'ici-bas avec l'idée qu'ils reposent sur une erreur d'optique<sup>209</sup>. Finalement, Jankélévitch cherche aussi à intégrer l'hypothèse « négative », celle de Schelling, qui s'organise comme un manichéisme où le bien est contrebalancé par un « principe nocturne de la négation<sup>210</sup> ». Dans cette compréhension complètement à rebours de Spinoza, Schelling considère qu'il existe une force négative, le *grund*, qui oriente le mal et fait pendant au bien<sup>211</sup>. En lui-même, l'homme n'est pas foncièrement mauvais, il est capable de bien et de mal, mais le *grund* comme principe mauvais peut

---

<sup>207</sup> M, p. 347-348. Jankélévitch, en grand lecteur de Platon, remarque par ailleurs que le traitement du problème prend diverses formes : « Le platonisme est plutôt privatif dans *Protagoras*, plutôt manichéen dans *Théétète* ; sans parler du *Gorgias* et du *Timée* où la faute n'est plus tant ignorance que dérèglement et souillure ». M, p. 347. Ces trois interprétations seront ultimement réintégrées dans sa propre proposition. Nous retenons pour le corps de notre texte l'aspect privatif puisque c'est le choix de Jankélévitch lui-même.

<sup>208</sup> Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Paris, Les éditions Ivrea, 1993, p. 60 [2, VI].

<sup>209</sup> Il apparaît incidemment bien proche de la posture stoïcienne que nous avons étudiée au premier chapitre.

<sup>210</sup> M, p. 347.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 349-350.

l'incliner vers le mal<sup>212</sup>. Ici, le mal est interprété « négativement », c'est-à-dire comme une puissance véritablement active qui aime l'activité humaine comme le ferait par exemple Satan, Méphistophélès ou n'importe quel avatar antithétique du bien. Bref, le pari est d'intégrer trois positions contradictoires — la privative, la positive et la négative — dans une compréhension plus large du problème du mal. Bien sûr, étudier dans le détail le rapport de Jankélévitch à chacune de ces philosophies est une entreprise qui déborde largement les limites de ce chapitre. Cela dit, il apparaît capital de replacer Jankélévitch dans l'horizon philosophique où il travaille pour apprécier l'originalité de sa contribution. Incidemment, nous indiquerons brièvement lorsqu'il opère des reprises aux trois philosophes susmentionnés.

## 1.2. Bergson et la machine à faire des dieux

Outre ces trois interlocuteurs, que Jankélévitch nomme explicitement, il en existe un quatrième, mais d'un autre ordre. Il s'agit de Bergson. Dans les faits, Bergson est loin d'être un théoricien du mal, tout au contraire. Pourtant, de manière implicite, le travail sur le mal de Jankélévitch apparaît être une réponse pessimiste et critique aux thèses que Bergson avance dans son dernier ouvrage. Ce contraste est important pour bien comprendre le sens du mal d'absurde chez Jankélévitch, c'est pourquoi il importe d'explorer brièvement l'hypothèse bergsonienne.

En 1932, Bergson publie en effet *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le livre s'achève sur un chapitre ambitieux dans lequel le philosophe français propose une interprétation générale de l'histoire humaine qui s'organise dans le jeu de deux

---

<sup>212</sup> Jankélévitch insiste sur l'idée que de réifier le mal hors de la volonté humaine dédouane l'homme de son imputabilité et fait porter le chapeau de sa responsabilité audit principe. Par ailleurs, le *grund* n'est pas mauvais en lui-même puisque pour l'être, selon Jankélévitch, il faudrait qu'il puisse être bon aussi. Un principe sans possibilités antithétiques est délesté de sa liberté et conséquemment de qualification morale. C'est l'action du *grund* chez l'homme - lui étant capable de bien et de mal - qui découvre la négativité du *grund*. *Ibid.*, p. 349-350. Selon les notes que donne Jankélévitch dans *Le Traité des vertus*, il semble s'appuyer sur le texte *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809.

tendances antagonistes<sup>213</sup> : l'une essentiellement *spirituelle* et l'autre *matérielle*<sup>214</sup>. L'époque actuelle par exemple se caractérise par son matérialisme triomphant qui se manifeste dans la recherche effrénée du confort et du luxe<sup>215</sup>. N'est-ce pas renversant, remarque Bergson, de considérer en effet que la colonisation du Nouveau Monde et les explorations vers l'Asie aient été téléguidées par le souci d'épicer les plats avec du gingembre et de la cannelle<sup>216</sup>? Pourtant, le matérialisme est insatiable. La satisfaction d'un désir extravagant ouvre la porte à un nouveau désir, et puis à un autre et à un autre encore dans une surenchère débridée de désirs alimentés par une industrie qui roule à plein régime. Ce faisant, la tendance spirituelle, qui lui est opposée, s'éclipse : l'importance de la spiritualité déchoit à mesure que le matérialisme évolue. On devine bien le souci de Bergson dans ce débalancement et son vœu d'un retour à plus de spiritualité. À ses yeux, la matérialité a pourtant une grande légitimité : il ne s'agit pas de reconduire un manichéisme étroit. Le danger tient plutôt dans le décalage entre une matérialité surpuissante et une spiritualité atrophiée. Dans les faits d'ailleurs, Bergson soutient que la matérialité effrénée de l'époque répond à la spiritualité exacerbée qui prédominait au Moyen-Âge<sup>217</sup>. Le déséquilibre d'aujourd'hui répliquant au déséquilibre d'hier. Autrement dit, le problème n'est pas la matérialité ou la spiritualité, mais bien les rapports dynamiques de l'un à l'autre qui doivent se balancer pour trouver une allure mitoyenne.

---

<sup>213</sup> En fait, la proposition de Bergson dans ce livre soutient une interprétation ontologique de ces deux « forces » qui organisent l'ensemble du réel. Cela dit, dans le cadre de notre exposition c'est leur phénoménalisation dans l'histoire humaine qui nous intéresse.

<sup>214</sup> L'image rappelle assez celle du quadriges chez Platon : pour Bergson la force matérielle est proche des soucis concrets et matériels de la vie alors que la force spirituelle tend plutôt vers l'idéal, la spiritualité, l'ouvert et l'amour. Nous reviendrons en cours de route sur la qualification particulière de ces forces chez Bergson, mais sans trop appuyer le trait, étant entendu que ce qui nous intéresse, et que retient Jankélévitch pour le coup, ce sont surtout les *lois* que Bergson dégage dans son interprétation générale.

<sup>215</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 1228 [Sources, p. 317]. Nous utilisons le présent pour simplifier la structure, évidemment Bergson parle de son époque. Toutefois, il ne semble pas exagéré de dire que son constat demeure d'actualité.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 1233 [Sources, p. 323].

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 1229 [Sources, p. 318].

À ce chapitre d'ailleurs, Bergson invite ses lecteurs à penser qu'originellement, spiritualité et matérialité étaient *deux vues différentes prises sur un seul mouvement simple*<sup>218</sup>. L'idée paraît paradoxale et a fait couler beaucoup d'encre<sup>219</sup>, mais Bergson, l'illustre de manière très parlante au sein de l'histoire de la philosophie. Selon lui, Socrate incarnait à la fois la spiritualité et la matérialité. C'est ce que mentionne Alcibiade dans *Le Banquet* : Socrate est le penseur qui peut méditer une journée complète debout et immobile, absorbé par ses réflexions<sup>220</sup>, mais c'est aussi un formidable guerrier, celui qui supporte le mieux les peines physiques et un excellent buveur<sup>221</sup>. Spirituel donc, mais aussi ancré dans le monde matériel, Socrate semble allier les deux pôles que nous décrivons, l'un équilibrant l'autre, dans une même individualité unie. Cette idée est cardinale puisqu'elle implique que matérialité et spiritualité peuvent être comprises comme « des vues différentes sur une tendance simple<sup>222</sup> » ou encore, dans les mots de Jankélévitch « deux tendances d'une même substance<sup>223</sup> ». Cette double tendance, chez Socrate, s'observe d'ailleurs historiquement dans les écoles qui vont naître de son enseignement. D'abord l'école cyrénaïque et l'école cynique qui se sont ensuite prolongées dans l'épicurisme et le stoïcisme avec leurs idées maîtresses propres et « antagonistes » : relâchement et tension<sup>224</sup>.

C'est ici que les choses se corsent et que s'ouvre l'un des problèmes les plus épineux du bergsonisme<sup>225</sup>. L'unité socratique se divise historiquement en tendances autonomes qui s'opposent. Matérialité et spiritualité, qui s'accompagnaient dans un même mouvement simple, se divisent en mouvements contraires. C'est ce que

---

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 1227 [*Sources*, p. 316].

<sup>219</sup> Voir par exemple, François, Arnaud, « Ce que Bergson entend par "monisme". Bergson et Haeckel », in Frédéric Worms éd., *Lire Bergson*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 121-138.

<sup>220</sup> Platon, *op. cit.*, p. 173 [220c-220d].

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 172-174 [formidable guerrier : 220e - 221 c ; supporter les peines : 219e - 220 a ; excellent buveur : 220 a].

<sup>222</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 1227 [*Sources*, p. 316].

<sup>223</sup> HB, p. 174.

<sup>224</sup> Bergson, *op. cit.*, 1230 [*Sources*, p. 319].

<sup>225</sup> HB, p. 173.

Bergson nomme la *loi de dichotomie*<sup>226</sup>. Ces deux tendances, une fois divisées, s'inscrivent dans une nouvelle loi, la loi de *frénésie* — que nous mentionnions déjà au dernier chapitre — qui implique un désir, chez chacune des tendances, d'aller au bout d'elle-même<sup>227</sup>. Qu'est-ce dire ? Si on retient la proposition que matérialité et spiritualité étaient originellement une au départ, il semble qu'elles se soient séparées à un moment donné. Cette séparation implique un nouveau régime où les deux « tendances » cherchent à se développer au maximum, à actualiser leurs possibilités sans retenue. Naît alors une tension hautement instable puisque les deux tendances s'autonomisent et se développent frénétiquement tout en étant interdépendantes pour maintenir un équilibre. Dans le cas qui nous intéresse, le matérialisme d'aujourd'hui, il y a un réel danger, une « catastrophe » possible, puisque la puissance du matérialisme est décuplée par le progrès mécanique<sup>228</sup>, sans être efficacement contrebalancée par la spiritualité. C'est sur ce problème que se clôt le livre de Bergson alors qu'il écrit :

L'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits. Elle ne sait pas assez que son avenir dépend d'elle. À elle de voir d'abord si elle veut continuer à vivre. À elle de se demander ensuite si elle veut vivre seulement, ou fournir en outre l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux<sup>229</sup>.

Dans ce paragraphe aussi dense que riche, il y a une idée, quelque chose comme la pensée profonde de Bergson sur l'époque dans laquelle il vit. La conjoncture est alarmante, « l'humanité gémit, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits ». La matérialité écrase la spiritualité. Pourtant, Bergson manifeste un certain

---

<sup>226</sup> « Nous appellerons *loi de dichotomie* celle qui paraît provoquer la réalisation, par leur seule dissociation, de tendances qui n'étaient d'abord que des vues différentes prises sur une tendance simple ». Bergson, *op. cit.*, p. 1227 [Sources, p. 316].

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> Bergson parle de la mécanique comme d'autres parlent de la technique. Il s'agit de la même idée. Notons tout de même que la mécanique elle-même n'est pas associée nécessairement à la matérialité et semble posséder des possibilités spirituelles comme nous le verrons. L'enjeu ici n'est pas tellement la mécanique, mais une mécanique matérialiste non bridée par la spiritualité. *Ibid.*, p. 1175 [Sources, p. 249-250].

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 1245 [Sources, p. 338].

optimisme. L'avenir dépend de l'humanité. L'humanité a, en elle-même, les ressources nécessaires pour rééquilibrer le déséquilibre puisqu'en elle coexistent, au moins de manière latente, les deux tendances originellement unies. Un retour de la spiritualité entraînerait une neutralisation du poids de la matérialité et la survie de l'espèce. Un usage de la mécanique et du progrès non pas pour la guerre, mais bien pour nourrir tout un chacun et rapprocher les peuples pourrait organiser une vie sur terre plus harmonieuse que jamais et en ceci, la mécanique est sans doute plus spirituelle qu'on ne pourrait le penser : « Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques<sup>230</sup> qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel <sup>231</sup> ». La mécanique est ainsi invitée à collaborer à l'émancipation humaine en garantissant une exploitation de la matière apte à fournir le nécessaire à sa survie<sup>232</sup>. Si cette respiritualisation de la mécanique aboutit, l'humanité survivra et pourra renouer avec « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux ».

Que doit-on comprendre de cette « machine à faire des dieux » qu'est l'univers ? C'est une question assez large, mais il est possible de la synthétiser brièvement en revenant sur la question de la mystique chez Bergson. En effet, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson s'intéresse de près aux mystiques et en particulier à la mystique chrétienne. Son étude révèle une parenté transversale dans les témoignages de la mystique qui traduisent une même interprétation de Dieu<sup>233</sup> : « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. [...] L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même<sup>234</sup> ». Pour Bergson, le Dieu-amour que les mystiques révèlent n'est pas une

---

<sup>230</sup> Comme nous le verrons bientôt, la mystique et le spirituel sont intimement liés chez Bergson.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 1239 [*Sources*, p. 330-331].

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 1238 [*Sources*, p. 329].

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 1185 [*Sources*, p. 262].

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 1189 [*Sources*, p. 267].

*chose, c'est un mouvement, une force, une tendance qui alimente toute la création*<sup>235</sup>. Elle se manifeste dans l'univers, dans les sociétés, dans chacun des hommes. C'est la tendance spirituelle que Bergson nomme aussi « l'ouvert ». Qui plus est, la lecture attentive des mystiques montre, selon Bergson, que Dieu sollicite les hommes et qu'il a besoin d'eux : « Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour<sup>236</sup> ». L'homme a la vocation de s'inscrire dans le mouvement amoureux divin, d'agir à titre d'*adjutor Dei*<sup>237</sup>. L'univers comme « machine à faire des dieux » c'est l'idée que les hommes sont invités à participer au *mouvement d'amour divin*, ils sont dieux en cela, mais cette divinité peut être momentanément camouflée et invalidée si la matérialité joue un rôle trop important. C'est en effet cette limitation qui a « empêché la création d'une humanité divine », c'est-à-dire le souci matériel de devoir se nourrir et survivre et qui a tourné les hommes vers la terre, mais qui promet d'être solutionné par les formidables possibilités de la mécanique moderne<sup>238</sup>. Bref, la spiritualité se révèle être une tendance tout orientée vers une sorte de ressaisie des potentialités amoureuses et divines des hommes.

Au moment d'écrire ces lignes, en 1932, il apparaît distinctement que la compréhension bergsonienne de la conjoncture historique est animée par un optimisme puissant. Sa conception du monde est certainement traversée par des conflits et la menace de catastrophes, mais sa confiance profonde en l'*harmonie* originelle l'autorise à regarder l'avenir avec espoir, confiant en « la fonction essentielle de l'univers ». Matérialité et spiritualité peuvent cohabiter, coexister. L'enjeu brûlant tient dans la ressaisie de l'humanité de sa spiritualité qui, une fois opérée, saura balancer le matérialisme et utiliser la mécanique à bon escient. Il

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 1174 [*Sources*, p. 248-249].

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 1192 [*Sources*, p. 270].

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 1173 [*Sources*, p. 246].

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 1175 [*Sources*, p. 249].

semble que Jankélévitch soit sceptique quant à cet espoir puisque son travail sur le mal et la méchanceté renverse la conclusion de l'analyse de Bergson, faisant de l'univers « une machine à amplifier et multiplier le mal<sup>239</sup> » et non « une machine à faire des dieux »<sup>240</sup>. À l'harmonie possible que décrit Bergson, Jankélévitch oppose une lecture tragique et pessimiste de l'univers qui en fait le théâtre de conflits et de déchirements sans fin. Il faut dire que la tentative bergsonienne de traduire l'histoire humaine dans un schéma métaphysique porte le risque de toutes entreprises de ce genre : réduire la complexité de l'agentivité<sup>241</sup>, particulièrement sur le plan psychologique, pour l'inscrire dans un métarécit.

Difficile de balayer du revers de la main la brillante démonstration de Bergson en quelques paragraphes, mais il semble patent que le pessimisme de Jankélévitch est d'abord rendu légitime par les événements qui ont suivi la publication des *Deux sources de la morale et de la religion*. « Le ciel noir » de la guerre, la Shoah, l'expérience de la Résistance et de la défaite française semblent avoir eu un impact profond et durable sur l'œuvre jankélévitchienne<sup>242</sup>. Évidemment, Bergson entrevoyait bien la possibilité de la catastrophe, mais il reste que sa proposition pêche peut-être par excès de simplification devant la complexité de la situation morale humaine.

## 2. La métaphysique du mal ou le mal d'absurde

C'est cette complexité qui est au cœur de la recherche jankélévitchienne. Pour reprendre certaines catégories pascaliennes, on peut considérer que Jankélévitch propose une critique dite de « l'esprit de finesse » à la pensée bergsonienne qui tend quant à elle plutôt vers l'« esprit de géométrie<sup>243</sup> ». C'est peut-être ce décalage

---

<sup>239</sup> TV3, p. 84.

<sup>240</sup> C'est une question que nous avons abordée ailleurs, voir Arthur Desilets-Paquet, *La grâce dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Mémoire de maîtrise, Québec, Université Laval, 2016.

<sup>241</sup> Notons tout de même cette surprenante parenthèse quant aux dangers de la vanité par rapport à l'extension frénétique de la matérialité. Bergson, *op. cit.*, p. 1233 [*Sources*, p. 323].

<sup>242</sup> Voir aussi TV2, p. 154.

<sup>243</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 493-496 [fr. 669-671]. Il s'agit de distinguer un esprit qui s'occupe plutôt de définitions, de preuves, de démonstrations et qui dégage des règles

d'optique qui explique leurs analyses divergentes<sup>244</sup>. Pour autant, on tranchera difficilement à savoir si Jankélévitch invalide Bergson ; il le complète probablement plus qu'il ne le nie. Toujours est-il que la première réserve importante de notre philosophe par rapport aux thèses bergsoniennes vient de son interprétation pessimiste du monde. Celle-ci contredit l'optimiste sous lequel se range Bergson et détermine en même temps ce que Jankélévitch nomme *le mal d'absurde*.

## 2.1. Optimisme et pessimisme philosophique

Admettons pour un instant que l'hypothèse bergsonienne se réalise. La mécanique redécouvre son potentiel spirituel et collabore au développement d'une société ouverte. Les hommes, détachés de la terre, peuvent enfin « regarder vers le ciel ». Il y a beaucoup d'optimisme dans cette idée. Optimisme au sens d'« une lutte et une victoire sur la disharmonie, sur le pessimisme<sup>245</sup> ». Dans son *Cours de philosophie morale*, Jankélévitch associe l'optimisme à une tendance de la pensée grecque<sup>246</sup> qui considère que les valeurs forment des groupes homogènes : ce qui est beau est aussi bien, juste et vrai. À l'inverse, ce qui est laid est aussi faux, injuste et mauvais<sup>247</sup>. Ainsi, l'homme bon et juste sera heureux et prospère, et le laid sera méchant, injuste et

---

générales (esprit de géométrie) d'un esprit qui s'intéresse à l'infinie complexité du monde, du cœur et des sentiments qui résistent aux subsomptions sous des règles générales. Un esprit plus scientifique et un esprit plus psychologique. L'idéal, selon Pascal, appartient à une synthèse rare de ces deux types d'esprit.

<sup>244</sup> Il y a des différences structurelles majeures, comme nous le verrons, entre Bergson et Jankélévitch, mais il faut se garder de concevoir une opposition radicale entre les deux philosophes. Nous considérons plutôt qu'il existe un rapport dynamique et fécond de Bergson à Jankélévitch.

<sup>245</sup> CPM, p. 17.

<sup>246</sup> Jankélévitch souligne tout de même que cette idée est *une* idée importante de la pensée grecque, mais qui n'est pas souveraine. Plusieurs penseurs l'ont questionnée déjà à l'époque comme nous le verrons un peu plus loin. Cela dit, les interrogations grecques sont loin d'avoir atteint l'importance de celles introduites par le christianisme et la philosophie pessimiste moderne. Pour l'instant, il importe surtout de comprendre cet optimisme dans la perspective du pessimisme que nous présenterons à la prochaine page.

<sup>247</sup> Le beau est aussi le bien pour Xénophon. Platon, dans le *Gorgias*, oppose l'homme bon, beau et heureux à l'injuste, laid et malheureux et Aristote associe le bon et le louable pour les opposer à ce qui est laid et honteux. *Ibid.*, p. 15-16.

vicieux<sup>248</sup>. C'est la même idée que Shakespeare met en scène dans *Richard III*. Dans son monologue d'ouverture, alors qu'il se présente, Richard III se décrit comme affreux : « Moi, mal bâclé, qui n'ai la majesté d'amour [...] que frustré de beaux traits l'hypocrite Nature, difforme, inachevé, avant le temps jeté au monde qui respire, à demi fait à peine — de façon si boiteuse et si mal agencée qu'à me voir claudiquer près d'eux, les chiens aboient ». Évidemment, cette laideur est de mauvais augure et Richard annonce ses intentions pour la suite des événements : « Je suis déterminé d'être un vrai scélérat et de haïr les vains plaisirs de ces journées. J'ai tramé des complots, de perfides embûches [...] pour soulever mortelle haine<sup>249</sup> ». Le laid, le difforme est *aussi monstrueux physiquement que psychologiquement*<sup>250</sup>. Et vice versa, le bon sera aussi beau qu'il est bon et vertueux. C'est ce que Jankélévitch présente aussi dans *Le traité des vertus* :

La synchronisation du Bien et de la Vérité est, on le sait, la thèse fondamentale de l'optimisme intellectualiste : elle exclut une bonne fois l'homme fissuré, l'homme du mensonge et de la malveillance. Et de même, l'optimisme esthétique postule l'harmonie essentielle du Beau et du Bien, telle que la professe l'idéal xénophonique du *καλοκαγαθος*<sup>251</sup>.

Là où Bergson est optimiste, c'est donc dans cette idée que le conflit peut être dépassé : la fracture entre spiritualité et matérialité est un accident de l'histoire appelé à être corrigé puisque les deux tendances étaient originellement intégrées

---

<sup>248</sup> Remarquons d'ailleurs que dans *La Poétique*, Aristote insiste pour dire que la chute d'un homme de bien serait « répugnante », « contraire à l'humain » et « la plus étrangère au tragique », à moins que celui-ci n'ait commis une faute. Aristote, *La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, p. 77 [52 b - 53a], voir le commentaire aussi, p. 239-240.

<sup>249</sup> William Shakespeare, « Richard III » in *Œuvres complètes, Histoires II*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 607-609.

<sup>250</sup> Nous introduisons dès maintenant Richard III qui nous accompagnera tout au long de cette étude puisque c'est une figure du mal qui permet d'illustrer, mais aussi de développer les thèmes de Jankélévitch. Qui plus est, Shakespeare apparaît fréquemment sous la plume du philosophe français. Finalement, nous utilisons le monologue d'ouverture de Richard III pour présenter l'optimisme grec. À tout prendre, le portrait shakespearien est beaucoup plus pessimiste et moderne que ce que nous laissons entendre ici. Pourtant, il faut bien remarquer que l'harmonie, ou la disharmonie, du beau et du bien est un thème que la pièce développe et problématise. À bien des égards, elle est donc indicatrice des tensions que nous chercherons à soulever nous-mêmes.

<sup>251</sup> TV3, p. 22.

l'une dans l'autre de manière harmonieuse dans un mouvement *simple*. Plus encore, l'univers est une sorte de machine orientée vers l'intégration des deux mouvements pour que les hommes vivent d'amour.

C'est cette harmonie originelle que Jankélévitch remet profondément en question en s'intéressant à « l'homme fissuré et l'homme du mensonge ». Pour l'auteur de *l'Ironie*, les valeurs sont loin de composer des blocs homogènes, elles ont plutôt tendance à se contredire les unes les autres. Jankélévitch prend comme exemple paradigmatique la scission historique entre le beau et le bien. Il identifie trois grands moments qui problématisent la thèse harmonique de ces deux valeurs. Le premier jalon se situe en fait déjà dans la philosophie grecque. Dans *Le Banquet*, Platon s'interroge sur le rapport entre le beau et le bien<sup>252</sup>. Le beau n'est pas immédiatement associé au bien, leur lien est plus souple ; le beau fait office de reflet du bien, comme une version dégradée et affaiblie. Cela dit, malgré l'affaiblissement, il y a bien un indice du bien dans le beau qui invite à le ressaisir de manière anagogique<sup>253</sup>. Le beau conduit donc au bien, mais une distinction ontologique les sépare. De fait, à partir de cette première distinction va naître un certain soupçon par rapport au beau. La beauté devient alors source d'erreurs et principe d'égarement. Le beau n'est plus introduction à la beauté véritable, au bien et au vrai, mais hypostase dangereuse. Finalement, le dernier jalon sera franchi, dans l'histoire de la pensée toujours, lorsque la belle apparence *voudra* nous induire en erreur. Le beau sera intimement lié au péché : l'apparence est un piège dont il faut se garder : « C'est l'image en elle-même que les iconoclastes haïront ; c'est la femme en général qui est sirène, apparence perfide et fille-fleur. La femme est à la fois l'objet tentant et la tentatrice<sup>254</sup> ». Ici, la beauté n'appelle pas le bien, mais travaille activement à l'égarement des hommes. La beauté devient alors principe négatif et suscite une réaction défensive violente : « De là le ressentiment, de là les outrances passionnelles, ambivalentes, masochistes du catharisme et du vertuisme [...] l'austérité et le goût de

---

<sup>252</sup> CPM, p. 17.

<sup>253</sup> TV3, p. 22.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 25.

la laideur ; le vandalisme, l'art persécuté ; Savonarole et Calvin ; la rigueur kantienne <sup>255</sup>». Parvenu à ce point, la séparation du bien et du beau est consommée<sup>256</sup>. Cette rupture est paradigmatique de l'interprétation pessimiste moderne des valeurs où celles-ci se contredisent plutôt qu'elles ne s'harmonisent : le beau n'est pas vrai, le beau n'est pas bon, il y a des vérités qui ne sont pas bonnes, matérialité et spiritualité ne se rejoignent pas, etc<sup>257</sup>. La mosaïque des valeurs éclate et découvre des conflits partout. Jankélévitch se range explicitement sous ce pessimisme.

## 2.2. Sporadisme des valeurs et absolu plural

Replaçons le problème dans le registre moral qui nous intéresse particulièrement. Si les valeurs ne s'inscrivent pas les unes les autres dans une hiérarchie idéale, si l'harmonie n'existe pas, qu'est-ce qui permet de préférer une valeur à une autre lors d'un dilemme éthique ? Comment discriminer entre les options alors que l'on doit choisir ? Le problème peut apparaître insoluble d'autant plus que Jankélévitch considère que chaque valeur a une valeur absolue. C'est ce qu'il nomme « le mystère de l'absolu plural » :

Comment l'absolu peut-il être au pluriel ? L'absolutisme suppose la suffisance et l'indépendance, la solitude et l'autarkie [sic]. Et quant à la multiplicité, elle a généralement pour conséquence la relativité ; le paradoxe d'un absolu au pluriel n'est donc ni moins absurde ni moins contradictoire que le non-sens d'un singulier au pluriel... Pluriel de malheur ! Chaque valeur est pour elle-même infiniment valable, valable jusqu'à l'absolu ; chacune veut être seule et souveraine, et veut pour elle-même toute la place, et prétend absurdement aller jusqu'au bout de son droit ; aucune valeur en elle-même ne fait acception des valeurs rivales, ni de sa propre limitation<sup>258</sup>.

Le pluriel des valeurs qui sont toutes valables en elles-mêmes nourrit une philosophie tragique faite de *cas de conscience* où il faut choisir sans critère de choix<sup>259</sup>. Que doit choisir Oreste entre l'honneur filial qu'il doit à son père et le respect dû à sa mère ? Que doit-on préférer entre la fidélité à un serment donné et la sincérité avec soi-

---

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> Pour cette évolution en trois étapes, CPM, p. 18.

<sup>257</sup> TV3, p. 22-25.

<sup>258</sup> PdlM, p. 152-153. Voir aussi M, p. 304-306, TV3, p. 18-20.

<sup>259</sup> PdlM, p. 152.

même ? L'essence du problème pessimiste tient dans le jeu de la pluralité des options qui sont toutes valables. C'est un paradoxe qui défie la logique. On voudrait que l'absolu soit un, mais le réel résiste et crée des dilemmes que la raison ne peut pas trancher. C'est que, selon Jankélévitch, le monde est absurde en regard de la logique et plein de contradictions qui ne semblent s'inscrire dans aucune solution magique.

Une autre remarque importante s'impose. Dans la citation précédente, on peut repérer cette curieuse affirmation : « Chacune [des valeurs] veut être seule et souveraine, et veut pour elle-même toute la place, et prétend absurdement aller jusqu'au bout de son droit ; aucune valeur en elle-même ne fait acception des valeurs rivales, ni de sa propre limitation ». C'est la même *dynamique* qu'identifiait Bergson lorsqu'il traitait de la séparation du matériel et du spirituel. Cette dynamique, il l'associait avec *la loi de frénésie* qui se qualifie comme le désir de chacune des tendances autonomes d'aller au bout d'elle-même, de s'imposer totalement et sans partage, d'actualiser toutes ses possibilités. C'est une dynamique que Jankélévitch reconnaît partout et qu'il considère comme une loi naturelle. De la même manière, chaque instinct tente de s'absolutiser sans se soucier des autres et génère des conflits : instinct sexuel et instinct social, amour maternel et instinct migrateur<sup>260</sup>. Jankélévitch écrit : « La nature ne sait pas elle-même ce qu'elle veut : elle veut des fins partiellement incompatibles, elle veut à la fois la conservation de l'individu et la reproduction de l'espèce, le confort de l'individu et le bien-être du groupe, elle veut sa propre négation <sup>261</sup> ». Il y a donc au sein même de la nature d'une part des contradictions et d'autre part une dynamique qui aggrave ces contradictions. Nature et valeurs résistent à leur inscription dans une logique téléologique harmonieuse : « On dirait que les valeurs ont poussé n'importe comment, indépendamment les unes des autres, sans tenir compte les unes des autres, comme les lianes dans la forêt. Et de fait il y a quelque chose de tropical dans cette profusion où les normes

---

<sup>260</sup> TV1, p. 75.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 75-76. C'est une idée qu'il associe aussi à Nietzsche, *op. cit.*, p. 564-565 [*Par-delà le bien et mal*, § 6].

s'enchevêtrent inextricablement et chevauchent l'une sur l'autre<sup>262</sup>». Surplus de vitalité, foisonnement des normes, des valeurs, trop plein. Ce mixte d'absolu au pluriel qui tentent de s'absolutiser mène droit à la guerre civile, chaque tendance voulant écraser les autres. Nature, morale, société, la même loi semble s'appliquer : c'est *le trop qui est l'ennemi du bien*. Ce n'est pas telle valeur ou telle autre valeur qui est mauvaise en soi, mais bien le jeu violent de toutes les valeurs ensemble qui épuisent les possibilités du réel, étranglent le spectre des possibles et s'écrasent conséquemment l'une l'autre. C'est le surplus qui crée le tragique :

Ainsi le mal est inhérent non pas à chaque valeur prise respectivement, mais aux prétentions également totalitaires de toutes les valeurs. Par cette concurrence des valeurs Scheler expliquait le « phénomène tragique »... c'est le cas de le dire : le mal vient de la pluralité des biens, du fait que les biens poussent dans tous les sens, n'importe comment, et sans tenir compte les uns des autres. Le mal n'est pas un principe à part : non que l'imperfection réside à proprement parler dans l'impossibilité des perfections, comme le voudrait Leibniz... Disons plutôt que le mal est inhérent à la pléthore du bien<sup>263</sup>.

C'est donc la concurrence des valeurs également valables qui crée une situation tragique. C'est ce tragique qui définit le *mal d'absurde* pour Jankélévitch. Le mal n'est substantiellement présent nulle part, mais il se crée à travers les rapports des valeurs entre elles.

### 2.3. Alternative et choc en retour

Cela dit, le problème du mal d'absurde peut encore être étudié suivant une autre approche, moins ontologique et plus anthropologique. Dans son *Cours de philosophie morale*, Jankélévitch explique que le pessimisme moderne s'inscrit dans la filiation de la philosophie de Kierkegaard<sup>264</sup>. Ce pessimisme s'appuie sur le postulat que le

---

<sup>262</sup> PdIM, p. 153. Pour une explication plus en détail de l'interprétation de la loi de frénésie dans un contexte moral, voir TV3, p. 213-235 ainsi que de Montmollin, *op. cit.*, p. 213-215.

<sup>263</sup> TV3, p. 26-27.

<sup>264</sup> CPM, p. 16-17. D'ailleurs, comme le remarque Françoise Schwab, le livre de Jankélévitch *L'Alternative* apparaît manifestement comme un clin d'œil au philosophe danois puisque le fameux *Enten-eller* de Kierkegaard, aujourd'hui mieux connu sous le nom de *Ou bien... Ou bien*, avait été traduit par Paul-Henri Tisseau par *L'Alternative*. C'est l'édition de Tisseau qu'utilisait Jankélévitch.

monde, les normes, les valeurs sont déchirés, mais ce déchirement est surtout un déchirement vécu qui s'opère dans la vie de chacun. Les limites qui corsètent l'expérience humaine imposent la nécessité de poser des *choix* qui actualisent le déchirement et interdisent le cumul des options. C'est ainsi que Jankélévitch parlera de l'*alternative* comme d'une catégorie centrale de son anthropologie, au sens où l'homme est conduit à choisir entre diverses alternatives tous les jours de sa vie.

Cette « alternative » est une notion qui traverse la totalité des ouvrages de Jankélévitch. Elle est ni plus ni moins que « le nom de notre destin et la signature de notre finitude<sup>265</sup> ». Il s'agit de couper les ponts avec un idéalisme philosophique trop abstrait pour penser la morale à l'aune des limites indépassables qui nimbent l'expérience humaine. De prime abord, l'alternative se manifeste déjà spatialement, dans l'impossibilité de tout un chacun à se trouver à deux endroits en même temps. Cette impossibilité est reconduite temporellement. En effet, selon Jankélévitch, on ne retrouve pas le passé, le « temps retrouvé » est une fumisterie<sup>266</sup>. Impossible de concilier l'avoir-été avec l'être, une fracture ontologique divise l'un et l'autre. De la même façon, une faute commise ne peut jamais être défaite, une occasion manquée, comme la demande en mariage avortée de Serge Ivanovich Koznychev et Varinka dans *Anna Karénine*<sup>267</sup>, ne peut pas être récupérée<sup>268</sup>. Le temps impose une marche irrémédiable qu'on ne peut pas déjouer. L'alternative consacre l'idée d'une finitude qui fait en sorte que chacun *est situé* de manière très étroite dans le temps et dans l'espace.

Cette finitude *situationnelle* implique un « non-être relatif<sup>269</sup> » qui révèle ce que Jankélévitch nomme le « manque de densité de notre être ». C'est-à-dire que le choix tranche dans l'univers des possibilités virtuelles pour sélectionner une option

---

<sup>265</sup> A, p. 1.

<sup>266</sup> Nous développerons cette idée au chapitre 5 qui portera sur la nostalgie.

<sup>267</sup> Léon Tolstoï, *Anna Karénine, Résurrection*, Paris, Gallimard, 1951, p. 611.

<sup>268</sup> Sur les diverses formes d'alternatives associées au choix, voir TV3, p. 229-230.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 22-23.

qui relègue *de facto* toutes les autres dans l'univers fantomal des options avortées. C'est dans cette perspective que l'on voit que chaque action humaine doit porter le poids de « la passion inhérente à son action<sup>270</sup> », c'est le *choc en retour* ; l'agent se découvre nécessairement patient dans tous ses gestes. Patient, puisqu'il souffre l'amputation des possibilités, mais patient encore dans le sens où ses choix le déterminent et le circonscrivent étroitement. Comme l'explique Jankélévitch en reprenant justement Kierkegaard : « Kierkegaard a passionnément vécu ce dilemme inéluctable du double regret ; l'impossibilité d'être et d'avoir été en même temps, c'est-à-dire de sauvegarder l'ampleur du possible dans la saveur du réel, constitue chez lui toute la tragédie métaphysique de l'option<sup>271</sup> ». Autrement dit, sous la lorgnette kierkegaardienne l'alternative nourrit deux regrets, d'abord l'impossibilité de cumuler l'être et l'avoir été, mais aussi l'impossibilité de faire tenir ensemble, en même temps, tous les possibles et le réel. Le choix élève une option pour immoler toutes les autres. Que l'on prenne le problème d'un côté ou de l'autre, l'alternative interdit de *cumuler* et force à choisir. Jankélévitch revient à cet égard sur « l'étroitesse de la poitrine de l'homme<sup>272</sup> », c'est-à-dire aux limites strictes qui déterminent son expérience du monde. L'alternative s'inscrit ainsi comme un concept général sous lequel Jankélévitch range, à l'envi, toutes les limites de l'expérience humaine, toutes les situations qui forcent un choix déchirant<sup>273</sup>.

Bref, que l'on étudie la question via l'absolu plural ou via l'alternative, la même pierre d'achoppement se dresse : le cumul des options est impossible. La vie humaine se révèle ainsi sous un jour pessimiste et tragique, traversée par les négations et les contradictions. C'est cette surdétermination tragique qui englobe la vie humaine et sur laquelle personne ne peut avoir de prise qui signe ce que Jankélévitch nomme *le*

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>271</sup> TV3, p. 212.

<sup>272</sup> M, p. 308.

<sup>273</sup> Ces limites ne se résument donc pas exclusivement aux quelques exemples que nous avons esquissés ici. L'alternative est un concept avec lequel Jankélévitch dialogue dans toute son œuvre, précisément avec ce souci de présenter une philosophie en phase avec la vie qui ne transgresse pas les limites de l'expérience humaine. L'alternative est donc appelée à réapparaître au fil de notre étude sous d'autres formes.

*mal d'absurde*. En dernière lecture, le mal d'absurde n'est rien de moins que le régime des limites, de la disharmonie et de la séparation qui nimbe l'existence de tout un chacun. Qui plus est, cette forme du mal n'est pas quelque chose, une substance maléfique, mais plutôt un rapport : rapport des absolus entre eux, rapport de l'homme au monde<sup>274</sup>. C'est l'alternative qui empêche Agamemnon de sauver l'expédition des Achéens et Iphigénie, c'est l'absolu plural de l'honneur et l'amour des siens qui déchire Ajax dans la pièce éponyme de Sophocle. Incidemment, il semble que l'on s'approche d'une certaine façon de la thèse dite positive du spinozisme : le mal en soi n'existe pas. Chez Spinoza, le mal était une illusion humaine, fruit d'une surinterprétation finaliste du monde. En lui-même le monde manifeste la perfection. Chez Jankélévitch, l'idée demeure d'un monde qui n'est pas mauvais substantiellement, mais seulement d'un certain point de vue. Si l'on observe les valeurs en elles-mêmes, détachées des rapports qu'elles entretiennent entre-elles, elles ne sont pas mauvaises. D'un autre point de vue, Jankélévitch maintient qu'il existe bien une forme de mal tragique. Pour l'auteur de *l'Ironie*, il existe bien des rapports qui semblent organiser le monde de manière conflictuelle et problématique. Le *mal d'absurde* ce sera cette idée que le mal repose sur une disharmonie ontologique et anthropologique qui conditionne et détermine toute vie humaine à évoluer dans un régime de choix et de valeurs qui se divisent et entretiennent une situation de guerre civile.

Incidemment, l'on comprend mieux la réticence que pourrait avoir eue Jankélévitch par rapport à la conclusion des *Deux sources de la morale et de la religion*. La pensée de Jankélévitch consacre une interprétation pessimiste du monde où la tension ne saurait être résolue entre les forces antagonistes qui l'organisent. Il faut bien voir que chez Bergson, il y avait un déséquilibre qui s'était créé et qui faisait entrevoir la catastrophe, mais la possibilité d'un retour à l'harmonie était toujours possible. Ce retour à l'harmonie est impossible chez Jankélévitch, la dislocation est irréductible. D'autant plus que la loi de frénésie ne s'applique pas seulement à deux

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 347.

tendances chez Jankélévitch, mais à une multiplicité éclatée de forces erratiques. Ainsi, la synthèse proposée par Bergson, lorsqu'elle est replacée dans le firmament moral de l'absolu plural, apparaît particulièrement problématique. Plutôt que de viser une hypothétique réunion des tendances, tentation optimiste de *cumuler*, Jankélévitch invite ses lecteurs à prendre acte du conflit tragique pour y ménager une philosophie qui l'endosse et l'assume.

### **3. Le scandale, fils de l'absurde**

Il demeure que le mal d'absurde n'est qu'une partie de la réflexion générale sur le mal de Jankélévitch : la plus simple. La complexité de la proposition de notre philosophe tient au fait que le mal d'absurde se couple avec une autre forme de mal, le mal de scandale. L'un surdétermine et englobe l'expérience humaine, mais l'autre appartient à la liberté et à l'action individuelle de chacun. Dis autrement, il y a une forme de mal qui tient plutôt de l'*être* et un autre qui dépend du *faire*. Cette distinction n'est pas neuve, on dira par exemple que la maladie est un *mal*, mais le crime, le vol, le meurtre sont des actes de *méchanceté*. Cela dit, l'originalité de la démarche de Jankélévitch tient à l'effort qu'il conduit pour tenter de trouver la racine du mal de scandale déjà dans le mal d'absurde. Il parlera à cette occasion d'une « filiation <sup>275</sup> » de l'un à l'autre. Évidemment, cette filiation s'opère dans l'homme et l'hypothèse est alors de découvrir où peut s'opérer ce passage d'une forme de mal à l'autre : qu'est-ce qui permet de passer de surdéterminations ontologiques à une activité malveillante ? Pour reconstituer cette filiation nous développerons trois catégories anthropologiques ; la confusion, l'imperfection et l'intermédiarité. Toutes trois traitent à leur manière de ce passage et permettent d'approfondir notre étude.

#### **3.1. L'a priori confusionniste**

Dans *Le Pur et l'impur*, Jankélévitch s'interroge à propos des catégories de la pureté et de l'impureté dans l'histoire de la philosophie. Il s'agit bien de les débrouiller et de voir dans quelles circonstances l'on peut parler de pureté, et dans quelles autres il est

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 297.

préférable de s'intéresser à l'impureté. À cette enseigne, il mobilise le conflit de Leibniz et de Pascal à propos de l'homme face à la complexité du monde. Pour les deux philosophes, l'être humain est aux prises avec un univers qui le dépasse et qu'il ne comprend pas. Qu'est-ce qui ordonne le « cosmos » ? La Terre ? Les hommes ? La morale ? Dans la profusion et la variété des interprétations est-il possible de conclure à autre chose qu'à une confusion infinie et indépassable ? Jankélévitch écrit :

L'homme moderne pressent une confusion définitive dans laquelle aucun ordre rationnel n'apparaît, un abîme sans nom qui n'est même pas l'origine ni la promesse d'un cosmos. C'est un indébrouillable embrouillement, un indémêlable entremêlement, un inextricable entortillement, — non pas parce qu'il faudrait beaucoup de patience pour débrouiller en fait les fils de cet imbroglio, mais parce que cet imbroglio est impossible à débrouiller<sup>276</sup>.

Ce passage résolument pascalien s'inscrit en faux par rapport à Leibniz. Ce dernier soutient que la raison échappe à cette confusion totale et qu'à travers son exercice, le philosophe peut retrouver « l'ordre du désordre, en calculant l'équation des courbes, en déchiffrant l'intelligible jusque dans l'infinitesimal, c'est donc la mathématique fine et c'est la logique qui ont le dernier mot<sup>277</sup> ». Pour Leibniz, la raison est sauvegardée et c'est ce qui permet aux hommes d'échapper au confusionnisme total. Il suffit, comme le remarque Descartes, que d'une seule prise sûre de la raison sur le monde, comme le *cogito*, pour sauver les meubles. Cette seule prise permet de construire une morale, de penser et d'élaborer un rapport au monde qui ménage la confusion : « Comme un seul nouveau-né oublié dans le massacre des Innocents suffit à assurer la perpétuation de l'espèce, ainsi une seule étincelle de conscience, soustraite à la pluie de cendres du péché originel, préserve déjà par sa survie tout l'avenir de la purification<sup>278</sup> ». Pour Pascal, ce sauvetage de la dernière chance échoue. Tout est impliqué dans la confusion. La confusion est « non dominée » :

La confusion est une complication non dominée, une complication où la raison elle-même est impliquée en ce sens que la raison elle-même fait partie du mélange, est elle-même un élément immanent de l'imbroglio. C'est ainsi que

---

<sup>276</sup> PI, p. 693.

<sup>277</sup> *Ibid.*

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 694.

l'être humain est chez Pascal enfoncé « in medias res » ; enfoncé de la tête au pied, raison comprise<sup>279</sup>.

Contre Leibniz qui prétend à une position de spectateur devant la débâcle généralisée de la confusion, Pascal endosse une vision tragique de la vie et de la philosophie qui fait corps avec la confusion indépassable de la condition humaine<sup>280</sup>. L'un défend une pureté inexpugnable de la raison, l'autre l'impureté transversale de l'homme.

Dans cette opposition, Jankélévitch prend parti pour Pascal, il accepte l'idée d'une confusion indépassable dans laquelle l'homme est immergé. Il parlera à l'occasion d'un « alcoolisme constitutionnel <sup>281</sup> » qui manifeste la profonde confusion inhérente à la condition humaine. Cette condition n'est pas simplement annoncée, Jankélévitch l'étudie à maintes reprises dans ses travaux. Dans *Philosophie première*, il écrit :

L'homme est « amphibie », mais non pas en ce sens que le corps est une expression de l'âme ou une allusion à l'âme, ni même une projection spatiale du temporel, ni en général une traduction visuelle de l'invisible : l'homme est d'abord amphibie en ce qu'il est tout amphibolie, et confusion ou indivision totale du charnel et du psychique. Pas plus que l'espace et le temps ne sont deux « dimensions » symétriques admettant un quelconque rapport de correspondance, le corps et l'âme ne sont deux substances corrélatives capables en droit d'exister l'une sans l'autre. Gramma et pneuma ne sont pas contrepointés l'un sur l'autre, parce que d'abord il n'y a entre l'un et l'autre aucune commensurabilité, aucune co-extensivité d'aucune sorte<sup>282</sup>.

L'amphibie que signale l'auteur de *L'Ironie* est associé constitutivement au mélange d'âme et de corps qui détermine la vie de chacun. Psychique et physique sont deux dimensions qui se fondent l'une dans l'autre en fait. La vie humaine est ce paradoxe en marche de fusion entre deux « ordres » distincts. Cette fusion est problématique et suscite un lot de complications. C'est le cas qu'imagine par exemple Jankélévitch de l'athlète qui est distrait pas ses pensées au moment d'accomplir un exploit

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 695.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 696.

<sup>281</sup> M, p. 301.

<sup>282</sup> PP, p. 20.

important<sup>283</sup>. À l'inverse, les idées de chacun sont aussi souvent informées par leurs corps, leurs humeurs, leurs maladies, etc. Corps et esprit n'existent pas en vase clos, mais se travaillent l'un et l'autre et se mélangent. Mais encore, le corps en lui-même est écheveau de tendances divergentes mélangées les unes aux autres. Une douleur locale handicape le fonctionnement du tout : le marcheur qui a mal au talon modifie sa foulée complète pour moins souffrir. Le corps n'est pas activité pure et spécialisée, mais bien mixte de mixtes. Au même titre que l'esprit qui associe toutes les idées et les mélange les unes avec les autres. Les émotions et les sensations s'entremêlent et portent la confusion à son comble :

Les images se brouillent, mais les idées, à leur tour, s'entre-chevauchent ; les idées affolées dansent la danse, tourbillonnent, et cette vapeur d'ivresse nous trouble la cervelle ; les idées sont obscurcies non seulement par les vapeurs du corps, mais par l'association des autres idées, par les transferts et participations mystiques qui les font s'influencer l'une l'autre ; elles ne tiennent pas en place, débordent de toutes limites, aggravent vertigineusement la bacchanale de la confusion ; toute idée est instinct, appétit, convoitise ; une idée « distincte », c'est-à-dire, au sens du dualisme cartésien, une idée qui est elle-même et seulement elle-même, cette idée est rare comme un métal pur ou un élément inaltéré<sup>284</sup>.

« Rien n'est simple dans notre condition », rien n'est analytiquement pur, tout est mélange et mélange de mélanges. La raison, loin d'échapper à la confusion est aussi confuse et mélangée que tout le reste. Pour Jankélévitch et Pascal, la source de sa préservation et de sa dignité surnaturelle apparaît pour le moins fumeuse.

On se demandera pourtant quel est le rapport avec le mal dans son sens large. La meilleure réponse se trouve dans *Le Pur et l'impur*. Jankélévitch y avance l'hypothèse pascalienne d'un « a priori confusionniste ». Cet a priori, se distingue d'un « a priori gnoséologique » kantien, c'est-à-dire d'une critique apriorique des possibilités de connaissances. C'est que Jankélévitch, contrairement à Leibniz et en phase avec Pascal, considère que chacun est immergé totalement dans la confusion.

---

<sup>283</sup> TV3, p. 8.

<sup>284</sup> *Ibid.*

Autrement dit, la confusion ne grève pas seulement la connaissance, elle contamine l'homme complètement de manière éthique et ontique. Jankélévitch écrit en effet :

La tare de cet *a priori* obère non pas seulement le connaître, qui est une mince pellicule à la surface de notre être, mais notre être lui-même dans sa totalité : c'est l'âme entière qui est malade, et c'est l'éthos moral qui est vicié ; or qu'est-ce que notre nature morale, sinon notre être en son ipséité la plus profonde et la plus générale, et pourtant la plus personnelle ? C'est ainsi que la créature chez Pascal est fautive non *par ce qu'elle fait*, mais par *ce qu'elle est*, et même plus simplement *parce qu'elle est* : elle a tort d'exister<sup>285</sup>.

Comment comprendre l'extrémisme de cette proposition de notre philosophe ? Comment la confusion peut-elle impliquer l'idée que la « créature a tort d'exister » ? La réponse de Jankélévitch se situe à deux niveaux. Si la confusion est apriorique et qu'elle touche notre être en entier, il y a de sérieux risques quant aux possibilités de tout un chacun de s'orienter moralement. La confusion invalide le manichéisme, qui place de manière obvie le bien aux côtés du mal, pour les mélanger, comme le vert à partir du bleu et du jaune. Dans la confusion, le bien, le vrai, le mauvais, le cruel, tout est confondu. Comment s'y reconnaître ? Rien ne surnage au naufrage pascalien, aucune possibilité n'est épargnée qui nous permettrait de nous retrouver dans l'océan des mélanges. C'est ce qui fait en sorte que chacun est « intoxiqué », il n'existe pas d'instrument de mesure, aucune possibilité pour distinguer objectivement le bien du mal<sup>286</sup>. Et en faisant le bien, c'est peut-être déjà le mal que l'on fait, ou même le bien et le mal en même temps : « nous qui sommes vicieux jusque dans nos meilleures actions » comme le disait déjà Montaigne<sup>287</sup>. Il en découle que l'homme, de par son activité désorientée, ajoute à la confusion déjà présente. La confusion apriorique qui surdétermine son agentivité génère des actions confuses qui ajoutent à la « grande

---

<sup>285</sup> PI, p. 697.

<sup>286</sup> Ici, les termes sont très importants. Il n'existe aucune possibilité pour distinguer *objectivement* le bien du mal. Il ne faut pourtant pas oublier ce que nous disions à propos de l'ironie et de la philosophie au chapitre précédent. L'intoxication et la confusion peuvent être combattues, mais cela demande un effort philosophique très exigeant qui doit négocier avec notre propre égarement ainsi qu'avec la complexité et le particularisme de chaque situation ou problème. C'est pourquoi il faut parler d'un effort *infini*. Cette question s'éclairera davantage un peu plus loin.

<sup>287</sup> Michel de Montaigne, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 2009, p. 419 [II, 2].

bacchanale de la confusion » qui touche autant la compréhension de soi, des autres et des situations. L'impureté et la confusion transmettent et propagent l'impureté et la confusion, comme le choléra et la scarlatine qui empoisonnent et propagent le mal<sup>288</sup>. Les pièces de Shakespeare sont pleines d'ironie tragique de cet acabit, par exemple n'est-ce pas le frère Laurent qui tente de sauver Juliette de son mariage avec Pâris et qui lui donne un puissant somnifère pour qu'on la croie morte ? Le subterfuge fonctionne, mais Roméo n'est pas informé par le messenger du frère Laurent et croit à la mort de son aimée. Il se tue plein de désespoir, comme Juliette lorsqu'elle se réveille. Le mariage non voulu est esquivé, mais au prix d'une tragédie sans commune mesure. Frère Laurent qui aspirait à jouer les metteurs en scène pour débrouiller le conflit transforme une situation très fâcheuse en tragédie<sup>289</sup>. L'idée cardinale est donc celle d'une confusion apriorique qui se double et se corse dès l'instant que la liberté de chacun s'y manifeste. La confusion ajoute à la confusion et accuse davantage, à chaque geste, la disharmonie du monde.

La condamnation va pourtant plus loin encore. La confusion est principe d'erreur, soit, mais elle est aussi source de péché et c'est ce qui permet à Jankélévitch de dire que l'« éthos moral est vicié ». La confusion fait en sorte qu'un désordre règne dans la poitrine de l'homme. Ce dernier n'est pas une horloge au mécanisme archi précis dans lequel chaque petit élément joue son rôle particulier et assure le bon fonctionnement du tout. La confusion du corps et de l'esprit embrouille déjà la bonne marche des composantes de l'un et de l'autre. Cette confusion touche par ailleurs particulièrement la conscience. Originellement, selon Jankélévitch, la conscience est comme chez Bergson l'outil humain mobilisé pour embrasser le monde extérieur. C'est grâce au pouvoir réflecteur de la conscience que chacun mesure le spectre de ses actions possibles sur le monde. Ce pouvoir est pourtant contaminé par le « choc en retour ». C'est ce que nous indiquons en insistant le fait que chaque action implique une passivité relative. Lorsqu'Antigone propose à Ismène de transgresser

---

<sup>288</sup> PI, p. 706.

<sup>289</sup> Voir William Shakespeare, « Roméo et Juliette » in *Œuvres complètes, Tragédies I*, Paris, Robert Laffont, 1995, acte IV.

les ordres de Créon, Ismène l'invite à considérer les conséquences de cette transgression sur *elles-mêmes* : « Regarde comme affreusement nous périrons si, enfreignant la loi, nous passons outre aux décrets des maîtres, à leur pouvoir. Il faut songer que nous sommes femmes, que nous ne pouvons lutter contre les hommes<sup>290</sup> ». La conscience « se plisse » alors, elle ne considère pas seulement l'action possible, mais aussi les conséquences possibles sur soi<sup>291</sup>. Son centre perspectif alterne ainsi entre l'extérieur et l'intérieur, la position de l'acteur et du spectateur<sup>292</sup>. C'est alors que naît la possibilité de l'égoïsme, c'est-à-dire de se prendre soi-même comme centre perspectif. La conscience est alors dévoyée de sa vocation originelle, plutôt que d'explorer le monde, elle reflue sur l'agent et utilise ses possibilités de manière contre-naturelle : elle se veut elle-même. Cette déviation ne peut pas ne pas arriver, en raison de l'a priori confusionniste. Dans la philosophie jankélévitchienne, pétrie par Pascal, cette « chute » irrémédiable dans l'égoïsme signe la corruption de « l'éthos moral » :

La théologie du XVIIe siècle, dominée par l'idée du péché originel, avait sa formulation propre pour désigner cette volonté dévoyée qu'est l'« amour-propre » : la volonté dévie de la voie droite : la volonté qui est faite pour aimer Dieu, son bien suprême, c'est-à-dire l'Aimable suprême, cette volonté, par une perversion insensée, entreprend de se vouloir elle-même ; elle emploie monstrueusement à se vouloir elle-même une puissance d'infusion amoureuse faite essentiellement pour l'autre. L'amour nous a été donné pour aimer les autres, et la volonté pour vouloir un objet hors de nous<sup>293</sup>.

C'est précisément ici que s'opère le passage du mal d'absurde — le confusionnisme ici — au mal de scandale — l'égoïsme. En effet, pour Jankélévitch, le mal d'initiative humaine est toujours à base d'égoïsme. Celui-ci qualifie une certaine manière de vouloir et chaque choix égoïste est une *faute*. C'est l'accumulation de ces fautes qui crée une tendance qui aboutit à la méchanceté, c'est-à-dire à une *manière d'être* véritablement corrompue. Ainsi, « l'éthos moral » est perverti dans la mesure où la

---

<sup>290</sup> Sophocle, « Antigone » in *Tragiques Grecs*, Paris, Gallimard, 1967, p. 569 [58-62].

<sup>291</sup> PI, p. 612. Admettons encore que les modalités de ce plissement varient, plusieurs types de plissement sont possibles. MC, voir le chapitre sur « La demie-conscience », p. 41-71.

<sup>292</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>293</sup> M, p. 296.

condition humaine donne *nécessairement* naissance à l'égoïsme. Selon l'angle d'analyse emprunté, l'égoïsme apparaît donc absurde ou scandaleux. C'est qu'il est l'un et l'autre, les deux à la fois. Enfin, si l'homme a tort d'exister, comme le disait Jankélévitch, c'est justement en raison de cette accointance immédiate avec l'égoïsme.

### 3.2. Imperfection

Cette condamnation intransigeante de l'homme est par ailleurs reconduite et appuyée par un autre regard sur le même phénomène. Jankélévitch parlera en effet de *l'imperfection* pour compléter ce qu'il disait déjà avec la confusion. Le détour par cette deuxième lecture s'impose toutefois puisqu'elle révèle une autre couture du problème du mal qui est lourde d'implications<sup>294</sup>. Pourtant, lorsque Jankélévitch annonce l'imperfection, il semble répéter ce que nous disions déjà à propos de l'alternative : chacun existe moyennant un jeu de limites qui sont temporelles, sociales et physiques<sup>295</sup>. Cela dit, ce dont il est question ici, ce n'est pas tellement l'alternative en tant que telle, mais plutôt la *dynamique psychologique inhérente à l'alternative*. — raison pour laquelle Jankélévitch parle d'imperfection et non d'alternative. Qu'est-ce dire ?

Comme nous l'expliquions, l'alternative révèle l'incomplétude et l'étendue des possibilités dont l'homme est frustré. Cela dit, lorsque Jankélévitch traite de l'imperfection il dit un peu plus : « L'être fini est poreux, spongieux et aéré par ses possibles, tout comme une pierre meulière creusée de cavités qui l'allègent ; et cette insuffisance est le principe du *désir*<sup>296</sup> ». Il y a bien cette idée de concevoir l'homme comme « poreux », et « aéré par ses possibles ». Il s'agit de prendre acte de la profonde incomplétude de l'homme. Jankélévitch parle même d'une « insuffisance » en ce sens que personne n'est complètement tout ce qu'il peut et pourrait être. Bref, l'alternative, comme nous l'indiquions déjà, détermine le rapport au monde des hommes comme

---

<sup>294</sup> Ces implications sont tellement importantes que nous considérons que tout le deuxième chapitre du troisième tome du *Traité des vertus* en est un commentaire très élaboré.

<sup>295</sup> TV3, p. 112.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 11-12. Nous soulignons.

étant celui de l'incomplétude et de l'imperfection. Cela dit, cette incomplétude est une *incomplétude vécue*, au sens où chacun prend conscience, dans une certaine mesure, de ses possibilités ouvertes et des limites autour de celles-ci. C'est là que tout se joue puisque cette prise de conscience est extraordinairement chargée philosophiquement pour deux raisons. D'abord puisqu'elle doit survenir à un moment donné, il y a une *première fois* où chacun est appelé à prendre acte de son insuffisance. Nous explorerons cette première réalisation à l'aide de l'interprétation génésiaque du fruit défendu de Jankélévitch. Évidemment, cette réalisation n'est qu'un premier pas, mais il est suffisant pour ouvrir la boîte de Pandore des désirs et des tentations. Le manque apparaît agir comme aiguillon du *désir* et principe actif d'action. Pour traiter ce deuxième volet de l'imperfection, nous passerons à l'interprétation luciférienne de Jankélévitch.

Jankélévitch a accordé beaucoup d'importance au récit de la *Genèse*. D'une certaine façon elle fait figure d'allégorie de sa propre conception du devenir psychologique de chacun. Jankélévitch considère en effet que tous les petits enfants qui viennent au monde sont *purs*, comme Adam. Comprenons cette pureté comme une forme d'*innocence* en ceci que le plissement de conscience que nous avons décrit n'est pas encore actualisé. Dans cette mesure, l'enfant n'a pas *pris conscience* de lui-même et il échappe ce faisant au régime de l'imperfection, de la tentation et du désir. Il est libre d'arrière-pensées et directement présent au monde<sup>297</sup>. Pourtant, cette pureté ne durera pas, pas plus que celle d'Adam. Dans la *Genèse*, c'est le serpent qui joue le rôle de catalyseur pour faire basculer le « pur » Adam dans le régime de la faute<sup>298</sup>. Pourtant Jankélévitch se montre sceptique ; comment expliquer qu'une créature créée par Dieu, comme toutes les autres créatures, puisse être décidément mauvaise ? Ne faut-il pas comprendre le serpent comme une image, une représentation de ce qui se produit à *l'intérieur de l'esprit* d'Adam : la naissance de la

---

<sup>297</sup> PI, p. 609-610.

<sup>298</sup> Nous reprenons ici littéralement la lecture de Jankélévitch, on remarquera pourtant que notre philosophe prend une grande liberté par rapport au récit génésiaque puisque dans celui-ci le serpent séduit d'abord Ève, qui séduit à son tour Adam.

tentation ? Le serpent ne serait alors qu'une manière de comprendre un processus psychologique : « L'image du tentateur [le serpent] est une façon empirique et palpable de se représenter l'événement gratuit qui, pour la première fois, vient à déranger l'éternité sempiternelle. Cet événement vient du dedans, et il s'appelle la Faute<sup>299</sup> ». La tentation est ainsi replacée à l'intérieur de l'esprit de l'agent. Nul acolyte du Diable joue les entremetteurs entre la pureté adamique et la corruption du fruit de la connaissance. L'« impureté » ne naît pas d'un contact, elle est intérieure, elle naît d'elle-même dans l'esprit de l'enfant, comme dans celui d'Adam. Mais qu'est-ce qui permet d'associer la tentation avec la faute et l'impureté ?

Aux yeux de Jankélévitch, la chute d'Adam apparaît dès l'instant où il comprend qu'on lui cache quelque chose. Il y a un arbre avec des fruits auxquels il n'a pas accès. Autrement dit, Adam *se voit* incomplet et la première aspérité du désir le ronge : il veut savoir. Le serpent, pour Jankélévitch, manifeste cette première tentation : « Adam s'avisant qu'on lui cache un secret, conçoit la possibilité de la faute, — et tout est saccagé : il n'y a plus de jardin bleu ; c'en est fait de l'inébranlable félicité et de l'imperturbable pureté...<sup>300</sup> » C'est dans cet instant, ce bref moment où Adam comprend *qu'il ne sait pas*, que tout est joué. C'est *ici* que Jankélévitch situe le *fruit défendu* et la faute, dans ce premier plissement de conscience puisque Adam s'observe et se situe par rapport au monde<sup>301</sup>. La conscience prend conscience, et alors la pureté édénique est perdue pour toujours. Exactement de la même façon qu'un petit enfant qui formule son premier mensonge manifeste par là sa chute et la perte de son innocence originelle<sup>302</sup>. Comprenons la véritable teneur de cette première faute. Il ne s'agit pas tellement de commettre une mauvaise action ou un crime, mais seulement d'en admettre la possibilité :

La faute de l'homme tenté n'est pas à proprement parler de *faire* le mal, c'est-à-dire de commettre un « méfait », mais d'admettre, le temps d'un clin d'œil et l'espace d'un instant, la possibilité du mal et de prendre conscience de sa

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> TV3, p. 197.

<sup>302</sup> PI, p. 618.

distinction d'avec le bien ; c'est un péché de malveillance, et non point de malveillance. L'homme est donc tenté par la possibilité d'une possibilité<sup>303</sup>.

Pour Jankélévitch donc, le mal apparaît très subtilement, « plus léger qu'une brise légère à la surface de l'eau <sup>304</sup> ». Il ne s'agit pas de commettre une mauvaise action, mais seulement de comprendre que l'on pourrait en commettre une. Cette prise de conscience, qui n'est qu'un épiphénomène sous un certain regard, marque pourtant ni plus ni moins qu'un renversement copernicien du point de vue moral dans la vie du sujet puisqu'il découvre l'optique du moi. Et avec le moi, l'altérité du moi : ce que je ne suis pas, ce que je n'ai pas. Partant, le plissement de conscience enfante le désir et la tentation. Le mal ne tient donc pas dans un geste en particulier et encore moins dans une *chose* quelconque ou un principe corrompateur (serpent, femme, *diabolus in musica*, etc.), mais plus sobrement dans une certaine *perspective de conscience*, dans un regard sur le monde médié par le moi qui est le premier balbutiement de l'égoïsme.

On se demandera sans doute en quoi la tentation elle-même peut faire office de faute chez Jankélévitch. Son jugement apparaît particulièrement tranché, mais il s'explique si l'on associe à l'analyse génésiaque, l'interprétation jankélévitchienne de la figure de Lucifer. Rappelons que chez les Pères de l'Église, Lucifer était considéré comme le premier des anges, c'est d'ailleurs ce que révèle l'étymologie de son nom — «lux» lumière et «ferre», porter — qui fait de lui «le porteur de lumière». Évidemment, la lumière dont il est question est la lumière divine et la tentation de Lucifer sera finalement de *se prendre lui-même* pour la lumière qu'il devait en fait porter. C'est ce que décrit Grégoire de Naziance : « Lucifer, le tout premier, élevé au plus haut (d'une éminente beauté, il aspirait en effet à l'honneur royal de la puissance divine) perdit sa splendeur et tomba ici sans gloire tout rempli de ténèbres au lieu d'être Dieu <sup>305</sup> ». À plusieurs endroits, Jankélévitch rapproche cette chute à celle de l'homme. Il en est question d'abord lorsqu'il commente la tentation d'Adam : « La

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 616.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 611.

<sup>305</sup> Cité dans Jean-Marc Vercauteren, « Les Pères de l'Église et Lucifer (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 2, 2001, p. 148.

bienheureuse éternité ne peut être instaurée que par le fiat inaugural du créateur, et interrompue que par le fiat inchoatif de l'imitateur, c'est-à-dire par le consentement coupable à la tentation, — car celui-ci est la caricature de celui-là<sup>306</sup>» et ailleurs de manière plus explicite :

Les vieilles légendes accusent l'homme tenté de vouloir, par orgueil, faire comme Dieu : la partie usurpe le privilège du tout ; le relatif, au lieu de ne connaître que l'objet, prétend imiter l'absolu qui est pour soi-même sujet-objet, et le diable persuade la créature qu'elle peut en cela imiter son créateur : — car tel est, selon ces croyances, le « péché » de l'ange rebelle<sup>307</sup>.

Dans les deux citations, il est fait mention de cette même idée à savoir que l'homme tenté cherche par là à imiter Dieu, à se prendre pour Dieu — ce qu'était la tentation de Lucifer. Maintenant il importe de bien comprendre dans quel sens Jankélévitch soutient cette hypothèse, il s'agit évidemment de prendre ces images d'un point de vue allégorique. Comme nous l'avons observé, l'alternative sacre les limites inhérentes à la vie humaine. Or, la prise de conscience de ces limites ouvre la porte à une forme de rébellion. Plutôt que d'accepter la partialité, le révolté voudra usurper la place du tout, refonder l'économie générale du monde dans un microcosme qui orbite autour du je — faire un « imperium » à partir d'un microcosme<sup>308</sup>. Hypostasier la position de Dieu revient en fin de compte à se prendre soi-même comme centre perspectif du monde. La tentation luciférienne n'est ni plus ni moins que l'inévitable égoïsme.

Qui plus est, la dynamique du désir et de l'imperfection rappelle la *frénésie*. La première fracture opérée par la tentation adamique et tantôt reconduite par une autre et une autre encore. Le sujet qui prend acte de ses divers manques est alors tenté d'y pallier à l'envi, c'est ce que Jankélévitch appelle *être tenté en frénésie* : « Être tenté, en frénésie, c'est être tenté de se compléter quand on est incomplet et famélique, c'est avoir envie de combler une lacune ou un vide dans l'état

---

<sup>306</sup> PI, p. 612.

<sup>307</sup> TV3, p. 197. Voir PI, p. 612.

<sup>308</sup> TV3, p. 198.

d'insuffisance, de dénuement et de virtualité indigente où l'on se trouve<sup>309</sup> ». Ces tentations se manifesteront de toutes sortes de manières, mais le pôle central demeure la structure intentionnelle de la tentation qui renvoie systématiquement à l'individu égoïste. Pourtant, le carcan de l'alternative condamne la créature humaine à une incomplétude indépassable qui alimente ironiquement une rage insatiable de tentations. Chaque tentation assouvie laisse place à une nouvelle tentation *ad vitam aeternam*. C'est, pour reprendre le mot d'Isabelle de Montmollin « une *impuissante* surenchère<sup>310</sup> ». C'est la *dynamique du trop*, que nous retrouverons en traitant de l'ennui, qui fait en sorte qu'un mouvement contre nature se renverse ironiquement : celui qui tentera de se compléter à toute force en alimentant une rage de frénésie se verra inéluctablement renvoyé à son indépassable finitude, à son imperfection et à la *souffrance de son effort stérile*, au « fiasco de sa prétention <sup>311</sup>».

Cela dit, malgré cette attraction vers l'égoïsme, Jankélévitch n'endosse pas une position misanthropique. L'homme est fatalement sujet à la tentation et la perte de son innocence. Il est tout aussi fatalement condamné à l'égoïsme et à l'exploration de ses possibilités. Il y a de la vanité et du danger dans cette tentative de complétude, mais pas seulement. Il y a aussi un principe dialectique frère du devenir. Dans la perspective de la durée, la découverte de l'imperfection et le désir d'y remédier jouent un rôle dialectique : celui de l'exploration des possibles. Entre l'alternative stricte de demeurer pour toujours dans l'innocence de l'Éden sans conscience de soi et la chute dans l'histoire qui marque un nouveau régime de souffrance et d'effort, mais qui amène aussi une vie plus riche et plus pleine d'expériences, Jankélévitch opte pour l'effort et la souffrance. Très proche de Schelling à ce niveau, Jankélévitch observe l'idée que « tout le possible doit arriver » au sens où l'expérience humaine est intrinsèquement constituée par l'exploration des possibilités. Dès lors, les divers avatars du Diable tentateur sont renvoyés *intra mente* à une dynamique de dévoilement et de découverte de soi :

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 224-225.

<sup>310</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 213.

<sup>311</sup> TV3, p, 198. Voir aussi, TV2.2 p. 39-41.

Il y a dans le monde une loi hostile à ce qui s'installe sans être éprouvé ; cette loi exige que nulle possibilité ne soit réprimée ; selon cette loi tout ce qui peut arriver arrivera. Qu'advienne le possible à venir : telle est la loi ! Et il n'y a pas d'autre Satan que cette loi. L'animateur nommé Satan active et actualise tout l'élément en nous disponible, potentiel, virtuel ; il propulse et accélère le mouvement frénétique de futurition, il renouvelle inépuisablement ces occasions de chute [...] il ne désarme pas que tous les possibles ne soient déclarés. Pourquoi accuser le Diable ? Il faudrait plutôt le remercier... s'il existait<sup>312</sup> !

L'axe d'interprétation est ainsi résolument tourné vers le sujet connaissant et la tentative philosophique de Jankélévitch sera de prendre acte de la faute, mais de voir comment il est possible de l'intégrer dans une philosophie pessimiste — au sens d'une philosophie qui endosse les conflits — qui n'aboutit pas à la souffrance et à la douleur, à l'impuissante surenchère que nous décrivions. Par ailleurs, en consacrant l'idée que le devenir implique la faute, que la tentation et la chute font corps avec l'expérience humaine et que « Satan » est une sorte de loi appelée à solliciter les désirs, Jankélévitch introduit l'hypothèse négative du mal selon laquelle il existe substantiellement un principe négatif qui organise la méchanceté. Ce principe ce n'est pas le *grund*, mais il n'en est pas si loin non plus. En effet, on pourrait considérer l'hypothèse jankélévitchienne comme une sorte de psychologisation de la métaphysique schellingienne. Le *grund* n'est ici rien d'autre que la sollicitation des possibles et le désir de les explorer. C'est là un complexe propre à l'expérience de tout un chacun ; la volonté n'est pas *forcée*, elle est *fascinée*<sup>313</sup>.

### 3.3. Intermédialité

La confusion et l'imperfection nous conduisent à considérer l'homme comme étant un être intermédiaire. Cette intermédialité se décline de deux manières. L'homme est d'abord intermédiaire dans la mesure où il fait figure de passage entre le mal d'absurde et le mal de scandale. Comme nous l'avons observé, le sens du mal d'absurde réside dans l'*alternative* et dans l'*absolu plural*, c'est-à-dire dans une conception du monde qui n'est pas harmonieuse et qui force des conflits, des

---

<sup>312</sup> TV3, p. 348.

<sup>313</sup> M, p. 327.

déchirements et des luttes — ce que nous considérons comme une interprétation *pessimiste* du monde qui s'inscrivait en faux par rapport aux thèses de Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. C'est sous cet angle d'approche que Jankélévitch considère l'homme comme l'intermédiaire du mal d'absurde dans la mesure où il surajoute à l'absurde des maux contingents de son propre cru, c'est-à-dire des maux scandaleux. Dans *Le Traité des vertus*, il explique son hypothèse dans un passage très important :

La méchanceté, qui est une suite du mal, engendre à son tour des maux de sa fabrication, des maux de colère : en sorte qu'elle est le lieu de passage entre le mal d'outre-monde et le mal d'ici-bas entre le grand Mal métémpirique<sup>314</sup> et ces maux empirico-physiques qui ont nom douleur, supplice, inimitié, état de guerre ; elle est un produit du mal qui fabrique des maux, une machine à amplifier et multiplier le mal<sup>315</sup>.

Reprenons brièvement l'essentiel de ce que notre philosophe avance ici. D'emblée, on remarquera que Jankélévitch parle de *méchanceté*, mais en précisant que celle-ci est « une suite du mal ». Rappelons ce que nous indiquions précédemment à ce propos : pour Jankélévitch, le choix égoïste est toujours une *faute* (ou un mal) et la répétition de cette faute dans une vie en vient à créer une *tendance* existentielle : la méchanceté. Ainsi, en parlant de méchanceté, il importe de bien comprendre que celle-ci repose sur le *choix égoïste* et c'est lui qui « engendre à son tour des maux de sa fabrication ». On pensera facilement à une multitude d'exemples « douleur, supplice, inimitié, état de guerre, etc. ». Tous ces maux *amplifient* et *multiplient* le « mal » dans son sens

---

<sup>314</sup> Puisqu'il s'agit de la première mention de ce terme qui reviendra à plusieurs reprises, il apparaît important de bien le définir immédiatement. De manière superficielle, on peut considérer la métémpirique comme un synonyme de la métaphysique. Pourquoi alors ce néologisme ? Jankélévitch utilise peu le mot « métaphysique », puisqu'il apparaît galvaudé et trop chargé historiquement. Qui plus est, notre philosophe suggère sa propre « métaphysique » qui conteste les grands canons de la tradition métaphysique occidentale. Nous l'exposerons d'ailleurs brièvement aux chapitres V et VI. Pour l'heure, disons simplement que Jankélévitch distingue l'« empirie », c'est-à-dire ce qui *est* de ce qui *pose* cet être, c'est-à-dire la « métémpirie ». « Le grand Mal métémpirique » désigne incidemment ce qui fait advenir le mal et qui est d'une autre nature que le « mal d'ici-bas ». L'absurde et le scandale sont métémpiriques, alors que l'état de guerre, l'inimitié, le mensonge sont empiriques. Cette question est traitée en particulier dans PP, p. 1-4.

<sup>315</sup> TV3, p. 84.

absurde, c'est-à-dire qu'ils accentuent les conflits, les déchirures, ils confirment et accentuent l'interprétation pessimiste du monde. Pour être plus précis encore, nous verrons dans le prochain chapitre que l'égoïsme tend à diviser l'égoïste du monde, des autres et de lui-même<sup>316</sup>.

C'est dans cette perspective que Jankélévitch apparaît clairement remettre en question l'optimisme de Bergson et son hypothèse d'un univers qui est une « machine à faire des dieux ». Si l'homme peut apparaître comme *Adjutor Dei*, ce dont témoignent les exemples rares et sublimes des mystiques, il agit la plupart du temps comme agent amplificateur des maux et collaborateur lilliputien du « mal métémpirique » : « L'homme et le destin se partagent ainsi la besogne<sup>317</sup> », c'est-à-dire que l'un et l'autre exacerbent dans leur commerce les contradictions de l'existence et c'est ce qui crée la « machine à amplifier et multiplier le mal ». L'espoir bergsonien d'observer une spiritualisation de la société qui balancerait la matérialité toute puissante est ainsi contesté par une anthropologie qui insiste sur l'association étroite de l'homme au (x) mal(s).

Or, comme nous l'avons observé, il y a un paradoxal moral important ici. L'égoïsme, qui est à la base du mal de scandale, est inéluctable, il naît des prédéterminations englobantes de l'existence humaine. Dans cette mesure, pourquoi considérer qu'il fait *scandale*? Pourquoi le situer dans une autre catégorie que l'absurde? C'est ici que se découvre le deuxième sens de l'intermédiarité. Le mal de scandale appartient à une manière de vouloir dévoyée : l'égoïsme. Or, cet égoïsme, s'il est une *mauvaise manière* de vouloir, implique aussi une *bonne manière* de vouloir<sup>318</sup>. Ce bivouloir est une pièce maîtresse de la structure anthropologique de Jankélévitch. Si l'homme peut vouloir de diverses façons, le spectre de ses possibilités, et partant la définition même de ce qu'il est, s'en trouvent totalement redéfinis. Cette redéfinition

---

<sup>316</sup> C'est une question que nous avons abordée aussi dans un autre travail, voir Desilets-Paquet, *op. cit.*, p. 60-66.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Nous en reparlerons dans la prochaine section.

synthétique opérée à l'aune de la confusion et de l'imperfection amène Jankélévitch à considérer l'homme comme une créature des « marécages » :

Son milieu vital [l'homme] est le marécage, le marécage où prospèrent les grenouilles, le marécage qui n'est, justement, ni terre ni eau, qui est le mélange du solide et du liquide. Dans cette zone ambiguë habitent non pas ceux qui ne sont « ni anges ni bêtes », et qui sont par conséquent « neutrum », mais plutôt ceux qui sont à la fois l'un et l'autre<sup>319</sup>.

Là encore, Jankélévitch s'approche de Pascal qui disait déjà : « L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête <sup>320</sup> » et qui associait la situation humaine à un « cloaque<sup>321</sup> ». C'est cette ambivalence qui interdit de ranger l'homme définitivement dans une catégorie fixe qui incline Jankélévitch à parler du « marécage » existentiel ; un milieu qui est ni terre ni eau, mais mélange de l'un et l'autre. Toutefois, la proposition jankélévitchienne diffère sensiblement de Pascal en ceci que notre philosophe insiste surtout sur l'indétermination de l'homme, sur les possibilités qui lui sont offertes et sur le combat qu'est la morale – entendu que l'égoïsme est indéracinable. L'homme n'est pas substantiellement ange ou bête, mais possiblement l'un et l'autre, les deux à la fois : « L'homme est à la fois bon et mauvais, mais il se révèle à nous tantôt bon tantôt mauvais alternativement, il est sans doute l'un et l'autre, mais c'est tour à tour que l'un et l'autre nous apparaissent ; il est saint Vincent de Paul les jours pairs et Nicolas Stavroguine les jours impairs <sup>322</sup> ». Jankélévitch, souscrit ici à une interprétation démonique de l'homme, où toute sa nature tient dans sa labilité, dans sa mobilité intrinsèque qui s'associe étroitement à la figure d'Eros chez Platon<sup>323</sup>. Incidemment, Jankélévitch ne rejoint pas Pascal dans sa haine du moi<sup>324</sup>. Bien que le moi tende irrésistiblement vers l'égoïsme chez les deux philosophes, il n'est pas détestable pour autant chez Jankélévitch<sup>325</sup>.

---

<sup>319</sup> TV3, p. 15. Voir aussi Jerphagnon, *op. cit.*, p. 38.

<sup>320</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 434 [fr. 557].

<sup>321</sup> PI, p. 698.

<sup>322</sup> TV1, p. 49.

<sup>323</sup> *Ibid.* Eros chez Jankélévitch est pourtant plus complexe du fait de son interprétation pessimiste. L'homme est érotique, mais pas seulement dans la mesure où il peut prétendre au bien.

<sup>324</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 411 [fr. 494], de Montmollin, *op. cit.*, p. 236.

<sup>325</sup> *Ibid.*

#### 4. Disloqué entre le bien et le mal

À la lumière de cette intermédialité, il apparaît possible de nuancer l'affirmation avancée plus tôt selon laquelle l'homme « a tort d'exister ». Pour Jankélévitch, il existe bien une volonté saine qui n'est pas domageable. La question qui s'impose alors est celle du point de bascule entre ces deux volontés. Qu'est-ce qui fait en sorte que l'on est aujourd'hui saint Vincent de Paul et demain Nicolas Stavroguine ? À s'en tenir seulement à la première interprétation de l'intermédialité — celle de la machine à amplifier le mal — on serait tenté de réduire l'homme à une sorte d'« être pour le mal ». Or, ce n'est pas du tout dans ce sens que va Jankélévitch et c'est ce que traduit son idée de parler d'un mal de « scandale ». En effet, dans *Le Traité des vertus*, notre philosophe observe que le bien ne pose pas problème, au sens où il ne fait pas *scandale*. Personne ne se formalise de son bonheur — « le bonheur va de soi<sup>326</sup> » — comme on se formalise par exemple d'une mauvaise action. C'est le meurtre de Macbeth qui est scandaleux, et non la victoire militaire qui précède la pièce et qui fait en sorte que Banquo et Macbeth reviennent au château pour fêter. Personne ne se demande pourquoi ils veulent fêter, mais alors *pourquoi Macbeth tue Duncan ?* Voilà une question qui a fait couler beaucoup d'encre. Jankélévitch observe que la faute *pose problème*, elle apparaît comme une erreur, une crampe, quelque chose qui *aurait bien pu ne pas arriver* et qui demande à être justifié, expliqué et c'est véritablement en ceci qu'elle est scandaleuse : elle apparaît escamotable<sup>327</sup>... dès lors pourquoi arrive-t-elle ? Voilà un fameux paradoxe du sens commun s'il en est : d'une part, l'égoïsme

---

<sup>326</sup> TV3, p. 109. Cette proposition de Jankélévitch doit être bien comprise. Notre philosophe ne dit pas que le bonheur va de soi. Ce sera d'ailleurs l'une des questions qui seront problématisées lorsque nous aborderons l'ennui. Il s'agit plutôt d'une observation commune, voire banale. On ne s'étonne pas, habituellement, d'être en santé, d'entendre quelqu'un dire la vérité ou d'être de bonne humeur. Cela ne veut pas dire que ces situations ne sont pas profondément surprenantes d'un point de vue philosophique. Sans ce pas de recul pourtant — le pas de recul du philosophe — la moyenne des ours ne se formalise pas du « bien ». À l'inverse, qu'apparaisse un meurtre sordide, que l'on surprenne un mensonge honteux et l'intérêt de tout un chacun est piqué. Il y a scandale.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 109-111. Aussi : « Le bien, dit fortement Lavelle, est une solution, le bien ne fait problème que pour qui le cherche ; et le mal au contraire est un problème pour qui le trouve ». M, p. 352.

apparaît inévitable, mais d'autre part il est toujours surprenant et étonnant lorsqu'il se manifeste à travers la faute. Comment accorder ces observations ?

Comme nous le mentionnons, Jankélévitch endosse un pessimisme certain dans la mesure où les contradictions et les conflits sont constitutifs de sa compréhension du monde. Cela dit, ce pessimisme n'est pas misanthropique. Le conflit entre les motions de la volonté est inhérent à l'expérience humaine et indépendant de la volonté de chacun. C'est ce qui fait de ce conflit un conflit « absurde ». Cela dit, si ce conflit est inéluctable *en droit*, dans *les faits* il est toujours problématique. L'égoïsme matérialise en fait l'arène de lutte de la vertu où l'agent moral *doit* affronter sa tendance égoïste. Le combat n'est jamais joué, la lutte et les choix difficiles sont irréductibles<sup>328</sup>. Qui plus est, c'est parce qu'il y a plusieurs possibilités que l'on peut choisir, que l'on n'est pas complètement conditionné. C'est cette pluralité d'options qui rend possible l'éthique et qui conséquemment consacre la responsabilité et l'imputabilité de l'agent moral. De la même manière que la mort est certaine, mais le moment de la mort ne l'est pas, l'égoïsme est inévitable, mais les gestes égoïstes sont toujours érudables. Il en revient finalement à l'homme d'embrasser le conflit à bras-le-corps et à faire pièce, *autant qu'il pourra*, à l'égoïsme. L'égoïsme est un combat et un destin, les deux à la fois.

Cette affirmation apparaît pourtant fortement en tension avec ce que nous avons étudié à propos de la confusion. En effet, le combat auquel nous convie Jankélévitch semble passer l'irréremédiable confusion qui englobe la vie morale de tout un chacun. Comment proposer une lutte à l'égoïsme, qui sous-entend une sorte de clairvoyance, alors que l'homme est ontologiquement « intoxiqué » ? Certaines distinctions doivent être opérées ici. Toute l'étude que nous avons menée cherche à montrer la possibilité d'une certaine manière de vouloir qui serait contre-naturelle. Il existerait conséquemment une manière de vouloir naturelle et une manière de

---

<sup>328</sup> TV3, p. 60-61.

vouloir contre-naturelle<sup>329</sup>. Mais qu'est-ce que ces « manières » ? En fait, la manière de vouloir n'est rien d'autre que l'*intention* chez Jankélévitch. Or, l'intentionnalité est un champ plus restreint qui permet déjà de réduire l'empire de la confusion. En effet, Jankélévitch reconnaît deux types d'intentionnalité. Il y a une intentionnalité saine et originelle qui est orientée vers l'extérieur. Dans le registre moral, c'est une intentionnalité qui traduit une disposition d'ouverture du sujet par rapport à l'autre et le monde. C'est une « intention efférente et innocente » qui est aussi une « spontanéité pure sans retour de réflexion<sup>330</sup> ». Cette intention, Jankélévitch la nommera *l'amour*. À l'inverse de l'amour et de son mouvement efférent, le vouloir peut aussi s'arc-bouter afin de viser l'agent lui-même. Toujours dans un registre moral, ce sera l'égoïsme. L'égoïsme, pour Jankélévitch, est un regard sur le monde, mais qui reflue sur l'agent, un regard qui observe le monde et les autres individus, mais qui les considèrent en les ramenant à soi-même. C'est « une réflexion qui revient en arrière et tourbillonne », un mouvement de la volonté qui « plutôt que de déboucher heureusement sur l'extériorité — en communion —, reflue sur soi, pour se “plisser” », c'est un « recourbement de tout l'espace de l'être sur soi-même<sup>331</sup> ». Il y a quelque chose d'étonnant dans la redondance de ces images de retour, mais elles traduisent bien le fond de la pensée jankélévitchienne. Dans une philosophie pétrie par le bergsonisme, où la durée fait office de poutre de soutènement, le mouvement égoïste est un ratage, une chute spontanée de la volonté qui fonctionne à rebours de sa nature véritable. Du point de vue moraliste de Jankélévitch, il existe donc une alternative stricte entre une bonne volonté amoureuse et une mauvaise volonté égoïste<sup>332</sup>.

Ramener la problématique à l'intention dissipe sans doute partiellement l'équivoque, mais la confusion demeure bien présente. La qualification de l'intention

---

<sup>329</sup> PdlM, p. 106-108.

<sup>330</sup> TV1, p. 207.

<sup>331</sup> Citation légèrement modifiée. De Montmollin, *op. cit.*, p. 211. L'italique est dans le texte de l'auteure.

<sup>332</sup> TV3, p. 61. Rappelons toutefois l'importance réserve que Jankélévitch fait. Il ne s'agit pas d'éliminer l'égoïsme, entendu que c'est impossible, mais bien d'en limiter la portée au maximum. Jankélévitch invite ainsi ses lecteurs à « faire tenir le plus possible d'amour dans le moins possible d'être ». PdlM, p. 88-91.

reste une question difficile, la nature de la volonté demeure toujours ambiguë... dans quelle mesure doit-on condamner le Frère Laurent par exemple <sup>333</sup>? Pour mieux saisir la question, Jankélévitch renvoie plutôt à une « psychologie volontariste et pessimiste comme l'Art d'agrèer qu'à la philosophie de l'évidence<sup>334</sup> ». Qu'est-ce dire ? L'Art d'agrèer est une allusion à Pascal et à son essai inachevé sur *L'Esprit de géométrie*. La deuxième partie de cet essai, « De l'Art de persuader », s'ouvre sur une interrogation immédiatement associable à notre sujet. Pascal écrit en effet : « L'art de persuader a un rapport nécessaire à la manière dont les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire <sup>335</sup> ». En d'autres mots dans le cadre de notre travail, il s'agit de comprendre comment les hommes choisissent. Le consentement s'opère, chez Pascal, de deux manières. On peut d'abord consentir intellectuellement en suivant un raisonnement rigoureux, c'est ce que Jankélévitch nommait *la philosophie de l'évidence* dans notre citation. L'auteur des *Pensées* remarque pourtant que la plupart du temps les hommes sont trop passionnés et c'est leurs désirs qui guident leur consentement — on retrouve alors l'idée d'une « intoxication » qui contaminerait le jugement<sup>336</sup>. Autrement dit, le problème de l'intention glisse entre les mailles de la philosophie de l'évidence et c'est ce qui fait en sorte qu'une nouvelle voie doit être dégagée. Ce sera *l'art d'agrèer*, c'est-à-dire une manière de charmer la volonté via les désirs, de considérer la volonté via le *cœur* plutôt que la *raison*<sup>337</sup>. En effet, si c'est à partir du cœur que s'opère le choix, la confusion tombe. Intuitivement, il semble que tous savent à quoi s'en tenir quant à

---

<sup>333</sup> À plusieurs endroits, Jankélévitch insiste pour distinguer des « niveaux de conscience » qui coexistent et qui accusent et disculpent les agents moraux. À ce chapitre, l'ignorance dont fait preuve frère Laurent est certainement une bonne raison de l'excuser, mais est-ce qu'il n'est pas aussi coupable dans une certaine mesure de cette ignorance ? PI, p. 789-784, TV3, p. 62-64.

<sup>334</sup> TV3, p. 72 citation légèrement modifiée.

<sup>335</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 695 [De L'esprit de Géométrie, 2, 1].

<sup>336</sup> À cet effet, Jankélévitch utilise l'excellent exemple de la Médée d'Euripide qui dit : « J'ai conscience du forfait que je vais commettre, mais ma passion est plus forte que mon propos ». TV3, p. 72.

<sup>337</sup> Chez Jankélévitch, le rapport entre cœur et raison doit se comprendre de manière hiérarchique. Nous avons insisté dans notre premier chapitre sur l'idée qu'une herméneutique philosophique est *insuffisante* pour diriger la volonté, mais *nécessaire* pour l'orienter. Il faut lui adjoindre une thérapeutique capable de moduler le for intérieur.

leur responsabilité morale d'avoir abondé dans le sens de l'égoïsme ou de l'amour. Si l'on peut déployer des excuses infinies pour pardonner une mauvaise action, Jankélévitch considère que le méchant sait toujours au fond à quoi s'en tenir : « Dans quelque recoin très secret de leur for intime, le malveillant et le menteur, eux, savent toujours plus ou moins à quoi s'en tenir sur leur propre vilénie et sur leurs inavouables arrière-pensées : le sujet est à cet égard toujours mieux renseigné que l'intellectualiste le plus équitable <sup>338</sup>». Dans la même veine, après une nuit peuplée de cauchemars, le matin de la bataille de Bosworth, alors que Richard III a commis un nombre incalculable d'exactions, il dit : « Ma conscience a mille langues différentes donc chacune peut faire un récit différent, et dans chaque récit je suis un scélérat. [...] Tous les péchés divers à leurs degrés divers se pressent à la barre : "Coupable, il est coupable !" C'est à désespérer <sup>339</sup>». Bref, en replaçant la question de l'intention de la philosophie de l'évidence dans le sillage de l'art d'agrèer, Jankélévitch subalternise le registre intellectualiste pour se placer dans une perspective plus proche du cœur et de l'intuition. La clairvoyance quant à l'intention ne tient pas à la lucidité extrême que pourrait posséder un sage ou un maître de morale. Elle appartient plutôt à une forme de sincérité par rapport à soi-même que nous appelions dans le dernier chapitre un *courage de la vérité*. Il appartient finalement à chacun de choisir sincèrement dans son for intérieur en connaissance de cause<sup>340</sup>.

Mais si chacun peut distinguer en lui-même la qualité de ses intentions, qu'est-ce qui rend possible d'actualiser un choix ? De faire preuve de courage et de vertu par exemple ? C'est ici qu'il faut se tourner vers « une psychologie volontariste pessimiste ». On comprend bien la teneur du pessimisme, il s'agit de comprendre que la volonté s'exerce toujours dans un régime d'*alternatives*. C'est la partie « absurde »

---

<sup>338</sup> *Ibid*, p. 63-64. Un passage qui fait écho à ce que dit Montaigne dans *Les essais* : « Il n'y a que vous qui sachiez si vous êtes lâche et cruel ou loyal et plein de dévotion ; les autres ne vous voient pas, ils vous devinent par d'incertaines conjectures ; ils ne voient pas tant votre nature que votre art ». Montaigne, *op. cit.*, p. 978 [III, 2].

<sup>339</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 765 [V, 5].

<sup>340</sup> En traitant du mensonge, dans le prochain chapitre, nous reviendrons sur l'importance de la sincérité dans la philosophie de Jankélévitch.

de cette psychologie, mais Jankélévitch défend aussi une interprétation de la liberté et de la volonté comme radicalement autonome. Qu'est-ce dire ? Il ne s'agit pas de reconduire le mythe d'un agent idéal et éthéré dépris des contingences et qui peut exercer sa liberté de manière décomplexée. Comme chez Pascal, l'homme est « embarqué », au sens où le conflit entre les deux volontés est englobant. Pourtant, dans cet englobement général de l'existence, la prérogative humaine par excellence — la volonté — fait office de lanterne :

Quant au vouloir, il exclut ensemble l'inégalité esthétique du pouvoir créateur, et la simple et passive persévération dans *l'Esse* : le vouloir est la spontanéité purement initiale ; le vouloir est le pouvoir de tous les autres pouvoirs, en ce sens que d'abord la condition est universellement remplie pour tous les hommes sans exception et qu'ensuite cette puissance ne s'actualisera pas toute seule, mais dépend de notre effort personnel, d'un fiat douloureux et coûteux ; pour tout dire, ce pouvoir est suspendu à une décision de notre liberté. Oser vouloir n'est pas autre chose que vouloir vouloir, c'est-à-dire vouloir et l'aboulie des timides n'est elle-même qu'une privation de volonté<sup>341</sup>.

Entre la passivité inerte de celui qui serait réduit à être mû par des forces qui le dépassent complètement — la passive persévération dans *l'Esse* — et l'artiste démiurgique qui pourrait créer n'importe quelle réalité, Jankélévitch considère que tous les hommes sont conviés au *sérieux* et à la prise en charge de leur volonté dans sa complexité et des défis. Le vouloir est la seule possibilité véritablement créatrice de l'homme et au cœur du pessimisme jankélévitchien, il y a cette foi en une liberté qui ne peut jamais être éteinte. Comprendons bien pourtant que si l'absurde ne détermine pas le vouloir, il le circonscrit. L'homme ne peut pas vouloir n'importe quoi. Vouloir, c'est abonder dans le sens de l'égoïsme ou de l'amour. Les deux types d'intentions sont toujours possibles et disponibles, mais le point focal réside dans le choix d'aller dans le sens d'une des deux intentions au détriment de l'autre. C'est une volonté étroitement circonscrite donc, mais qui ménage un espace d'autodétermination et de lutte qui fonde la responsabilité de chacun par rapport à

---

<sup>341</sup> TV1, p. 252.

ses choix éthiques. C'est cette imputabilité qui rend possible la vertu et qui sacre par conséquent la dignité de chacun<sup>342</sup>.

Notons encore qu'à propos de la volonté, Jankélévitch se révèle très proche d'Aristote, il écrit en effet :

Aristote savait que pour résister à la tentation la force irrationnelle du vouloir et la lutte active sont nécessaires : la vertu n'occupera pas automatiquement la place d'où la lumière de la connaissance a chassé les ténèbres. Non le plus grand sage du monde n'en mène pas large quand la mortelle séduction le regarde jusqu'au fond de l'âme ! Aussi l'homme le mieux renseigné n'est-il pas dispensé de courage s'il veut faire prévaloir la raison effectivement. Contre l'intellectualisme qui fait de l'âme, soit dans l'Amathie, soit dans l'adhésion à l'évidence, le théâtre inerte du phénomène moral, Aristote a voulu en somme justifier l'active responsabilité du vouloir, la coopération de l'homme à son propre destin ; l'homme, dit-il, est le père de ses actes, et par suite l'auteur de sa propre destinée morale, qu'il façonne en agissant ; l'homme engendre l'homme, et s'engendre lui-même ; selon qu'il voudra, il deviendra ; le rapport de l'agent à l'acte n'est donc pas un rapport accidentel, mais une paternité organique. À ce prix seulement l'œuvre morale est « notre œuvre », et l'agent a une dignité<sup>343</sup>.

Jankélévitch, comme Aristote, entend contester la thèse de l'amathie — ou de l'ignorance — défendue par Platon, qui fait de la faute une simple ignorance qui pourrait se solutionner par les lumières de la raison. Non, il s'agit de rendre compte de l'importance de l'âme comme « théâtre du phénomène moral ». Là, le plus grand sage et le simple d'esprit doivent dispenser un effort et faire montre de courage pour assumer leur volonté. Ce n'est pas affaire seulement de raison, mais surtout de courage. En dernière instance c'est l'individu lui-même, dans sa plus immédiate intimité qui doit avoir la force d'assumer son option. Pour Jankélévitch, chacun est responsable de lui-même : « C'est une question de force : il s'agit seulement de savoir si l'homme tenté, tiraillé, déchiré, si l'homme écartelé entre les forces divergentes sera en fait du bon côté et militera en fait pour la bonne cause, ou cédera à l'appel du plaisir<sup>344</sup> ». Qui plus est, le fait de choisir fait destin chez les deux philosophes. Ainsi,

---

<sup>342</sup> TV3, p. 47-48.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 74.

chez Jankélévitch l'intention « engage et compromet la *personne entière*<sup>345</sup> » dans le sens où chaque choix détermine l'homme qui pose ce choix. L'acte fait l'agent : « Il [l'homme] n'est donc pas le patient de son destin, mais l'ouvrier de sa propre destinée<sup>346</sup> ». C'est par l'exercice de la liberté que chacun se détermine. Dans l'océan des possibilités, chaque décision est un mouvement de détermination qui travaille l'ipséité et donne une forme à l'informité des possibilités virtuelles. Toute l'affaire de la méchanceté pour Jankélévitch se réduit finalement à donner trop de jeu à l'égoïsme, à se laisser emporter par cette tendance pour devenir de plus en plus substantiellement égoïste, c'est-à-dire méchant<sup>347</sup>. Incidemment, la question du mal de scandale ne renvoie pas tellement à une quelconque volonté du mal, mais plutôt à une *mauvaise manière de vouloir*. En endossant cette hypothèse, Jankélévitch se tient à distance d'une casuistique qui chercherait à départager objectivement le bien du mal, entreprise promise à la confusion, pour porter son attention sur la disposition intérieure de l'agent moral, sur sa personne, son ipséité et son implication personnelle dans ses choix — bref sur sa responsabilité. En dernière instance, c'est cette responsabilité qui fait foi de tout.

Dans ce chapitre, nous avons tenté de montrer la topographie de la morale jankélévitchienne : dans quel contexte s'exerce-t-elle ? Quels sont les obstacles qui se dressent ? Ce contexte est particulièrement hostile chez Jankélévitch. Notre philosophe dessine en effet un univers qui compromet en profondeur la possibilité d'une vie morale saine. Déjà, de manière englobante, l'absurde mobilise une ontologie tragique faite de cas de conscience déchirants, mais encore cet absurde contamine

---

<sup>345</sup> TV1, p. 194.

<sup>346</sup> TV3, p. 262.

<sup>347</sup> C'est finalement au sein de la liberté que l'on peut comprendre le véritable enjeu de l'égoïsme. Jusqu'ici il y avait quelque chose d'étonnant dans la condamnation emphatique de l'égoïsme proposée par Jankélévitch : péché, chute, corruption, impureté, fruit défendu. On comprend bien qu'il y a quelque chose de critiquable au fond de l'égoïsme qui tient à l'usurpation de la perspective divine... bien que cette usurpation soit inévitable pour simplement survivre. Chacun doit en effet s'occuper de lui-même ; vouloir se maintenir en vie comme Ismène est-ce un geste diabolique ? Il y a bien un substrat égoïste à la base de la vie humaine qui doit être respecté simplement pour que la vie soit possible. Le problème véritable est ailleurs dans la tendance volitive que dégage l'égoïsme dans le temps.

l'homme en lui-même et l'incline vers l'égoïsme. Il y a presque une conspiration ontologique pour écraser la bonne volonté. Or, Jankélévitch ménage un espace d'autodétermination vertueux, une petite alcôve de liberté sous le poids immense du mal, une petite alcôve qui a la charge de soulever l'imposant complexe de ce mal qui travaille à l'anéantir. Curieusement pourtant, c'est lorsque la liberté ne se révèle pas à la hauteur qu'elle crée un scandale. La « crampe » égoïste est toujours révoltante. Comme si malgré tout, l'égoïsme était toujours une faute aux yeux de tous. Et à l'inverse, n'est-ce pas l'héroïsme du pardon qui saisit et bouleverse tout un chacun ? Comme si l'évidence du beau geste d'amour surnageait miraculeusement. Évidence miraculeuse et révoltante banalité, voilà exactement le genre de « paradoxes de la morale » qui traversent l'œuvre de Jankélévitch.

Ce chapitre avait aussi comme objectif de restituer la synthèse socratique des thèses sur le mal promise par Jankélévitch. Jusqu'ici, nous avons mis de côté la thèse privative de Platon qui fait du mal un moindre-être, mais nous l'aborderons dans la prochaine partie afin de montrer que le mal, l'égoïsme dans son cas, mène à une vie boiteuse, souffrante et destructrice. Pour Jankélévitch, la vie humaine a un *sens*, une *vocation* que contredit l'égoïsme. Dans le prochain chapitre nous passerons ainsi à un registre plus psychologique pour montrer en quoi une vie égoïste est une forme dégradée d'existence qui conduit à la ruine et au désespoir. De cette façon, nous serons à même de comprendre les enjeux existentiels d'une vie mauvaise et de saisir le sens profond, moral et anthropologique du remords, notre première maladie de l'âme.

### Chapitre III : Méchanceté et misère (le remords II)

*The quick pain of truth can pass away, but the slow eating agony of a lie is never lost. That's a running sore*<sup>348</sup>.

*Les individus et les sociétés croient qu'ils vont pouvoir être les passagers clandestins de la morale, que la lâcheté est plus « payante » que le courage... Ma thèse est qu'ils se trompent et qu'au contraire, pour l'être humain, et pour les sociétés [...] le prix de la lâcheté et du renoncement est beaucoup plus cher à payer que le prix du courage. Elle fabrique l'érosion de la personne, de l'isolement et met en danger les structures collectives*<sup>349</sup>.

*Conscience est un mot dont se servent les lâches, D'abord imaginé pour effrayer les forts*<sup>350</sup>.

*Et dans le cas où elle [l'injustice] se trouve dans un seul individu [...] elle le rendra incapable d'agir : il deviendra la proie de la dissension interne le rendant incapable de trouver un accord intérieur avec lui-même, et ensuite il deviendra ennemi de lui-même*<sup>351</sup>.

*La méchanceté est effectivement la forme la plus désespérée de la misère humaine*<sup>352</sup>.

Maintenant que la « topographie morale » de Jankélévitch est mieux définie et que nous avons délimité l'horizon de son éthique au sein d'un certain usage de la liberté, nous sommes en mesure de traiter une question centrale que nous avons réservée jusqu'ici. De manière implicite, nous avons laissé entendre que le choix éthique doit abonder dans le sens de la morale et de la vertu plutôt que vers l'égoïsme. Mais qu'est-ce qui justifie cette préféralité ? Évidemment, nous pourrions répondre de manière sommaire en rappelant que selon Jankélévitch les choix égoïstes créent des maux accidentels qui s'ajoutent aux maux inévitables. À cette enseigne, les mauvais choix collaborent à corser une situation humaine déjà difficile. Cela dit, l'hypothèse jankélévitchienne ainsi présentée apparaît exagérer grossièrement les implications

---

<sup>348</sup> John Steinbeck, *East of Eden*, New York, Penguin Books, 1952, p. 427.

<sup>349</sup> Fleury, *loc. cit.*, p. 65.

<sup>350</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 771 [V, 6].

<sup>351</sup> Platon, *République*, Paris, Flammarion, 2004, p. 114 [352 a].

<sup>352</sup> TV3, p. 172.

du mauvais vouloir. Qui oserait condamner le premier mensonge d'un petit enfant sous prétexte qu'il « amplifie le mal » sans se couvrir de ridicule<sup>353</sup> ? En vérité, nous estimons que le cœur de la démonstration jankélévitchienne se situe plutôt dans l'étude des conséquences psychologiques de la faute, c'est-à-dire dans l'expérience vécue du mal agir. En un mot, pour Jankélévitch, mal faire rend malheureux, la méchanceté est même « la forme la plus désespérée de la misère humaine<sup>354</sup> ». Si l'égoïsme est détestable, c'est sans doute pour ses conséquences par rapport à la souffrance dans le monde, mais c'est aussi en raison des impacts sur la vie psychologique de l'agent lui-même. De la même manière, le meurtre de la vieille dame dans *Crime et châtiments* est sans doute terrible, mais la véritable sanction du geste de Raskolnikov tient dans les tourments qui suivent son geste : tension, fièvre, panique, solitude, remords, angoisse, etc. C'est sur ce terrain que Jankélévitch nous guide à son tour.

Conséquemment, notre analyse prendra ici un tour nouveau pour s'installer plus étroitement dans la sphère psychologique. C'est ainsi que nous nous intéresserons à diverses modalités du mauvais vouloir pour les comprendre, mais surtout dans le but de mettre au jour leurs conséquences psychologiques. Dans cette perspective, nous opérerons un tour d'horizon large des limites de la faute. Nous étudierons d'abord la faute la plus banale et vénielle qui soit : le mensonge<sup>355</sup> et nous

---

<sup>353</sup> En fait, ce point de vue général sur le mal découvre sa véritable qualité seulement lorsqu'il est replacé dans le sens de la vertu jankélévitchienne. Pour le philosophe français, la morale est dynamique et historique, c'est-à-dire que la somme des gestes ponctuels, bons ou mauvais, de chacun des hommes crée « la morale ». Celle-ci n'a donc rien de statique, elle évolue au gré des actions humaines. De ce point de vue, la corruption des mœurs, la méchanceté et la cruauté ne sont pas des phénomènes qui peuvent être isolés de leurs résonances météoriques, c'est-à-dire de la morale elle-même. Chaque geste d'amour collabore à défendre la possibilité de l'amour en morale, comme la haine sape, détruit et alimente les déchirures qui disloquent l'existence. L'idée de la machine à amplifier le mal n'est pas une manière de reconduire une sorte de pharisaïsme, mais bien d'insister sur l'importance et la responsabilité des gestes moraux en regard de leur portée plus large. Voir MC, p. 76.

<sup>354</sup> TV3, p. 172.

<sup>355</sup> C'est d'ailleurs à ce titre que les travaux de Jankélévitch utilisent fréquemment le mensonge comme indicateur de la consommation du péché originel — le pli de conscience que nous avons étudié avec le récit adamique.

chercherons à identifier les « complications » psychologiques qui l'accompagnent. À l'autre extrême du spectre du mauvais vouloir, nous passerons à la haine et nous chercherons à expliquer l'hypothèse de Jankélévitch qui en fait l'expression d'une tentative de destruction de soi-même entendu qu'elle se matérialise seulement dans les situations où le sujet moral est parvenu à se haïr lui-même. La haine apparaît ainsi comme le point limite du mal-être comme le conçoit Jankélévitch. Nous terminerons ce chapitre en étudiant encore les accointances de la faute et de la souffrance, mais sous un nouvel éclairage, en traitant du remords. Pour Jankélévitch, le remords est aussi une forme de souffrance liée au mauvais vouloir, mais c'est une souffrance réparatrice qui indique une nature humaine en porte-à-faux avec l'égoïsme, une nature humaine destinée à un autre horizon. En complétant cette étude, nous aurons ainsi démontré la signification véritable du mal chez Jankélévitch, c'est-à-dire d'une part un obstacle inéluctable et incontournable, mais d'autre part un problème qui implique un rapport pathologique et destructeur à soi-même qu'il est possible de modérer moyennant une morale ferme et résolue. Ce faisant, nous aurons aussi achevé notre démonstration socratique en montrant que le mal est effectivement une manière d'être dégradée, comme le soutenait Platon.

### **1. Du mensonge**

Comme nous l'indiquions, le mensonge apparaît comme l'une des fautes les plus banales qui soient. Cela dit, cette banalité vient de pair avec une multiplicité de manifestations. Dans cette diversité, il peut paraître difficile de trouver ce qui permet de rassembler tous les mensonges au sein d'une même famille, et d'exclure du même coup ce qui passe pour mensonge sans en être. Jankélévitch décortique le mensonge suivant deux avenues centrales : la conscience et l'intention. Nous utiliserons ces avenues pour guider notre investigation, mais nous insisterons surtout sur les complications qu'elles développent. C'est ainsi que nous montrerons le malheur du mensonge et son antidote par excellence : la sincérité. Avant d'y venir pourtant, nous opérerons un court détour via le contexte d'écriture de l'essai sur le mensonge pour chercher à mieux comprendre la perspective philosophique de Jankélévitch.

### 1.1. *Le mensonge, un livre de guerre*

De manière générale, Jankélévitch a peu parlé de lui pendant sa vie. Les références biographiques, parfois si éclairantes pour comprendre certains philosophes, se font extrêmement rares chez notre auteur. Cela dit, il existe quelques sources qui traitent de son expérience du conflit mondial, période durant laquelle il a justement écrit son essai sur le mensonge. En effet, en 1940 Jankélévitch est mobilisé pour aller combattre les forces allemandes. Blessé, il quitte le front pour soigner une clavicule cassée<sup>356</sup>. Entre-temps, l'armistice est signé, la France capitule. Rapidement la situation personnelle de Jankélévitch se dégrade, il est mis au ban de la société : « Je suis, depuis quelques jours, relevé de mes fonctions, et l'heure n'est pas au grand tourisme. On m'a découvert deux grands-parents impurs, car je suis, par ma mère, demi-juif; mais cette circonstance n'aurait pas suffi si je n'avais, de surcroît, été métèque par mon père. Cela faisait trop d'impureté pour un seul homme <sup>357</sup>». Malgré ses services dans l'Armée française, l'État le révoque de son poste de professeur alors qu'il est dans la jeune trentaine puis, sous Vichy, la promulgation de la Loi sur le statut des Juifs force le philosophe à entrer dans la Résistance<sup>358</sup> et à vivre une vie dangereuse où il doit se cacher sans cesse : « L'existence est dangereuse, les nuits sont troublées et le lendemain est incertain <sup>359</sup>». Malgré l'appel de l'Amérique, New York lui propose un poste de professeur, il ne peut abandonner sa famille<sup>360</sup> qui dépend de lui financièrement. Avec l'aide de son ami d'enfance Louis Beauduc, il parvient à donner des leçons privées de français, de grec, de latin, il enseigne aussi illégalement dans les cafés<sup>361</sup>. Son activité intellectuelle, loin de pouvoir s'exercer librement, ne se relâche pas pour autant. Il travaille le manuscrit du *Traité des vertus*, écrit un article

---

<sup>356</sup> VTL, p. 259.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 265. Son père, Samuel Jankélévitch, était un émigrant russe.

<sup>358</sup> Son beau-frère, Jean Cassou, est considéré comme un héros de la Résistance. Jankélévitch quant à lui fait partie des réseaux catholiques de Résistance. *Ibid.*, p. 12.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>360</sup> Ses parents et sa belle-sœur. Pour New York, voir par exemple la lettre du 29 juin 1942, *Ibid.*, p. 280.

<sup>361</sup> Hansel, *op. cit.*, p. 26.

sur Bergson<sup>362</sup> et publie, grâce à d'anciens étudiants, *Le Nocturne* ainsi que *Du Mensonge* — livre qu'il a rédigé alors qu'il était hospitalisé à Marmande suite à sa blessure au front.

De prime abord rien ne laisse deviner le contexte d'écriture *Du Mensonge*. Il n'y est pratiquement pas question de nazis, de Résistance, de guerre, de violence et de conflit. En un sens, Jankélévitch semble avoir écrit *Du Mensonge* dans une sorte d'exil psychologique, hors des vicissitudes dans lesquelles il se trouvait. Or, le choix de traiter de ce thème précisément à cette époque est loin d'être aussi neutre qu'il n'y paraît. Bien plus, il est révélateur de la lecture résolument morale du monde de notre philosophe. Au cœur du conflit mondial, alors que la magnitude des événements apparaît frapper d'insignifiance l'individu et ses actions, Jankélévitch lutte précisément pour proposer une philosophie à hauteur d'homme qui prend à bras le corps les enjeux humains et motive l'action. C'est ainsi qu'il parle du mensonge et de la sincérité, lesquels incombent à chacun de manière individuelle. À partir de cette prise minimale, la morale peut prendre racine et donner du relief à la vie humaine : l'action a un sens<sup>363</sup>. La tentative peut sembler naïve, mais elle rejoint manifestement d'autres penseurs importants comme Soljenitsyne qui, lors de son discours de réception du prix Nobel, dénonçait la collusion du mensonge et de la violence dans les systèmes totalitaires : « Le simple acte de courage d'un homme simple est de refuser le mensonge. Que le monde s'y adonne, qu'il en fasse même sa loi — mais sans moi [...] Et dès que le mensonge sera confondu, la violence apparaîtra dans sa nudité et dans sa laideur. Et la violence, alors, s'effondrera<sup>364</sup> ». On pourra aussi penser à Hannah Arendt qui explique dans *Du Mensonge à la violence* comment la domination, par opposition à la politique, s'installe au moyen du mensonge et par extension de la violence<sup>365</sup>.

---

<sup>362</sup> *De la simplicité*. L'article sera repris dans son *Henri Bergson*.

<sup>363</sup> On montrera que le fait de dire la vérité est considéré comme un geste par Jankélévitch.

<sup>364</sup> Alexandre Soljenitsyne, « Le Cri. Le discours du Prix Nobel » *L'express*, Paris, no 1104, 4-11 septembre, p. 66-73. Consulté en ligne [http://classiques.uqac.ca/contemporains/soljenitsyne\\_alexandre/le\\_cri\\_prix\\_nobel/le\\_cri\\_prix\\_nobel\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/soljenitsyne_alexandre/le_cri_prix_nobel/le_cri_prix_nobel_texte.html).

<sup>365</sup> Hannah Arendt, *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 840.

Évidemment, la liste est longue des auteurs qui ont réfléchi au problème du mensonge et de la violence dans le contexte de la Deuxième Guerre mondiale. Ce qui frappe pourtant dans *Du Mensonge*, c'est qu'au moment de son écriture et de sa publication, la vie de Jankélévitch était aux prises de manière immédiate avec les dangers de la guerre. De ce point de vue ci, *Du Mensonge* découvre une nouvelle lecture. Non pas simplement un livre de philosophie, mais un livre de philosophie de guerre qui pense les problèmes actuels et cuisants du conflit mondial sans y introduire un ton passionnel. Dans la confusion colossale du conflit, au milieu de ces millions de vies renversées, Jankélévitch propose une philosophie qui fait sens. Que faire ? Dire la vérité, être sincère. Étonnamment stoïcien dans sa démarche, Jankélévitch exerce dans *Du Mensonge* une démonstration de calme intérieur en replaçant le conflit mondial dans des dimensions humaines, au niveau des intentions individuelles<sup>366</sup>.

## 1.2. La conscience et le mensonge

Ces quelques éléments biographiques nous permettront de mieux comprendre la position de Jankélévitch et sa critique sévère de l'interprétation platonicienne du mensonge, laquelle permet de dégager l'idée de « l'homme fissuré » que nous mentionnions précédemment. On sait que pour Platon, dans *La République*, le mensonge apparaît comme une sorte d'aberration puisque le philosophe grec emprunte une perspective « intellectualiste » et « optimiste ». Intellectualiste puisque pour Platon, la vie excellente est celle qui est guidée par la raison. Celle-ci domine et régule les passions et évite ce faisant le chaos des émotions trop vives. Mais encore, la raison permet de s'approcher du bien qui ordonne et orchestre le monde. Incidemment, la raison permet à la fois de mieux comprendre l'ordre du monde et de

---

<sup>366</sup> Sur le parallèle entre cette attitude et le stoïcisme, voir Hadot, *Philosophie antique, op. cit.*, p. 206-207. Remarquons par ailleurs le lien étroit entre la proposition de Jankélévitch et celle de Soljenitsyne. Rien ne permet pourtant de croire que les deux penseurs se soient lus d'une quelconque façon. Finalement, notons que les réflexions sur le mensonge présentées dans *Du Mensonge*, seront reprises et étayées principalement dans *Le Traité des vertus*, mais aussi dans d'autres ouvrages, de manière plus marginale, comme dans *L'Austérité et la vie morale*, *Le Pur et l'impur* et *L'Ironie*.

mieux se réguler soi-même<sup>367</sup>. Il y a une parenté entre l'harmonie interne du sage et l'harmonie externe du monde et la raison est l'outil qui permet d'unir l'un à l'autre<sup>368</sup>. L'optimisme de la thèse tient ici à l'idée de la synchronisation harmonieuse des deux ordres qui en viennent à n'en former qu'un seul<sup>369</sup>. Qui plus est, c'est précisément cette articulation qui rend problématique l'hypothèse du mensonge : si le sage fait corps avec le bien, comment peut-il sciemment mentir ? Comme Socrate l'indique dans son dialogue avec Adimante :

- Mais quoi ? Cet homme [le philosophe] aura-t-il tendance à aimer le mensonge, ou au contraire à le haïr absolument ?
- Il le haïra, dit-il<sup>370</sup>.

Cela dit, pour Jankélévitch le problème n'est pas aussi intellectuel, et l'on doit sans doute au pessimisme chrétien d'avoir révélé que la raison peut très bien servir les mauvais desseins comme les bons. À ce sujet, Luther indique que la raison, cette « putain » peut même préférer froidement le mal au bien, le mensonge à la vérité<sup>371</sup>. Jankélévitch écrit précisément à ce sujet dans *L'Austérité et la vie morale* :

Non, la philosophie grecque n'était pas armée pour débrouiller les détails d'un amour-propre tapi dans les structures supérieures de la conscience. Et c'est pourquoi la théorie du mensonge est si simpliste dans la *République* de Platon : un optimiste intellectualiste qui considère le mensonge comme une espèce d'ignorance et n'a même pas de mots pour désigner la scission intérieure de l'intelligence et de la sensibilité, un tel optimisme croit la mauvaise foi guérissable, et ceci définitivement, et méconnaît les métamorphoses de cette mauvaise foi, comme il en sous-estime le caractère diabolique. De l'hypocrisie, de la perfidie, et de la mauvaise volonté en général, Platon se fait une conception sommaire et strictement intellectualiste ; c'est que la morale a été assez lucide pour dénoncer le plaisir égoïste, primaire et immédiat des jouisseurs, mais elle

---

<sup>367</sup> Taylor, *op. cit.*, p. 160.

<sup>368</sup> Platon, *La République*, *op. cit.*, p. 324 [VI, 490b].

<sup>369</sup> Pour une étude synthétique et efficace de cette idée voir Taylor, *op. cit.*, p. 164-168. Voir aussi Platon, *La République*, *op. cit.*, p. 323-324 [VI, 490a-490c].

<sup>370</sup> *Ibid*, p. 323-324 [VI, 490b-c].

<sup>371</sup> Pour la référence à Luther et le pessimisme chrétien, voir Taylor, *op. cit.*, p. 159. Pour le pessimisme chrétien chez Jankélévitch, DuM, p. 216.

n'a pas été assez extralucide pour déchiffrer la Hédoné secondaire et complexe<sup>372</sup>.

Ainsi, Jankélévitch reconnaît dans le platonisme une critique de la jouissance et du plaisir égoïste, mais il reproche à Platon d'ignorer « les détails d'un amour-propre tapi dans les structures supérieures de la conscience » ainsi que de n'avoir pas observé « la Hédoné secondaire et complexe ». À quoi renvoient ces idées ? Nous avons vu que chez Adam, le véritable fruit défendu était en fait le « plissement de conscience », c'est-à-dire lorsque Adam prend conscience de lui-même et du rapport différencié qui existe entre lui et le monde. Adam a ainsi conscience du monde, mais aussi il a conscience de lui-même dans le monde. C'est une « conscience à exposants ». Pour Jankélévitch, lorsqu'il est question de « structures supérieures de la conscience » ou de « phénomènes secondaires », il s'agit de souligner une conscience qui s'est dédoublée et qui n'est plus innocente. Ainsi, chez Platon, l'hypocrisie et la mauvaise foi peuvent être guéries moyennant une certaine progression dans la sagesse. Le philosophe est tout d'un bloc : la vertu suit une évolution scalaire, sur une seule ligne, qui lui permet de progresser vers la sagesse si elle sait bien brider ses passions. À l'inverse, chez Jankélévitch, la sagesse et l'hypocrisie peuvent se côtoyer. Selon notre philosophe, la psychologie chrétienne marque un point de rupture entre l'idée du plan de conscience unique du platonisme et la conscience à étages, ou à exposants, du christianisme, où le meilleur coexiste avec le pire : c'est l'idée de « l'homme fissuré » que Jankélévitch mentionne. Cette anthropologie de la complexité problématise de bout en bout l'intellectualisme grec et révèle l'incommensurabilité des divers ordres de conscience qui sont loin de se compléter. Dans une phrase révélatrice, aux accents dostoïevskiens, Jankélévitch écrit à titre d'exemple : « Je ne veux pas ce bien que j'admire, je veux ce mal que je méprise<sup>373</sup> ». Il expose son idée plus en détail dans *Du Mensonge* :

---

<sup>372</sup> AVM, p. 541.

<sup>373</sup> DuM, p. 216. Notons aussi que l'on retrouve là les tonalités profondes de l'œuvre dostoïevskienne qui ont formé Jankélévitch. Chez l'auteur russe en effet, les thèmes de la honte, de la haine et du mépris de soi poussent les protagonistes à s'enfoncer dans le vice, à cracher sur la vertu... et pourtant, ils se haïssent de leur propre dépravation.

Le moi est [...] organisé en profondeur, c'est-à-dire qu'il ne figure jamais tout entier en ce lieu, à cette date : loin d'être taillé d'une seule pièce, il s'articule en départements indépendants, croit par le cœur ce qu'il désavoue par l'intellect, déteste avec une petite portion de son âme et admire avec une autre portion [...] la dissociation de la vie privée et de la vie professionnelle amorce à l'ordinaire une suite indéfinie de dédoublements ; la personne se fendille en autant de personnages qu'il y a de situations sociales<sup>374</sup>.

Cette complexité est en fait ni plus ni moins qu'une *condition de possibilité du mensonge*. Pour Jankélévitch, le mensonge est toujours associé à un exposant de conscience. Ainsi, mentir n'équivaut pas à simplement dire quelque chose de faux — auquel cas on pourrait concevoir l'ignorance comme une forme de mensonge —, mais bien d'éviter *consciemment* de dire la vérité ou toute la vérité<sup>375</sup>. Le menteur sait qu'il ne dit pas la vérité, qu'il la dissimule. Incidemment, on observe déjà un exposant de conscience chez le menteur puisqu'il conçoit le vrai et le faux. C'est dans cette perspective que le menteur apparaît « supérieur » par rapport à celui qui est limité seulement à la vérité — l'enfant, l'idiot de Dostoïevski, etc. — puisqu'il peut « l'un et l'autre » ; dire la vérité ou mentir<sup>376</sup>. Le menteur apparaît alors un peu comme un comédien qui joue un rôle, celui de menteur, qui dissimule ses intentions véritables ou comme Ulysse qui joue avec le vrai et le faux pour manipuler ses adversaires. C'est ainsi que Jankélévitch parle d'une conscience « adulte », par opposition à l'innocence des enfants qui ne peuvent pas toucher à ce dédoublement<sup>377</sup>.

Au surplus, dans l'idée que le menteur évite consciemment de dire le vrai, un nouvel exposant de conscience est sous-entendu ; le menteur ne distingue pas seulement le vrai du faux, il en profite, il exploite cette distinction pour favoriser ses desseins : « Le menteur est la surconscience égoïste de la conscience du vrai et du faux <sup>378</sup> ». On observe ici en fait un nouveau dédoublement qui permet de comprendre ce que Jankélévitch veut dire lorsqu'il dit que le mensonge est « un rapport de deux

---

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>375</sup> Nous reviendrons sur cette distinction.

<sup>376</sup> TV2, p. 183.

<sup>377</sup> *Ibid.*

<sup>378</sup> TV3, p. 410.

rapports »<sup>379</sup> : le menteur connaît la distinction entre le vrai et le faux — c'est le premier rapport, le rapport à la vérité —, mais encore le mensonge implique un rapport moral au monde, celui de l'égoïsme. Le mensonge c'est donc le rapport de ces deux rapports distincts, le jeu égoïste qui abuse du vrai et du faux.

Remarquons encore que ce jeu est une sorte de prouesse puisque le complexe du mensonge doit se fondre derrière une illusion de simplicité et de vérité qui ne fait pas question. C'est exactement ce que traduit Richard III dans une des plus grandes scènes de Shakespeare : la séduction de Lady Anne. Au début de la pièce, Richard assassine Édouard de Westminster et Henri VI, qui sont respectivement le mari et le beau-père de Lady Anne. Alors que celle-ci conduit le cortège funèbre de ce dernier, Richard entreprend scandaleusement de la séduire pour mener à bien ses projets futurs. La situation est on ne peut plus délicate, non seulement Lady Anne est en deuil, mais elle est pleine de rage contre Richard : elle sait ce qu'il a fait, elle connaît sa malice et elle le hait. Lorsqu'elle l'aperçoit, elle le voue aux Enfers. Pourtant, Richard enchaîne les répliques contrites, joue sur la charité, use de demi-vérités, tord le cours des événements, imite l'amour fou, le repentir et la vulnérabilité. Au point culminant de l'action, Richard se met à genoux et offre son épée à Lady Anne : « Vois, je te prête une épée acérée ; plonge-la, si tu veux, au fond d'un sein fidèle pour en faire évader une âme qui t'adore. Je le découvre nu devant ton coup mortel et demande humblement la mort à deux genoux<sup>380</sup> ». De manière acrobatique, Richard reconstruit le cours des événements pour se réhabiliter et se présenter sous un jour gracieux, il désamorce la rage de Lady Anne et la séduit. Lui, l'un des pires personnages de Shakespeare, il sait jouer la charité, la vulnérabilité, le pardon et l'amour. Richard connaît le « bien ». Non seulement il le connaît, mais il sait même exactement comment l'imiter à la perfection pour convaincre Lady Anne. Il reconstruit la réalité et articule ses mensonges en véritable artiste avec un pouvoir de conviction immense. La grandeur de la vilenie de Richard III est à la mesure de cette « supériorité » qui lui

---

<sup>379</sup> TV2, p. 183.

<sup>380</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 623 [I, 2].

permet de jouer sur les deux plans du bien et du mal et d'en abuser. Il apparaît qu'en fait l'exposant de conscience signe la qualité de la méchanceté de Richard qui ne serait qu'une médiocre méchanceté s'il était purement conditionné au mal sans rien connaître d'autre. Le bon menteur est à la fois un artisan habile et un esprit ample qui fait coexister plusieurs regards sur le monde.

### **1.3. Conscience et complications : tension, division, aliénation**

Presque miraculeusement donc, la mystification opère et Lady Anne est séduite. Richard parvient ainsi à ses fins. La tâche quasi impossible est achevée en un simple dialogue. Cette facilité est pourtant un leurre. Pour reprendre la terminologie jankélévitchienne, la difficulté du mensonge tient moins à *l'instant* du mensonge qu'à sa survie dans la *durée*. Pour que Lady Anne croie Richard, il faudra plus qu'un dialogue : l'illusion devra survivre à l'épreuve du temps. De la même façon, Richard qui dissimule ses intrigues derrière une image de sainteté doit parvenir à sauvegarder cette image dans la durée malgré les démentis de la réalité. En d'autres mots, le mensonge doit être renouvelé dans le temps pour se maintenir en vie. Jankélévitch parle à ce titre d'une « création continue » : « Le mensonge [...] c'est l'état d'alerte et l'insomnie : comme ses constructions n'existent pas, il faut les confirmer à tout moment et les défendre contre les démentis du réel par une véritable création continuée ; un moment d'inattention, et voilà le château de cartes par terre <sup>381</sup> ». Ainsi, si le succès ponctuel du mensonge est une facilité, sa survie à long terme est un défi de taille qui commande une attention de tous les instants. Plus encore, le mensonge doit souvent s'allier à d'autres mensonges pour parer aux démentis du réel. Le premier mensonge ouvre la porte aux autres qui s'y greffent pour le sauvegarder. À cette enseigne, le mensonge apparaît s'inscrire aussi dans la loi de frénésie ; il incline à se transformer en tendance, une tendance qui prend de la force et s'amplifie à mesure que les mensonges s'agglomèrent ensemble dans la « création continuée ». Ce que Jankélévitch appelle « l'état d'alerte et l'insomnie » se corse incidemment proportionnellement à la taille du mensonge.

---

<sup>381</sup> DuM, p. 229.

Il importe de remarquer les implications psychologiques d'un tel complexe. Dans quelle mesure le menteur peut-il garder le contrôle sur sa création ? Ici encore, Shakespeare est un guide excellent. Avant la scène de séduction avec Lady Anne, Richard III confie en aparté qu'il compte manipuler la pauvre femme. À ce stade-ci, il est parfaitement en contrôle de ses objectifs et du personnage d'amoureux éperdu qu'il va utiliser. Or, lorsque la séduction réussit, Richard est euphorique, il confie :

Je gage mon duché contre un pauvre denier  
Que je me suis toujours mépris sur ma personne !  
Sur ma vie ! Elle trouve, en dépit de moi-même,  
Que je dois être un homme admirablement fait.  
Il faudra que je fasse emplette d'un miroir,  
Que je recrute aussi vingt ou trente tailleurs  
Qui trouvent la façon de décorer mon corps.  
Puisque j'ai recouvré la faveur de moi-même,  
Je veux l'entretenir au prix de quelque argent. [...]  
Brille, soleil, le temps que j'achète un miroir,  
Pour qu'en passant je puisse au moins mon ombre voir <sup>382</sup>!

Rappelons qu'au début de la pièce, Richard se plaint de sa laideur physique. Or, dans ce passage Richard semble s'être réconcilié avec lui-même, avoir « recouvert la faveur de soi-même ». Ironiquement, il semble que l'acteur Richard se soit convaincu autant qu'il a su convaincre Lady Anne. L'acteur qui a joué l'amoureux semble s'être joué lui-même. La frontière s'estompe alors entre le personnage de Richard et Richard lui-même. Ici pointe l'un des problèmes les plus difficiles du mensonge : le menteur en vient souvent à croire lui-même ses proches mensonges. Comme le mentionne Dostoïevski via Stépane Trofimovitch : « Le plus dur dans la vie, c'est de vivre sans mentir... et... ne pas croire à son propre mensonge <sup>383</sup> ». Mais comment est-il possible de « croire à ses propres mensonges » ?

Pour Jankélévitch, la réponse est double et s'inscrit dans les registres de l'absurde et du scandale. Dans le premier cas, c'est le confusionnisme qui apparaît

---

<sup>382</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 627 [I, 2].

<sup>383</sup> Fédor Dostoïevski, « Les Démons » in *Œuvres romanesques 1869-1874*, Arles, Actes Sud, 2016, p. 864.

confondre le menteur. Le menteur en plein contrôle de son ouvrage et de ses manigances en vient inévitablement à confondre les plans, à mélanger le vrai du faux, la vérité du mensonge, le rôle et le réel. Il s'empêtre dans ses créations trop complexes et y adhère malgré lui : Richard III est aussi trompé que Lady Anne. Cela dit, le jeu des plans de conscience que nous avons étudié dégage une autre possibilité : le menteur se complaît dans son mensonge. N'est-ce pas une tentation magnifique pour Richard III de croire qu'il est vraiment cet amant admirable ? Cet être aimable ? Il sait bien que c'est un mensonge forgé par ses propres mains (premier plan de conscience), mais il est agréable d'y adhérer (deuxième plan de conscience). La vérité est alors refoulée et le menteur *se ment* complaisamment en tentant de dissoudre le mensonge. Il s'agit d'un exemple probant de cette « Hédoné secondaire et complexe » dont nous parlions et qui apparaît échapper à l'esprit grec selon Jankélévitch. Dans ce cas précis, notre philosophe parle d'une sorte d'« insincérité avec soi-même » :

L'insincérité avec soi-même est confusion des plans de conscience qu'à la fois elle brouille et distingue. L'insincère, en vraie *causa sui*, se trompe soi-même : trompeur trompé, à la fois agent et patient, mystificateur et dupe, auteur rusé et victime crédule du mensonge, il se méprend sur soi, mais non sans se douter de quelque chose ; il s'embrouille délicieusement, complaisamment dans l'équivoque qu'il a créée<sup>384</sup>.

Autrement dit, le mensonge à soi soulève le même problème que le mal en général : le menteur est acteur *et* victime, les deux à la fois. Cela dit, l'insincérité avec soi-même révèle une nouvelle complexité puisqu'elle s'opère *intra mente*, dans l'esprit même de l'agent qui se révèle ainsi double par rapport à lui-même. Il participe au brouillage, collabore à la confusion, il crée une situation dans laquelle lui-même ne voit plus clair, comme un capitaine qui saborderait son propre navire. Cette conduite est manifestement absurde d'un point de vue grec, mais sous la lorgnette de l'« homme fissuré » elle montre bien les paradoxes d'une conscience à étages qui se complaît dans ses artifices... en les niant du même souffle comme artifices. L'insincérité révèle une nouvelle complication du mensonge : le menteur est souvent aussi peu sincère envers lui-même qu'envers les autres.

---

<sup>384</sup> TV2, p. 239.

Observons encore les conséquences cumulatives des deux « chiasmes<sup>385</sup> » que nous avons considérés. D'une part, le mensonge tend à se multiplier en plusieurs mensonges : la facilité se mute en complexité difficile à maintenir. Par ailleurs, le menteur incline non seulement à croire à ses mensonges, mais à se mentir à lui-même : il se retrouve alors dans la position d'un comédien divisé entre lui-même et son personnage. C'est peut-être ce qui permet de comprendre l'un des derniers monologues particulièrement énigmatique de la pièce de Shakespeare. Au dernier acte, Richard vit une nuit de cauchemars où toutes ses victimes viennent le hanter comme autant d'Érinyes. À son réveil, terrifié, il apparaît pris de folie : « Qu'ai-je à craindre ? Moi-même ? Il n'est nul autre ici. Richard aime Richard ; c'est donc que je suis moi. Est-il un assassin ici ? Non ! Oui ! J'y suis ! Fuis alors ! loin de moi ? Bonne raison. Pourquoi<sup>386</sup> ? » Tout se passe comme si l'individualité de Richard III éclatait en versions d'elle-même. Le menteur chevronné apparaît alors payer la rançon de sa duplicité, il se découvre double : deux en un, un en deux. Dans *Le Traité des vertus*, Jankélévitch écrit : « L'insincère croit les contraires à la fois ; l'insincère embrasse dans une même croyance, dans une approximative et brumeuse et impossible croyance deux contradictoires qui, selon le principe de disjonction, devraient s'exclure mutuellement<sup>387</sup> ». Cette gymnastique malsaine, lorsque poussée à l'extrême comme chez Shakespeare, confine au paradoxe d'une altérité — ici terrifiante et menaçante — en soi-même. Le dernier renversement que montre Jankélévitch, dans l'ordre de la conscience, tient à l'aliénation de soi à soi<sup>388</sup>.

Parvenus à ce point-ci de notre exposé, nous estimons important d'apporter une précision. Les complications que décrit Jankélévitch apparaissent extrêmes. Il y a quelque chose de suspect dans l'idée d'associer un vice banal comme le mensonge avec la figure infernale de Richard III. L'extrémisme dont témoigne notre philosophe ici peut sans doute être mieux compris lorsque l'on replace l'œuvre dans son contexte

---

<sup>385</sup> Jankélévitch parle de chiasmes comme des renversements.

<sup>386</sup> Shakespeare, *Richard III*, p. 765 [V, 5].

<sup>387</sup> TV2, p. 239.

<sup>388</sup> Cette thèse sera élaborée tout au long de ce chapitre.

d'écriture. Soljenitsyne et Arendt ont souligné l'importance du phénomène du mensonge lors de la Deuxième Guerre mondiale. S'il se trouve, c'est peut-être l'un des moments de l'Histoire où ce phénomène s'est révélé avec le plus de force<sup>389</sup>. On peut toutefois douter que le contexte soit seul responsable de la sévérité de l'étude de notre philosophe. On sait d'ailleurs qu'à l'époque, Jankélévitch lui-même devait mentir quotidiennement puisqu'il vivait sous une fausse identité (André Dumez) et collaborait à la Résistance<sup>390</sup>. En fait, une tentative d'explication plus intéressante est à rechercher dans l'approche philosophique de Jankélévitch par rapport à ces questionnements moraux. Notre philosophe cherche en effet à étudier ses concepts dans leur plus pleine extension : il les pousse à la limite. Pour que ce soit possible, Jankélévitch réfléchit les problèmes moraux dans le temps. Autrement dit, quelles sont les conséquences extrêmes du mensonge qui se maintient temporellement ? Il tombe sous le sens que ces conséquences extrêmes sont compromises par plusieurs possibilités : la vérité est découverte ou le mensonge est oublié puisqu'il a perdu son actualité par exemple. Reste que pour notre philosophe, les « complications » décrites se manifestent avec plus ou moins d'amplitude même pour un seul mensonge bénin. Notons encore que Jankélévitch considère que les choix créent des tendances. Le choix de mentir ponctuellement n'échappe pas à cette idée. Si le mensonge s'inscrit dans la loi de frénésie, le risque apparaît qu'il se développe et s'amplifie. Replacé dans cet horizon herméneutique, l'extrémisme de notre auteur doit donc être compris comme un étalon qui permet une compréhension du phénomène du mensonge dans sa pleine extension.

---

<sup>389</sup> On sait que Jankélévitch a travaillé à la dénonciation du nazisme et de ses mensonges. Alors qu'il était dans la Résistance, il publie en 1943 une étude, *Le mensonge raciste*, avec le MNCR (Le Mouvement National contre le Racisme), qui dénonce l'antisémitisme nazi et les mensonges sur lesquels il s'appuie. L'étude, écrite avec deux collaborateurs, est publiée, non signée, à quelque 5 000 exemplaires. R, p. 45-46.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 44. Nous reviendrons sur l'exemple des mensonges aux nazis dans la prochaine section. Jankélévitch, dans le contexte, difficile dans lequel il se trouvait, n'a pas hésité à endosser le pessimisme propre à l'activité morale : « Tous les militants savent qu'ils devront dans certaines circonstances serrer des mains douteuses et se résigner à l'incohérence du monde des valeurs. [...] Nous préférons l'impureté du courage et de la bonne volonté passionnée [...] car l'action est salissante. [...] La véritable hypocrisie est celle de l'angélisme qui volatilise l'obstacle ». Inach, p. 133-135.

#### 1.4. L'intention généreuse : l'ironie

En axant le début de notre étude sur la question de la conscience, nous avons aussi effleuré brièvement l'importance de l'intention dans l'équation du mensonge. En effet, nous observions que le mensonge est rendu possible par une réinterprétation chrétienne de l'organisation de la conscience. C'est ce qui nous a conduits à nous intéresser à l'homme fissuré. Cela dit, cette division n'est pas problématique en elle-même, pas plus que le fait ne pas dire la vérité. Pour Jankélévitch, c'est l'intention qui fait foi de tout. De manière liminaire, un bref détour via *L'Ironie* permet de dégager les points pivots de cette proposition.

Le problème de l'ironie met particulièrement en lumière certaines composantes du mensonge. Peut-on considérer par exemple que Socrate est un menteur ? En effet, celui que l'Oracle de Delphes a déclaré être le plus savant des hommes<sup>391</sup> prétend être ignorant lorsqu'il s'entretient avec tout un chacun. Plus encore, il salue la supposée sagesse de ceux qu'il sait très bien être des doubles ignorants. C'est ce que remarque Pierre Hadot lorsqu'il écrit : « L'ironie socratique consiste à feindre de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur, pour amener celui-ci à découvrir qu'il ne connaît rien dans le domaine où il prétend être savant<sup>392</sup> ». Ainsi Socrate feint de ne pas savoir, il ne dit pas la vérité et il ironise sur la sagacité de son interlocuteur en le prétendant savant. Il manifeste une certaine duplicité. Mais est-ce qu'à cette occasion Socrate ment ? Dans *L'Ironie*, Jankélévitch soutient que non :

En réalité l'ironie est une pseudo-pseudologie, un mensonge qui se détruit lui-même comme mensonge en se proférant, et désabuse l'abusé, et détrompe le trompé, ou plutôt laisse à ce soi-disant trompé les moyens de se détromper lui-même. [...] l'ironie ne veut pas être *crue*, elle veut être *comprise*. C'est-à-dire « interprétée<sup>393</sup> ».

---

<sup>391</sup> Platon, *Apologie de Socrate. Criton*, Paris, Flammarion, 2005, p. 91 [21a].

<sup>392</sup> Hadot, *Philosophie antique, op. cit.*, p. 53.

<sup>393</sup> I, p. 60.

L'ironie ne cherche pas à fourvoyer l'interlocuteur, mais plutôt à le faire cheminer. L'ironie doit ainsi être « interprétée », c'est un mensonge qui cherche à tomber comme mensonge. Chez Socrate, l'intérêt n'est pas de faire croire aux autres qu'ils sont véritablement sages, mais bien de déconstruire cette pseudo-sagesse pour leur révéler leur ignorance. Dans cette perspective l'ironie révèle deux points pivots très importants. D'abord, on peut la comprendre comme *un discours sur la vérité*, au sens où l'ironie problématise les certitudes, ébranle les « vérités » incomplètes et chancelantes. Elle est comme un miroir qui renvoie sa propre bêtise à celui qui la subit, mais ce faisant elle lui permet d'apprendre sur lui-même et de mieux se connaître<sup>394</sup>. Par ailleurs, l'ironie crée un dialogue, *une relation avec l'autre*. Comme le souligne Jankélévitch, Socrate est entouré d'amis et de disciples avec qui il s'entretient et chemine vers la sagesse<sup>395</sup>. L'ironie permet de créer des liens : « Car Socrate n'a pas d'adversaires ni de concurrents, mais seulement des amis quand ils sauront<sup>396</sup> ». Évidemment, il est évident que certains interlocuteurs n'apprécient pas l'épreuve du ridicule que leur fait subir Socrate<sup>397</sup>. Pourtant, ce que l'auteur de *L'Ironie* pointe, c'est plutôt la position de Socrate lui-même qui ne cherche pas à se faire des ennemis, mais bien à amener les autres à se soucier de bien-vivre pour leur plus grand bien<sup>398</sup>. À cette enseigne, l'attitude de Socrate est amicale et généreuse, elle traduit un souci de l'autre.

Ultimement, la clef d'interprétation de l'ironie tient dans l'intentionnalité charitable de l'ironiste. Mais cette intentionnalité elle-même renvoie à autre chose

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 85-86

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 85. À ce titre, l'exemple de la discussion avec Thrasymaque dans le livre I de *La République* est tout à fait fascinant. Thrasymaque saute dans la discussion « comme un animal sauvage qui voudrait mettre en pièces ses adversaires ». Pourtant, à la première occasion qu'a Socrate de répondre, il lui parle doucement et l'appelle « mon ami ». Platon, *République*, *op. cit.*, p. 88-89 [336b-e]. Ajoutons, dans un autre ordre d'idées, que l'ironie socratique amène le double avantage de permettre aux interlocuteurs de mieux se connaître en plus de créer une communauté autour de Socrate. Ces effets positifs (connaissance de soi, communauté) sont inversés chez ceux qui persévèrent dans le mensonge comme nous le verrons plus loin.

<sup>397</sup> Platon, *Apologie*, *op. cit.*, p. 94-95 [22e-23a].

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 118-119 [36 c].

qui tient à *une manière d'être*. La terminologie importe ici, il ne s'agit pas de dire que Socrate *est*, mais bien qu'il constitue dans le temps une certaine *manière de vouloir* qui cristallise une manière d'être au monde, un rapport moral à son entourage qui se traduit dans ses intentions. Cette manière d'être, Jankélévitch le comprend comme une forme de *générosité*. La générosité est associée au mouvement allocentrique du désintéressement qui place l'autre par-devers soi<sup>399</sup>. Générosité est alors un autre nom pour cette capacité de se donner à l'autre que nous nommons l'amour dans la première partie :

Il y a au contraire en elle [l'ironie] comme une ellipse ou miniature don-de-soi, un avant-goût de renoncement, et il semble qu'Aristote, théoricien de l'équité [...], ait été sensible à cette civilité qui est déjà une civilisation. À sa manière l'ironie implique une atténuation de l'ego : ne pas aller jusqu'au bout de son droit, échanger ses positions avec l'adversaire [...] Et si par hasard l'ironie était initiation à *la générosité*<sup>400</sup> ?

La question de l'intention dans l'ironie se révèle ici extrêmement féconde et pointue, via la générosité, beaucoup plus loin dans le sens des expressions hyperboliques de la morale de l'amour tel le pardon et le sacrifice qui font montre d'une générosité poussée à la limite. Reste que formellement, le mouvement intentionnel demeure le même : c'est l'autre qui prime. Ce rapport à l'autre qui part d'une attitude donatrice permet sans doute de mieux saisir encore le sens profond de l'amitié socratique que décrit Jankélévitch.

### **1.5. L'intention pauvre : le mensonge**

Ainsi, en étudiant l'ironie, l'on observe que le sens du mensonge chez Jankélévitch ne tient pas tellement dans la duplicité, pas plus que dans le fait de ne pas dire la vérité. L'essentiel tient dans l'intention, laquelle implique à son tour une sorte de disposition de la volonté. Là où Jankélévitch parle de générosité pour l'ironie, il indique à l'inverse que le mensonge dépend d'un manque de générosité : « La cause fondamentale du

---

<sup>399</sup> Voir en particulier, TV2.2, p. 314-337. Nous reviendrons en profondeur sur cette idée dans notre dernier chapitre.

<sup>400</sup> I, p. 84. Nous soulignons.

mensonge est le manque de générosité, et la générosité seule<sup>401</sup> ». Évidemment, ce manque de générosité renvoie à l'égoïsme qui tend, contrairement à l'amour, à prendre l'agent lui-même comme point focal de sa volonté<sup>402</sup>. Cela dit, pourquoi parler de manque de générosité plutôt que d'égoïsme tout simplement ? C'est que la générosité implique un rapport à l'altérité et le manque de générosité du menteur se situe dans une perspective interpersonnelle déterminante pour la compréhension du mensonge.

C'est dans cette idée que Jankélévitch introduit, dans la deuxième partie de son essai sur le mensonge, une étude du *malentendu*. Cette idée de malentendu est sans doute le premier jet de ce qu'il nommera plus tard *l'a priori* confusionniste. Remarquons toutefois que l'idée de malentendu insiste en particulier sur les problèmes infinis inhérents aux relations entre individus. Certes, il s'agit toujours de confusion, mais le malentendu apparaît être une annexe particulière qui montre la multiplicité des facteurs qui problématisent les relations entre individus :

Deux consciences passionnées, deux personnes entrent en rapport, — et voilà de l'une à l'autre, les fils inextricables du mensonge, de l'amour-propre et de la vanité ; tout se brouille : le même devient un autre et le contraire son propre contraire ; les mots n'ont plus de sens, ni le principe d'identité, et la tête la plus froide, grisée par ce vent de folie, par ce génie de la confusion ne sait plus elle-même ce qu'elle pense<sup>403</sup>.

Là où la confusion portait particulièrement sur l'impureté de notre rapport au monde, le malentendu replace le débat au sein des relations interpersonnelles pour décliner la batterie de facteurs qui corrompent les rapports aux autres. De plus, le malentendu, à la différence du confusionnisme, ne semble pas moralement connoté. Jankélévitch remarque en effet que le malentendu lubrifie les relations humaines et rend possible un certain *modus vivendi* entre les hommes :

---

<sup>401</sup> DuM, p. 240.

<sup>402</sup> TV2.2, p. 332-334.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 242.

Le malentendu n'est pas simplement l'escroquerie ; il institue entre les hommes un certain ordre provisoire qui, s'il ne remplace pas l'entente translucide et sans arrière-pensées, vaut pourtant mieux que la discorde ouverte. Mal rendu nécessaire par la sottise et la méchanceté des hommes, il est l'entente discordante ou le désaccord accordé, maintenu vaille que vaille en équilibre jusqu'au jour de la culbute. [...] Ainsi c'est peu de dire que le malentendu a une fonction sociale : il est la sociabilité même<sup>404</sup>.

Cela dit, le malentendu est aussi la condition de base du mensonge. C'est précisément parce que l'accès à la vérité et à la juste compréhension est problématique que la possibilité se dessine d'en profiter : « Le mensonge trouve sa raison d'être dans un monde de créatures partiales, opaques, incommunicables et l'une à l'autre secrètes<sup>405</sup> ». Autrement dit, le malentendu rend *possible* le mensonge. Puisque la vérité est si difficile à cerner objectivement, l'artifice peut survivre plus facilement. Le menteur exploite pour son propre compte les malentendus, il joue sur l'ambiguïté et la cécité des hommes. Lady Anne confie bien candidement à Richard III : « Je voudrais connaître ton cœur » et Richard de répondre mielleusement : « Il est tel que le peint ma langue <sup>406</sup>».

C'est précisément ici que prend place le manque de générosité puisque le malentendu fait office de prétexte et de tentation pour abuser l'autre. Là où l'ironiste fourvoie son interlocuteur, mais dans un but pédagogique, afin de lui permettre de reconnaître son ignorance — l'ironie travaille ainsi à rebours du malentendu, elle est une méthode de recherche de la vérité —, le mensonge est un sabotage, une manière de jouer du malentendu pour abuser égoïstement l'autre<sup>407</sup>. La dernière chose que cherche le menteur, c'est d'être découvert, qu'on l'« interprète », il travaille à glisser sur l'apparence favorable qui lui permet de desservir ses objectifs. Le menteur est essentiellement superficiel, alors que l'ironiste, comme Socrate et son association au

---

<sup>404</sup> JNSQII, p. 112.

<sup>405</sup> DuM, p. 224.

<sup>406</sup> Shakespeare, *Richard III, op. cit.*, p. 623 [I, 2].

<sup>407</sup> C'est d'ailleurs ce qui permet à Jankélévitch de dire que le mensonge est toujours commis *exprès*. DuM, p. 217.

silène, invite à la profondeur<sup>408</sup>. Mais encore, l'objectif du mensonge est de *tromper l'autre*. Mais dans quel but? Jankélévitch parle d'une tactique pour « pacifier l'alternative » :

Pour tout dire, le mensonge est une stratégie destinée à pacifier l'alternative. Son origine véritable, c'est la rivalité compétitive des égoïsmes engagés dans la lutte pour la vie, en d'autres termes l'inaptitude des personnes à coexister *uno eodemque loco*. Il y a deux moyens d'éluder cette concurrence qui est une suite de la complication sociale et de l'enchevêtrement inextricables des droits : le premier est la violence, et le second la fraude<sup>409</sup>.

L'alternative, telle que nous l'avons étudiée, révèle les limites intrinsèques qui corsètent l'existence. Il importe pourtant de comprendre que ce jeu de limites est encore plus accentué par la société humaine : Duncan et Macbeth ne peuvent pas être le roi d'Écosse en même temps. La communauté crée ainsi une alternative à exposant, la multiplicité des individus implique une lutte pour les privilèges. Or, le mensonge découvre la possibilité d'abuser de ce second ordre de l'alternative pour flouer son prochain et ainsi « pacifier l'alternative » ou encore « s'y installer plus confortablement<sup>410</sup> ». Dans ce régime de « lutte pour la vie », la tentation d'écraser le prochain apparaît : « C'est en effet à tout l'ensemble de l'altérité que le moi opaque fait concurrence ; c'est tout le genre humain qu'il immolerait, s'il le pouvait à sa gloutonnerie. Il l'appelle d'un terme expéditif, le "non-moi"<sup>411</sup> ! ».

---

<sup>408</sup> Suivant cette lecture, on se demandera s'il n'y a pas une contradiction avec ce que nous avançons précédemment, à savoir que la pensée grecque ignore les complexités de la conscience telles que révélées par le christianisme. Jankélévitch est bien au fait que la « pensée grecque » est plurivoque et que déjà chez Platon coexistent des thèses différentes sur un même sujet (nous le mentionnions d'ailleurs à propos du mal au dernier chapitre). Une tentative de réponse serait de dire que la « profondeur » existe certainement déjà chez les Grecs, mais qu'elle a été vraiment explorée par la pensée chrétienne.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 224. On remarquera au surplus le rapprochement possible à opérer ici entre Jankélévitch et Arendt.

<sup>410</sup> DuM, p. 225.

<sup>411</sup> TV1, p. 8. Jankélévitch dit que les hommes « s'entr'empêchent » les uns les autres dans une lutte pour le maximum. L'expression est reprise de Leibniz. Voir Jankélévitch, *ibid.*, p. 5 ainsi que Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique, Essais de théodicée, Monadologie*, Paris, Flammarion, 2008 p. 29-30.

Évidemment, il existe toutes sortes de *manières* de mentir : « La *dissimulation* qui cache la vérité purement et simplement, l'*altération* ou allégorie qualitative qui en modifie la nature, la *déformation* ou allégorie quantitative qui en grandit ou rapetisse le format, l'*antégorie* qui est le mensonge “per contrarium” et la *fabulation* qui, au lieu de déguiser, invente <sup>412</sup>». Jankélévitch ajoute qu’il existe tout autant de *mobiles* : « mensonge de conservation, d’intérêt (mensonges pragmatiques, économiques), de vanité ou d’amour-propre, exagération, embellissement, fabulation gratuite<sup>413</sup> ». Dans tous les cas pourtant, les mensonges se rangent tous sous une même causalité plus profonde : « Tous [ces mobiles] servent, sous une forme ou sous une autre, à nous installer plus confortablement dans le monde en grandissant notre part et en lénifiant l’alternative <sup>414</sup>». Lorsque Jankélévitch traite du manque de générosité, son idée dépasse le simple égoïsme pour pointer le contexte dans lequel s’exerce le mensonge : il s’agit d’abuser l’autre pour son propre profit<sup>415</sup>. La générosité qui donne et l’égoïsme qui vole se tournent résolument le dos.

### **1.6. Intentions et complications : la solitude**

Montaigne revient quelquefois sur cette idée que le mensonge est un vice particulièrement condamnable pour ses conséquences sur la société des hommes. Puisque le langage est l’une des seules possibilités existantes pour se comprendre, abuser du langage est un attentat contre la fragile vie en société<sup>416</sup>. C’est un souci que Jankélévitch partage tout à fait. Notre philosophe remarque qu’en travaillant égoïstement à favoriser ses prétentions, le menteur accentue la disharmonie de la société. Le mensonge, comme un rouage de la machine à amplifier le mal, collabore ainsi à la déchirure : « La méchanceté dissocie comme l’amour unit [...] le méchant passe son temps à découdre ce qui est cousu, à attiser la discorde civile, intestine, fratricide. [...] Elle prend plaisir à dresser ainsi les personnes les unes contre les

---

<sup>412</sup> DuM, p. 223.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>414</sup> *Ibid.*

<sup>415</sup> TV2.2, p. 333-334.

<sup>416</sup> Montaigne, *op. cit.*, p. 46 [I, 9] et p. 810 [II, 18].

autres, à jeter le doute entre les amants<sup>417</sup> ». Le malentendu se corse. Peut-on faire confiance ? Et qui travaille derrière les belles apparences à notre perte ?

Or, le menteur n'est pas sauf de son œuvre, la disharmonie qu'il crée le confine lui-même à la solitude. Comme le remarque Daniel Moreau le mensonge est plutôt un soliloque déguisé en dialogue puisque dans le mensonge « nous ne sommes pas réellement intéressés par notre vis-à-vis, mais seulement par notre propre ego <sup>418</sup> ». Incidemment, le menteur ne peut entretenir que de fausses relations :

Nous aurons ainsi des « fausses relations », une sorte de dialogue de sourds où ni l'un ni l'autre des partenaires ne s'adressent véritablement la parole ni ne sont réellement conscients de l'autre et de son discours, et même des « fausses situations », où chacun des partenaires est parfaitement conscient de l'autre et de ses duperies et poursuit le dialogue sans la moindre illusion, chacun poursuivant ses intérêts respectifs tous plus ou moins accessibles par cette procédure<sup>419</sup>.

Dans un monde où tous mentent, la possibilité d'une véritable rencontre avec l'autre est minée, le partage est impossible. L'égoïste, avec son manque de générosité, est irrémédiablement fermé sur lui-même : « éternellement solitaire dans le désert glacé de la faute<sup>420</sup> ». Or, cette fermeture sur soi porte loin et confine à une forme de rupture non seulement avec le monde et les autres, mais aussi avec soi-même.

Reprenons la comparaison avec l'ironie pour éclairer ce dernier point. Jankélévitch remarquait que l'ironiste crée des relations humaines, des amitiés, mais il ajoutait aussi que l'ironie est une manière de s'acheminer vers une certaine vérité : l'ironie mène à une confrontation avec l'ignorance et la sottise des fausses opinions. Plus encore, via le dépouillement des illusions, l'ironie rapproche de soi-même, elle permet de « se connaître soi-même », elle « simplifie, dénude, et distille<sup>421</sup> ». Tout à l'inverse, le mensonge isole le menteur de tous les hommes, mais même le menteur

---

<sup>417</sup> TV3, p. 116.

<sup>418</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 277.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>420</sup> TV3, p. 117.

<sup>421</sup> I, p. 181.

de lui-même. Tenu en haleine par la création continuée, égaré entre les versions de soi mobilisées pour s'installer plus confortablement dans l'alternative, le menteur se perd lui-même :

La vraie punition des farceurs, c'est la perte de leur ipséité : comme ils ne sont plus ni ce qu'ils sont et qu'ils ensevelissent dans le silence, ni ce que les autres croient qu'ils sont et qu'ils ne sont que par escroquerie, il faut conclure qu'ils ne sont plus rien du tout. Ce sont des âmes en peine, des consciences spectrales et j'imagine que l'amour ou l'affection même que les autres éventuellement leur portent est un amour qui fait mal. Puisqu'il s'adresse non pas à leur ipséité, mais au rôle qu'ils assument. Le mensonge fait donc du moi un fantôme ; le mensonge enveloppe ce fantôme dans une tunique isolante qui arrête ou réfracte les mouvements afférents issus du non-moi, intercepte enfin toute la chaleur rayonnée par l'amour des hommes<sup>422</sup>.

La perte de soi-même est ici synonyme d'éclatement du soi. Division du menteur d'avec lui-même, division de soi et des autres, le mensonge accumule les séparations qui sont autant de fragmentations de l'ipséité.

Jusqu'ici, nous avons maintes fois souligné l'activité séparatrice et destructrice qui habite essentiellement le mal selon Jankélévitch, mais ici un nouveau pas est franchi, le mal apparaît séparer le sujet lui-même. C'est ce que Jankélévitch décrit avec force dans *Le traité des vertus* :

*Le péché est la préférence de l'homme pour l'imperfection. De cette imperfection générale la créature dérégulée est elle-même une preuve et une pièce maîtresse ; mais c'est une imperfection voulante [...]. L'homme est une imperfection qui veut l'imperfection, et en première ligne une imperfection qui se veut elle-même imparfaite, c'est-à-dire partielle, locale, misérablement lacunaire. [...]. La monade en est là : non seulement elle se complaît dans le morcelage des choses et, au besoin, l'aggrave de gaieté de cœur en disloquant l'être de chaque être et en séparant chaque être de tous les êtres, mais encore elle abonde dans sa propre étroitesse, comme si elle n'était pas déjà suffisamment étroite ; elle en redemande et « en rajoute » follement ; sans l'avoir expressément voulu [...], elle travaille à se rendre elle-même solitaire, régionale, dépareillée et ridiculement bornée ; le microcosme s'isole, par philautie, de l'ensemble du cosmos, et par*

---

<sup>422</sup> DuM, p. 230.

vice isole en lui-même chaque instinct des autres instincts ; et il exagère sa propre finitude jusqu'à la caricature<sup>423</sup>.

Dans ce passage, l'ironie dernière du mal se révèle. Nous écrivions, dans la première partie, que l'imperfection catalyse le désir — tel Adam qui se rend compte qu'il ignore quelque chose et qui cherche à savoir ce que c'est. Dans cette perspective, le désir tente de pallier à l'imperfection. En indiquant que le menteur tente de « pacifier l'alternative », c'est la même idée que Jankélévitch présente, mais différemment : le menteur cherche alors à limiter ses manques, il se veut plus complet. Or, tout est dans la manière. En misant sur l'égoïsme, la créature imparfaite se trahit elle-même et creuse son imperfection. L'insularité qui en découle consacre la catastrophe psychologique dernière du mal, c'est-à-dire la séparation spirituelle avec l'existence et la vie elle-même. Pour Jankélévitch, le méchant homme n'est pas un homme, c'est un spectre, un fantôme, ou plutôt un pauvre homme malheureux — ce qui revient au même. Ainsi, Richard III et Macbeth sont bel et bien parvenus à s'emparer de leurs trônes respectifs, mais au prix d'un isolement total, comme le traduit la lamentation du premier à la fin de la pièce : « C'est à désespérer. Aucun être qui m'aime, nulle âme, si je meurs, ne viendra pour me plaindre. Pourquoi le ferait-elle – attendu que moi-même je ne découvre en moi nulle pitié pour moi<sup>424</sup> ? »

En filigrane, on observe pourtant la démonstration que Jankélévitch élabore. Sa morale découvre deux tendances : une tendance allocentrique, amoureuse, créatrice qui forge des relations et à l'inverse une tendance égoïste, destructrice, qui isole. Cela dit, son étude sur l'égoïsme révèle une étrange parenté avec l'amour, puisque les deux types de volonté cherchent une forme de « bien<sup>425</sup> ». Ce bien, dans le mal, passe par la pacification de l'alternative et le dépassement de l'imperfection. Il n'y pas de volonté du mal chez Jankélévitch, mais bien une mauvaise manière de vouloir : « L'égo, quoi qu'il veuille, veut toujours son propre bien ; s'il veut son mal,

---

<sup>423</sup> TV3, p. 312-313.

<sup>424</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 765 [V, 5].

<sup>425</sup> Évidemment, le bien dans l'amour prend une tout autre forme, elle cherche le bien de l'autre. Nous y reviendrons.

veut ce mal comme un bien ; qui veut les privations et la douleur et l'étroitesse, veut encore par définition ce qui lui plaît <sup>426</sup>». Or, ce qui lui plaît se renverse ultimement en désespoir, puisque le bien n'est pas le bon : « La raison d'être du désespoir est de détruire un bonheur sans vérité, comme celle de la souffrance est d'éprouver une fausse santé qui repose sur le mensonge, le manque de sérieux et l'euphorie illusoire<sup>427</sup> ». À ce titre, le mal apparaît être une privation de la « vérité » et du « bien », tels que nous les décrivons en parlant de la joie. Remarquons qui plus est que nous sommes ici de plain-pied dans la lecture privative du mal de Platon.

### 1.7. La sincérité

Ce rapprochement avec le philosophe grec s'opère pourtant moyennant un recadrage déterminant. Pour Jankélévitch, le problème mobilise moins la raison que le *courage* et la *sincérité*. Cette dernière apparaît d'ailleurs de manière particulièrement évidente dans les relations à autrui. Nous avons observé que le régime du malentendu est une sorte d'occasion propice toujours disponible au mensonge. Puisque chacun est « opaque » à l'autre, la possibilité d'abuser se présente. La sincérité, pour Jankélévitch, tient à l'exigence de ne pas profiter du malentendu et à se montrer clairement tel que l'on est, quitte à souffrir les peines de l'alternative. À cette enseigne, Jankélévitch formule son propre « impératif catégorique » de la sincérité : « Agis de telle sorte que tes arrangements puissent être pensés publics sans scandale, c'est-à-dire de pouvoir les professer sans rougir : telle est la maxime cardinale de la franchise. Peux-tu vouloir que le pacte honteux supporte l'épreuve du grand jour<sup>428</sup> ? Ainsi formulé, l'acte de dire la vérité, c'est-à-dire la sincérité, s'inscrit manifestement dans un registre tout autre que chez Platon, il s'agit bien plus d'un *courage de la vérité* : « Or voici ce que nous savons depuis que le pessimisme chrétien nous a rendu le sens de la faute : l'acte de dire la vérité est un acte *irrationnel et passionnel de la volonté*, et la volonté elle-même est en nous une force un peu sauvage qui ne bat pas la même

---

<sup>426</sup> MC, p. 178-179.

<sup>427</sup> TV3, p. 440.

<sup>428</sup> DuM, p. 285.

mesure que la connaissance <sup>429</sup>». Il en va de la même façon dans le mensonge à soi-même tel que nous l'avons décrit avec l'insincérité : il y a une complaisance qui profite de la confusion pour convaincre le menteur de son mensonge et jouer les dupes. La sincérité s'exerce donc également par rapport à soi-même dans le courage de se voir tel que l'on est sans se mentir ou tenter de se tromper.

Évidemment, la sincérité et le courage renvoient eux-mêmes à une certaine *disposition* de l'agent, à une manière d'être que nous avons associée à la générosité. À l'inverse, le mensonge vient lui aussi d'une certaine disposition de l'agent moral, à une sorte de timidité vitale qui va à l'encontre de la générosité :

Peu de mots suffiront pour expliquer que la générosité, comme elle met en fuite la jalousie et l'avarice, rend de même impossible le *mensonge*. Décidément ce cordial guérit toutes les jaunisses. Car qu'est-ce que le mensonge, sinon une timidité vitale ? Le menteur, faute de courage, choisit de confirmer l'estime que ses semblables ont pour lui ; il craint de décevoir l'opinion publique, dont il est l'adulateur empressé ; à la fois courtisan, larbin et pitoyable démagogue, il devance, il comble l'attente de son prochain ; il feint d'être celui pour qui on le prend, il adopte la solution de facilité et de répugnante flatterie. Comme la colère, qui est une démonstration de puissance momentanée, le mensonge est essentiellement mycropsychique. Le généreux ayant, comme le démiurge du néoplatonisme, de la vitalité pour mille, implique a fortiori le courage de la vérité... oui, surtout si cette vérité est gauche, dissymétrique, peu flatteuse, sans gloire ni complaisance pour qui la profère ; il congédie le vil hédonisme des menteurs<sup>430</sup>.

Ainsi, tout à l'inverse du manque de générosité et de la timidité vitale, le courage généreux se présente comme une attitude volitive d'assomption du réel dans ses tragédies, dans son tranchant d'alternative, dans sa souffrance et sa douleur. Mentir est une facilité qui installe confortablement, là où le mensonge est un acte de bravoure qui vient avec une acceptation de la rugosité du réel ou de ce que Clément Rosset appellerait sa *cruauté*<sup>431</sup>. Le courage force à être ce que l'on est, sans masque. En ce

---

<sup>429</sup> DuM, p. 216. Nous soulignons.

<sup>430</sup> TV2.2, p. 332-333.

<sup>431</sup> Clément Rosset, « Le principe de réalité suffisante » in *Le principe de cruauté*, Paris, Minuit, 1988, p. 9-32.

sens, le mensonge apparaît véritablement comme une forme de « timidité vitale », une manière d'esquiver la difficulté, mais qui paie sa « livre de chair » en se soldant en désespoir. Incidemment, la joie, chez Jankélévitch ne peut se conquérir qu'avec la *force* de ne pas tomber dans la facilité de la faute.

Cette force ne doit pourtant pas nous égarer, elle doit toujours être guidée par la générosité et l'amour. Jankélévitch insiste particulièrement sur cette idée, à tel point qu'il propose qu'une vérité peut être méchante et se muer alors en mensonge : « Il y a une façon d'avoir raison qui est pire que l'imposture et que la calomnie ; par exemple quand on dit une vérité qui tue, et qu'on la dit pour tuer. Si l'on a tort d'avoir raison, quand on a raison sans savoir pourquoi, on a mille fois plus tort encore d'avoir raison sans amour ni charité<sup>432</sup> ». Et ailleurs : « Il ne faut pas que les hommes pauvres et seuls aient de la peine, ceci est plus important que tout et même que la vérité. Il ne faut pas faire de la peine aux mourants, fût-ce au prix d'une entorse à la vérité ; [...] *celui qui dit au mourant qu'il va mourir ment*<sup>433</sup> ». Notre philosophe renvoie aussi à un passage des *Démons* de Dostoïevski où Stépane Trofimovitch confie à Sofia Matvéïevna : « Mon amie, j'ai menti toute ma vie. *Même quand je disais le vrai*. Mais jamais je n'ai parlé pour la vérité, seulement pour moi<sup>434</sup> ». Ici, Dostoïevski pointe exactement ce que Jankélévitch décrit : Trofimovitch n'a jamais parlé que pour lui-même, de manière égoïste et c'est ce qui fait que *tout* ce qu'il a dit est mensonge. Autrement dit, les deux penseurs distinguent deux registres de vérités : la vérité concrète et matérielle et la vérité intentionnelle de l'amour, la deuxième subordonnant la première. Mensonge et vérité, trouvent leur véritable signification seulement sous cette lecture et c'est ce qui permet de considérer que mentir, c'est parfois aussi dire la vérité : « Mentir aux policiers allemands qui nous demandent si

---

<sup>432</sup> DuM, P. 218. Dans son *Cours de philosophie morale*, Jankélévitch s'oppose à Kant précisément avec cette idée, il invoque cette fois un exemple surprenant : « Dirait-il [Kant] la vérité à un malade incurable qui ignore la gravité de son état ? » CDPM, p. 72.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>434</sup> Dostoïevski, *Les démons*, *op. cit.*, p. 864. Nous soulignons. Voir aussi de Montmollin, *op. cit.*, p. 218.

nous cachons un patriote, ce n'est pas mentir, *c'est dire la vérité* [...] celui qui dit la vérité au policier allemand est un menteur <sup>435</sup>».

## 2. L'expérience limite du mal : la haine

*Je les regarde se haïr, se haïr avec tout ce qu'il peut  
y avoir de laid dans leurs yeux et dans leurs cœurs.  
Plus ils se crient à la figure, plus ils se haïssent. Plus  
ils se haïssent, plus ils souffrent. Après un quart d'heure  
ils se haïssent tellement que je peux les voir se tordre  
comme des vers dans le feu, que je peux sentir leurs  
dents grincer et leurs tempes battre<sup>436</sup>.*

Dans le travail sur le mal de Jankélévitch, la haine joue un rôle crucial puisqu'elle marque le point culminant, qui est aussi le point de jonction, des deux tendances que nous cherchons à distinguer : d'une part, le mal est un mouvement, une tendance du vouloir qui se cristallise en manière d'être, d'autre part cette cristallisation est souffrante et douloureuse et conduit au désespoir. La haine apparaît ainsi être le *terminus ad quem* de la méchanceté : le point limite de l'égoïsme où la méchanceté se confond avec le plus profond désespoir.

### 2.1. Gratuité de la haine

D'emblée, le trait le plus saillant de la haine tient à sa gratuité. Aucune cause ne semble pouvoir l'expliquer. Jankélévitch propose une triple distinction pour éclaircir ce point. D'abord, la rancune : pour notre philosophe, la rancune se manifeste de manière réactive par rapport à un tort subi. Ainsi, nul mystère ne plane sur la volonté de vengeance d'Edmond Dantès : on l'a trahieusement emprisonné et on a laissé son pauvre père mourir de faim dans la misère<sup>437</sup>. La rancune sourd du désir de revanche, comme une tentative de remise à l'équilibre, les peines doivent être compensées.

---

<sup>435</sup> TV2, p. 283. Le passage est évidemment une manière de prendre parti pour Benjamin Constant dans le conflit à propos du mensonge qui l'opposait à Kant. Voir, Benjamin Constant et Emmanuel Kant, *Le droit de mentir*, Paris, Fayard, 2003, p. 21-22. Jankélévitch commente d'ailleurs le conflit dans son *Cours de philosophie morale*, p. 72, voir aussi, TV2, p. 247.

<sup>436</sup> Réjean Ducharme, *L'avalée des avalés*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13.

<sup>437</sup> Alexandre Dumas, *Le comte de Monte-Cristo I*, Paris, Gallimard, 1981.

Jankélévitch propose de comparer cette rancune avec la jalousie<sup>438</sup>, qui apparaît beaucoup plus gratuite. Pour reprendre l'exemple du *Comte de Monte Cristo*, la jalousie se manifeste justement chez ceux qui complotent pour jeter Dantès en prison. Danglars jalouse le poste de capitaine du *Pharaon* que Dantès doit obtenir, alors que Fernand Mondego est amoureux de Mercedes qui est promise en mariage au protagoniste. Leurs jalousies sont donc relativement gratuites. Dantès ne leur a rien fait, mais dans le régime de l'alternative, il leur fait ombrage. Ce qu'il reçoit, ils ne peuvent en profiter. À cette enseigne, les motifs de jalousie sont légion : il est plus beau, plus riche, plus populaire, plus heureux, etc. Toutes les raisons sont bonnes pour la jalousie dans la lutte des égoïsmes qui s'entr'empêchent. La pseudo justice de la rancune, fait place à une injustice manifeste — à moins de considérer l'inégalité de l'alternative comme une injustice, auquel cas l'injustice prend des proportions métempiriques — mais que l'on peut tout de même comprendre et expliquer. Ces rationalisations révèlent *a contrario* le paradoxe éclatant de la haine comme sentiment totalement gratuit. Le haineux apparaît pouvoir haïr n'importe qui et pour aucune raison et encore, le haineux n'hésite pas à haïr le miséreux, le pauvre, celui qui n'a plus rien :

Le méchant déteste le haï bien qu'il soit pauvre, laid et faible ; il hait sa victime, même si elle est inoffensive et sans défense. Tel est aussi, on s'en souvient, le paradoxe du mépris. Mais le mépris est lié à des préjugés nobiliaires, empiriques et sociaux de caste ou de classe, alors que la méchanceté, sentiment quasi-métempirique, hait sa victime en général et indépendamment de toutes conditions circonstancielles [...] le méchant s'acharne contre le haï *bien qu'il soit pauvre et seul*. Mieux encore, — il le hait justement *parce qu'il est seul et pauvre*<sup>439</sup>.

---

<sup>438</sup> C'est le terme que Jankélévitch utilise, il semblerait pourtant qu'il soit davantage question d'envie. Dans son dictionnaire de philosophie, Christian Godin présente l'envie comme : « Affect pénible ressenti par celui qui ne supporte pas qu'autrui soit doté d'un avantage réel ou supposé. 2. Désir de posséder ce que l'autre possède ou d'être ce qu'il est », alors que la jalousie serait : « Au sens premier (tombé en désuétude), vif attachement. 2. Tristesse provoquée par la crainte de perdre la personne aimée au profit d'un autre ». Godin, *op. cit.*, p. 415 et 697. Dit autrement, la jalousie est une émotion possessive, l'envie est plutôt désirante.

<sup>439</sup> TV3, p. 124-125.

Le paradoxe saisissant de la haine apparaît dans cette causalité qui n'en est pas une. Qu'est-ce qui peut motiver le méchant à haïr les hommes les plus déshérités<sup>440</sup>? Comment est-il possible que leur malheur non seulement ne désarme pas le haineux, mais apparaît le motiver — « Il le hait justement *parce qu'il est seul et pauvre* »? De prime abord, la haine se dessine comme une volonté profondément gratuite qui échappe à n'importe quelle sorte de « justice » qui l'expliquerait. Remarquons toutefois le lexique repris par Jankélévitch à propos des victimes, elles sont « pauvres et seules », exactement comme les menteurs qui étaient privés de générosité et solitaires. Nous y reviendrons.

C'est cette absence de motivation qui amène Jankélévitch à remarquer que la victime du haineux ne peut rien *faire* pour échapper à son persécuteur : « On ne désarme pas le méchant en se faisant tout petit, le méchant vous en voudra d'être petit et misérable. [...] Inutile de chercher à fléchir, persuader ou réfuter le méchant, car notre bon droit ne ferait qu'endurcir le mauvais vouloir en sa malveillance ; il ne veut pas notre bien, il ne veut pas être convaincu<sup>441</sup> ». De la perspective de la victime, il apparaît impossible de brider la méchanceté du haineux. Jankélévitch remarque d'ailleurs que dans les cas les plus extrêmes de la haine, même la mort ne calme pas la fureur : « Affolée par le délire infini de l'extermination, la haine survit à la mort de l'ipséité haïe, piétine son cadavre, s'acharne contre sa descendance, tente rageusement de nihiliser ses moindres traces et jusqu'à son ultime souvenir<sup>442</sup> ». À tout prendre, la haine apparaît aussi gratuite qu'insatiable. Comment la désarmer ?

---

<sup>440</sup> On se demandera peut-être si la haine ne s'exerce qu'envers les êtres pauvres et seuls. Il est évident que non. Nous clarifierons d'ailleurs ce point plus loin. Comme pour le mensonge, le travail de Jankélévitch cherche à étudier les limites extrêmes du phénomène haineux. À partir de celles-ci, notre philosophe parvient à distinguer de manière plus efficace la haine des autres modalités du mauvais vouloir. Remarquons finalement que l'exemple de la disproportion haineuse envers les pauvres et les faibles peut être associé à la persécution nazie des Juifs, une question particulièrement sensible pour Jankélévitch. Voir par exemple, *Ibid.*, p. 133. R, p. 136.

<sup>441</sup> TV3, p. 126-127. Jankélévitch écrit un peu plus loin : « Rien n'a désarmé les tortionnaires d'Auschwitz, aucune souffrance, aucune misère ; rien ne désarme la haine pure : ni la conversion, ni l'adhésion aux doctrines de haine ». *Ibid.*, p. 131.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 130.

Pour l'auteur du *Traité des vertus*, ces paradoxes viennent d'une interprétation empirique de la haine, ils se dissolvent dès lors que l'on emprunte une lecture métempirique du problème<sup>443</sup>. Pour Jankélévitch, la haine comme l'amour s'adressent à l'ipséité de l'autre, c'est-à-dire au fait qu'il est lui-même, à son unicité comme individu. Que le haï soit pauvre, faible, seul, qu'il tente de s'amender, de se racheter, aucun *geste* ne peut racheter l'être. Selon Jankélévitch, la faute du haï tient à son *existence* même : il est coupable d'exister<sup>444</sup>. Lorsque Jankélévitch écrit que le malheur du haï encourage la haine, qu'il est haï *parce qu'il est seul et pauvre*, il faut comprendre que la haine haïra l'autre dans toutes ses dénominations puisque l'accent de la haine ne porte pas sur les attributs, mais sur l'ipséité. Qu'il soit pauvre ou riche, beau ou laid, la faute tient déjà dans le fait d'être et par extension aux attributs, et ceci de la même manière, remarque notre philosophe, que l'amour confère un charme à toutes les qualités de l'être aimé<sup>445</sup>. L'amour et la haine sont ici prévenants dans le sens où ils s'adressent à l'ipséité et teintent tous les attributs qui les entourent. Tout est motif d'amour, jusqu'aux défauts, tout est motif de haine, jusqu'aux qualités.

Cet englobement haineux incite au désespoir du haï : qu'est-il possible de faire pour échapper à la méchanceté du tortionnaire ? Il apparaît pourtant que le méchant ne peut pas davantage parvenir à ses fins. Évidemment, aucun geste ne peut empêcher d'être soi-même et la haine cherche la destruction de l'indestructible. Pour Jankélévitch c'est bien le mot puisque l'ipséité est un fait métempirique. Peu importe les violences du méchant, l'ipséité demeure intouchée et encore, même dans la mort, le fait d'avoir existé est indélébile comme le rappelle Jankélévitch dans sa fameuse phrase de *L'Irréversible et la nostalgie* : « Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir vécu est son viatique pour l'éternité<sup>446</sup> ». Malgré toutes les persécutions, les vêtements piétinés, la

---

<sup>443</sup> En fait, Jankélévitch parle d'un sentiment « quasi-métempirique », nous reviendrons sur la portée de cette expression.

<sup>444</sup> TV3, p. 129.

<sup>445</sup> Sur ce point, voir la section V du chapitre VI : « "Parce que c'était lui". Ordo amoris » dans TV2.2 p. 207-230.

<sup>446</sup> IN, p. 339.

descendance terrorisée, le fait même de l'existence de l'individu haï est impossible à détruire... d'où une sorte d'impuissance rageuse dans la haine, impuissance qui catalyse la fureur haineuse et fait boule de neige. La haine, phénomène frénétique, se nourrit de son propre élan jusque dans les derniers excès, mais elle se solde irrémédiablement par l'échec de ses prétentions : impossible de détruire l'indestructible.

## 2.2. Haine de soi

Ceci étant dit, le problème du mal apparaît toujours profondément énigmatique. Qu'est-ce qui fait en sorte que le méchant hait l'ipséité du haï ? Cette question entraîne aussi un autre problème : comment concilier l'idée que la haine manifeste la dernière extrémité de l'égoïsme, donc d'une volonté qui orbite autour de soi-même, avec l'analyse qui fait de la haine un rapport à l'ipséité de l'autre, ce qui tient de l'amour ? C'est, répondrait Jankélévitch, puisque la haine n'est pas un vrai rapport à l'ipséité de l'autre, mais bien un rapport à soi.

Notre philosophe remarque en effet que la haine s'adresse rarement à une altérité radicale, bien au contraire. Dans une conférence sur l'antisémitisme, Jankélévitch emprunte une observation de Freud trouvée dans *L'homme moïse et la religion monothéiste*<sup>447</sup>. En analysant l'antisémitisme, Freud pointe une récurrence historique : une *ambivalence* du statut des juifs dans leurs sociétés. En effet, les Juifs sont souvent profondément enracinés dans leurs communautés : « Dans bien des régions où sévit aujourd'hui l'antisémitisme, les Juifs constituent l'un des plus anciens éléments de la population, parfois même ils s'y trouvent installés depuis plus longtemps que les habitants actuels<sup>448</sup> ». Autrement dit, les juifs *ressemblent* à bien

---

<sup>447</sup> Dans *Le Traité des vertus*, Jankélévitch signale l'emprunt à Freud, mais de manière très allusive. Il faut lire sa conférence « L'antisémitisme n'est pas un racisme », où la même allusion est reprise et détaillée, pour trouver la référence au « Moïse de Freud ». Voir R, p. 138 et TV3, p. 119. Finalement, voir aussi Sigmund Freud, *L'homme moïse et la religion monothéiste*, Paris, Flammarion, 2019.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 164.

des égards à leurs entourages. D'autre part, de manière indéfinissable, ils *diffèrent* aussi :

Ils [les Juifs] diffèrent, à certains points de vue, de leurs « hôtes », non point fondamentalement puisque, quoi qu'en prétendent leurs ennemis, ils ne sont pas des Asiatiques de race étrangère, mais par quelques traits de caractère propres aux peuples méditerranéens de la culture desquels ils ont hérité. Mais ils sont différents, parfois de façon indéfinissable, des autres peuples et en particulier des Nordiques<sup>449</sup>.

L'observation est intéressante puisque Freud souligne que la haine antisémite découvre un rapport de *ressemblance* et de *dissemblance* entre le haï et le haineux, une observation importante que Jankélévitch repère aussi chez l'historien Jules Isaac : « Cette grande découverte qui est le fondement de la haine dans le culte immémorial venu du christianisme : ce qui est important, c'est de ressembler en différent <sup>450</sup> ».

Évidemment, dans *Le Traité des vertus* l'axe d'analyse est différent que celui de Freud et Isaac, il ne s'agit pas de comprendre le cas de l'antisémitisme, mais bien la haine dans une perspective morale. Il demeure pourtant que pour Jankélévitch, au cœur des deux phénomènes, la même dynamique est à l'œuvre. À cet effet, il reformule Freud et Isaac en écrivant : « En fait l'objet privilégié de la haine n'est pas l'étranger le plus lointain, mais paradoxalement l'être presque *identique* — à peine *différent*. [...] Amour et haine, ils élisent tous les deux, pour vibrer, *la plus petite*

---

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> R, p. 138. Voir aussi Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Paris, Calmann-Levy, 1956. Dans cet essai, Isaac défend l'idée que l'antisémitisme a évolué historiquement. L'antisémitisme de l'Antiquité tenait davantage à une forme de xénophobie, alors qu'avec la naissance du christianisme il est véritablement devenu l'antisémitisme tel qu'on le connaît aujourd'hui. L'hypothèse centrale étant que la ressemblance-dissemblance des chrétiens et des juifs a catalysé la xénophobie en véritable haine. Ajoutons finalement que dans le chapitre « Le presque semblable » dans *Quelque part dans l'inachevé*, Jankélévitch décrit à demi-mot sa propre expérience de juif-français en reprenant les catégories présentées ici. Inach, p. 161-172.

*distance possible*<sup>451</sup>». En d'autres mots, la haine s'adresse bien à l'ipséité d'un *autre*, mais cette altérité est aussi paradoxalement proche du haineux *lui-même* :

Il y a dans la malice une sorte de science infuse, une intimité qui s'exalte par l'effet même de la parenté et de la consanguinité, de la similitude ou de la simple proximité : aussi, la cohabitation rend-elle la haine plus aiguë ; les haines fraternelles, familiales, conjugales de la tragédie grecque sont autant d'exemples de cette sympathie à rebours<sup>452</sup>.

Dans *Quelque part dans l'inachevé*, il complète encore : « C'est l'altérité minimale qui engendre les haines les plus inexpiables, alimente les rancunes les plus tenaces. La haine inexpiable, nous la réservons à celui qui a l'air d'être comme nous, et qui nous ressemble, et reste néanmoins éternellement autre. Comme le coupable innocent, le semblable-différent appartient à l'ordre controversable de l'ambiguïté<sup>453</sup>». Bref, en suivant cette hypothèse, Jankélévitch distingue la haine de la simple xénophobie et recadre du même coup l'axe d'analyse : il ne s'agit pas de repérer la différence qui crée les tensions, mais bien la *similitude* qui se cache sous la différence. Voilà une première prise pour problématiser l'hypothétique totale gratuité haineuse, mais qu'elle genre de similitude peut-on concevoir ?

La question est mal posée puisqu'elle s'appuie sur l'idée que la haine est un véritable rapport à l'autre, c'est-à-dire que le haineux déteste *vraiment* l'ipséité de l'autre. Une proposition pour le moins hasardeuse à plusieurs points de vue. Comme nous le mentionnons, l'égoïsme ne crée pas de communauté, ne crée pas de lien, il isole de tout. À plus forte raison, la haine qui marque la limite de la méchanceté confine à une solitude et une fermeture totale :

La haine, induration de toute la conscience, empêche le méchant de s'arrêter sur l'exception monadique, de « réaliser » pleinement la détresse de son frère [...] il [le méchant] se compose un masque impassible, il se raidit de peur que la pitié ne vienne l'attendrir [...] il se fait dur, dur et aveugle, dur et borné pour rester inaccessible à l'imagination charitable. Comment concevoir que le tortionnaire puisse se mettre à la place du tourmenté pour compatir à ses tourments et se

---

<sup>451</sup> TV3, p. 120.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>453</sup> *Inach*, p. 167.

représenter sa misère ? On s'explique par là les caractères essentiels de la méchanceté : et sa pauvreté d'imagination, et son persiflage solitaire dans un monde qui n'est pas cité intelligible, mais espace sans écho, son manque de rayonnement et, en fin de compte, son manque de sérieux<sup>454</sup>.

Remarquons les traits déterminants que dessine Jankélévitch ici. Le méchant est « pauvre en imagination » puisqu'il ne comprend pas, ou ne veut pas comprendre, l'autre qui souffre devant lui. Le méchant est « seul », sans ami, sans famille, sans relation, et encore, il ne « rayonne pas », c'est-à-dire qu'il n'aime pas, son action « reflue » sur lui-même. Le méchant, ici encore, est un être coupé du monde et des autres. Son « manque de sérieux » tient précisément à cette distance, à ce rapport tronqué au monde<sup>455</sup>. Bref, dans ces circonstances, non seulement l'idée de *similitude* entre le méchant et le haï apparaît encore plus floue puisque la simple relation à l'ipséité de l'autre semble impossible.

Pour débrouiller le problème, un dernier détour s'impose. En complétant notre étude sur le mensonge, nous revenions sur cette idée générale de Jankélévitch à propos du mal, à savoir que le mal morcelle et divise, qu'il accentue la disharmonie<sup>456</sup>. Ce morcellement prend plusieurs directions : le méchant prend plaisir à diviser les hommes entre eux, à accentuer le pessimisme. Cela dit, il est rapidement rattrapé par sa fourberie : le méchant subit la division qu'il propage. Exclusion des autres hommes, séparation intérieure, etc. Ce régime apparaît tendre vers une certaine limite que Jankélévitch annonce de manière énigmatique : « Enfermé dans son cachot, le méchant qui n'a plus personne à diviser se divise d'avec soi<sup>457</sup> ». Nous avons vu que le mensonge tend à créer des séparations à l'intérieur du menteur comme si c'était le prix à payer pour sa malveillance, l'équivalent du *choc en retour* de son action. Cela dit, il semble qu'ici Jankélévitch indique ici un phénomène plus important : le méchant intériorise sa démarche de destruction pour se l'appliquer à soi-même.

---

<sup>454</sup> TV3, p. 146-147.

<sup>455</sup> TV1, p. 175.

<sup>456</sup> TV3, p. 114-115.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 115.

De ce point de vue, la destruction de l'autre *identique à peine différent* est une extroversion de ce qui se produit *intra mente*. À ce sujet, Jankélévitch détaille l'exemple de la « haine du renégat » :

Entre ces diverses méchancetés, celle du renégat occupe une place à part, étant la haine implacable, surnaturelle, imprescriptible qu'on éprouve pour une partie de soi-même, pour ce qu'on a été et qu'on pourrait redevenir et qu'on est peut-être encore, après tout, dans un coin très caché de son cœur ; c'est donc une réaction passionnée contre la secrète envie de redevenir ce que l'on fut. Dans ses anciens coreligionnaires, le fraîchement converti déteste et maudit avant tout les témoins de son propre passé, et c'est donc une lourde imprudence que d'en appeler à sa jeunesse pour le fléchir, car on évoque ainsi ce qu'il exècre le plus au monde et qui endure la malveillance au lieu d'enhardir l'indulgence. *En les persécutant, c'est donc lui-même qu'il tourmente*<sup>458</sup>.

Autrement dit, la haine de l'autre ne s'adresse pas vraiment à son ipsité, mais bien à cette part d'ipsité que le méchant retrouve en lui qui se reflète, véritablement ou non, chez l'autre. C'est ce qui explique ce que Jankélévitch écrit à propos du « manque d'imagination » du méchant, qu'il se fait « dur, aveugle et borné », entendu qu'il ne cherche pas à reconnaître la véritable ipsité de l'autre dans son altérité. Le méchant déteste plus particulièrement le *visage*, lieu par excellence de l'ipsité, il « défigure la figure, frappe dans les yeux<sup>459</sup> » précisément pour cette raison. Le bourreau ne regarde pas le visage de l'autre, « sinon d'un œil métallique et avec les prunelles mortes, comme les bourreaux hitlériens <sup>460</sup> ». Plus encore, lorsque le haineux tente de rendre compte de l'autre qu'il hait et des raisons qui le motivent, il tombe irrémédiablement dans la caricature ridicule — à l'image du racisme nazi et de sa pseudo-scientificité<sup>461</sup>. À tout prendre, si l'on peut parler de la haine comme d'un rapport à l'autre, il s'agit d'un rapport frauduleux, fumeux, qui montre plutôt une conscience déchirée qui se violente elle-même fantasmatiquement en haïssant l'autre<sup>462</sup>.

---

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 119-120. Nous soulignons.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>460</sup> *Ibid.* Citation légèrement modifiée.

<sup>461</sup> Inach, p. 167-169. Aussi, TV3, p. 143-147.

<sup>462</sup> Lorsque Jankélévitch propose que la haine est un sentiment quasi-métempirique, il semble que l'on peut comprendre la proposition en observant l'ambivalence que nous décrivons. Il

Pour Jankélévitch, la haine est donc au premier chef un rapport à soi et la violence qu'elle exerce vise le haineux lui-même. C'est ce qui autorise notre philosophe à proposer que la haine s'apparente au *suicide*, précisément dans cette idée qu'à travers la destruction de l'autre, c'est sa propre destruction que le haineux travaille ou fantasme<sup>463</sup>. Lorsque Jankélévitch écrivait que le méchant en veut à sa victime *malgré* qu'il soit pauvre et seul, qu'en fait il lui en veut *parce qu'il* est pauvre et seul, peut-on soutenir l'hypothèse que c'est sa propre solitude et sa propre pauvreté qu'il hait dans sa victime ? Pauvreté et solitude ne sont-elles pas les traits distinctifs de ce que nous avons identifié comme le malheur de l'égoïsme ? Mais encore, cette faiblesse de la victime accentue la gratuité du geste du haineux, pointe avec insistance son injustice et sa méchanceté... que le haineux hait d'autant plus<sup>464</sup>.

### 2.3. Désespoir et laideur

La pièce de Shakespeare *Richard III* s'ouvre sur le monologue de Richard qui se plaint de sa laideur physique qui soi-disant l'exclut des autres et de l'amour. Or, la véritable laideur de Richard n'est pas physique. Cette laideur ses proches s'en accommodaient, Lady Anne s'en accommodait. Sa véritable laideur est morale et elle se déploie au fur et à mesure de la pièce. Ce qu'il devient alors, via la multiplication des mauvais gestes qui l'érige en monstre de volonté, tout le monde le hait : sa mère, ses frères, ses ennemis, lui-même<sup>465</sup>. Il est seul, irrémédiablement. Personne n'aura pitié de lui. Lui-même voudrait se tuer tellement il se hait. L'ironie finale et cruelle de Shakespeare montre que Richard III est vraiment *devenu* laid et monstrueux et qu'il est rejeté par tous, lui-même au premier chef. Jankélévitch expose dans ses recherches une ironie du même acabit. Nous avons étudié la dynamique de l'égoïsme en montrant sa double nature : inévitable et volontaire. Dans le deuxième cas, nous avons montré que l'égoïsme prend son élan sur l'alternative et la lutte des égoïsmes : il y a une tentation

---

s'agit bien d'un rapport à l'ipséité de l'autre — qui est métempirique. Cela dit, cette ipséité est une ipséité de paille et le ressort véritable de la haine se découvre ailleurs. La difficulté de la haine tient à sa nature ambiguë et limitrophe, entre l'amour et l'égoïsme.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>465</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 765 [V, 5].

de nier et contourner les limites, de prétendre à une existence plus *complète*. Or, l'égoïsme, porté jusqu'à ces limites se solde par une déception amère qui confine à une existence *pauvre et étroite*. La plénitude fantasmée se renverse en pénurie.

Dans le cas de la haine poussée à la limite, l'agent se crispe sur une partie de lui-même haïe qu'il cherche à détruire dans l'autre. Ce faisant, il circonscrit le spectre de son existence autour d'une partie infime : « La méchanceté à son tour opère une centralisation illégitime et partialisante qui dresse le local contre le total et le superficiel contre le profond : la tumeur de la passion haineuse déforme toutes les proportions, toutes les valeurs et tous les intérêts importants de la vie<sup>466</sup>». Cette fixation mobilise autour d'elle le sens total de la vie et laisse filer les possibilités de rencontres, d'amour, de création, etc. Ce régime marque le point d'achèvement où l'action égoïste coïncide avec une *manière d'être* qui sacre l'exil de la vie :

L'homme sec, l'homme mesquin, médiocre et petit sacrifie l'ensemble à une partie dérisoire, à une portioncule de sa propre vie ; c'est pourquoi de même que l'égoïste, perdant le contact avec les bêtes, les plantes, les fleurs et les métaux, avec ses semblables, avec la vie entière et les créatures les plus humbles, se trouve coupé du monde et isolé dans son quant-à-soi, de même le méchant, magicien désaffecté, s'isole de son propre univers intérieur et se réfugie tout entier dans une manie, dans son tic féroce de persécuteur ; il est prisonnier de l'étroitesse ; enfermé dans une colère perpétuelle contre les animaux, végétaux et minéraux, il circule comme un étranger sur la terre de Dieu. La méchanceté est une espèce de somnambulisme spirituel<sup>467</sup>.

Nous sommes ainsi davantage en mesure de saisir cette idée que la méchanceté est « la forme la plus désespérée de la misère humaine<sup>468</sup> ». Remarquons encore que le « somnambulisme spirituel » que nous avons décrit est une limite, le moment où une *mauvaise manière de faire* se cristallise, par habitude, en une *mauvaise manière d'être*. C'est cette tendance qui intéresse la philosophie de Jankélévitch puisqu'elle incombe à la responsabilité de l'agent moral. Il n'y a pas de fatalité qui conduit au désespoir, le

---

<sup>466</sup> TV3, p. 160.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 172.

mal est toujours à refaire, à revouloir<sup>469</sup>. Il faut pourtant effectivement que la volonté abandonne sa tendance méchante. À ce titre, le remords est peut-être le seul antidote possible pour la haine.

### 3. La fécondité du remords

En 1965, Jankélévitch publie l'article « L'imprescriptible » dans la revue *Le Monde*. Le texte est repris plus tard par les éditions du Seuil pour être publié sous le titre *L'Imprescriptible. Pardonner dans l'honneur et la dignité*. Dans cet ouvrage violent et polémique, Jankélévitch prend vigoureusement position contre la prescriptibilité des crimes nazis<sup>470</sup>. Il se porte à la défense de la mémoire des victimes qui, selon Jankélévitch toujours, tombe dans l'oubli dans le climat de réconciliation de l'époque. L'argument de notre philosophe orbite autour de l'idée que les crimes nazis sont exceptionnels à tous points de vue et que de miser sur le pardon, l'oubli ou la réconciliation a quelque chose d'obscène et d'antimoral :

L'extermination des Juifs est le produit de la méchanceté pure et de la méchanceté *ontologique*, de la méchanceté la plus diabolique et la plus gratuite que l'histoire ait connue. Ce crime n'est pas motivé, même par des motifs « crapuleux ». Ce crime contre nature, ce crime immotivé, ce crime exorbitant est donc à la lettre un crime « métaphysique » ; et les criminels de ce crime ne sont pas de simples fanatiques, ni seulement des doctrinaires aveugles, ni seulement d'abominables dogmatiques : ce sont, au sens propre du mot, des « monstres ». Lorsqu'un acte nie l'essence de l'homme en tant qu'homme, la prescription qui tendrait à l'absoudre au nom de la morale contredit elle-même la morale<sup>471</sup>.

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>470</sup> Le ton incendiaire du livre tranche avec la réserve que nous soulignons à propos de *Du Mensonge*. D'ailleurs, il importe de remarquer à propos du « ton » que le texte de *L'imprescriptible* avait été publié à l'origine dans des revues grand public. Jankélévitch le distingue d'ailleurs de ses écrits « purement philosophiques ». Impres, p. 14. Certains commentateurs de Jankélévitch saluent cette prise de position sans compromis (par exemple, voir Françoise Schwab (dir), *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 279-283), il nous apparaît quant à nous franchement dommage que ce livre plein de colère ait éclipsé l'un des plus beaux livres de notre philosophe, *Le Pardon*, notamment dans son dialogue avec Derrida et Ricœur précisément à propos de ce thème. Sur le débat Jankélévitch-Derrida, voir Lisciani-Petrini, *Charis, op. cit.*, p. 77-97. Nous terminerons cette thèse en étudiant l'exemple magnifique du pardon.

<sup>471</sup> Impres, p. 25.

Le passage a de quoi surprendre, la description des crimes nazis rappelle tout à fait la haine que nous venons d'étudier. Pourtant, la section sur la haine dans *Le Traité des vertus* se termine par un appel sans équivoque au pardon :

Le pouvoir sanctifiant de l'amour est infini. En ce sens rien n'est impardonnable. La haine elle-même, en tant qu'elle est une violence passionnelle et un mouvement psychologique, peut être excusée, c'est-à-dire expliquée, élucidée, analysée. Mais l'inexplicable, l'inexpiable, l'inexcusable méchanceté, parce qu'elle est le mystère de la liberté gratuite ne peut être que pardonnée. Lorsque la cruauté est à la fois immotivée et désintéressée, à la fois inexplicable et incompréhensible, peut-on faire autre chose que lui accorder la sublime absurdité du pardon ? Mieux encore : c'est parce qu'un crime est absolument inexcusable qu'il peut être question de pardonner<sup>472</sup>.

La contradiction entre les deux positions apparaît totale, mais Jankélévitch la soulève de lui-même dans *L'Imprescriptible* :

Dans une étude purement philosophique sur le Pardon, que nous avons publiée ailleurs, la réponse à la question Faut-il pardonner ? semble contredire celle qui est donnée ici [on ne doit pas pardonner les crimes nazis]. Il existe entre l'absolu de la loi d'amour et l'absolu de la liberté méchante une déchirure qui ne peut pas être entièrement décousue. Nous n'avons pas cherché à réconcilier l'irrationalité du mal avec la toute-puissance de l'amour. Le pardon est fort comme le mal, mais le mal est fort comme le pardon<sup>473</sup>.

Il y a ici une reprise du thème du pessimisme que nous avons abordé : certaines contradictions de l'existence sont indépassables, l'amour n'est pas la « solution » de la méchanceté. L'un et l'autre apparaissent irréductibles et la fracture restera toujours ouverte. Il existe pourtant une autre lecture, plus subtile, qui réconcilie les deux thèses — n'est-ce pas d'ailleurs que Jankélévitch indique que celles-ci « *semblent* se contredire » ? Pour Jankélévitch, le pardon peut pardonner l'impardonnable, c'est même sa vocation, mais à la condition que le pardon soit demandé : « Celui qui implore le grâce du pardon doit confesser l'irréductible malice et accepter l'humiliation suppliante du "mea culpa". *Aussi le pardon n'est-il pas fait pour ceux qui*

---

<sup>472</sup> TV3, p. 172-172.

<sup>473</sup> Impres, p. 14-15.

*n'ont jamais demandé pardon*<sup>474</sup>». Dans *L'Imprescriptible*, Jankélévitch s'oppose bec et ongles à la prescription des crimes nazis précisément parce qu'à l'époque, toujours selon notre auteur, personne ne s'accuse, personne ne reconnaît ses fautes et tout se passe comme si personne n'avait été nazi<sup>475</sup>. L'horreur des crimes est évacuée, au dam des morts et de leur mémoire.

L'intérêt historique de la question et du jugement de Jankélévitch sur la prescription des crimes nazis ne nous intéresse pas particulièrement<sup>476</sup> sinon dans la mesure où le problème met en lumière l'enjeu central du remords et de la repentance à travers cette idée que les méchants hommes doivent se reconnaître comme tels. Pourquoi cet intérêt ? Pourquoi cette clause dérogatoire dans l'équation du pardon ? Et peut-on vraiment dire qu'un homme est un *monstre* dès lors qu'il s'adonne à la haine sans souffrir des affres de la mauvaise conscience ? Jankélévitch dit bien que selon lui, les nazis sont des monstres, « au sens propre du mot ». Dans son *Dictionnaire de philosophie*, Christian Godin définit le monstre comme un « être dont la conformation diffère anormalement de celle des êtres de son espèce<sup>477</sup> ». Pour notre philosophe, il semble bien que la méchanceté *sans remords* appartienne à cette catégorie d'hommes particulière comme Macbeth qui décide de nier sa mauvaise conscience pour continuer de traverser sa « rivière de sang » et qui apparaît, à la fin de la pièce, comme manifestement monstrueux<sup>478</sup>. Dans cette dernière partie de notre chapitre, nous chercherons à montrer que le remords est un nouveau regard sur la « misère de la méchanceté », mais qui porte beaucoup plus loin que ce que nous avons

---

<sup>474</sup> TV3, p. 172. L'italique est dans le texte.

<sup>475</sup> Impres, p. 30.

<sup>476</sup> L'esprit de finesse de Jankélévitch, qui fait tout son charme en morale, contraste du tout au tout avec ses attaques au vitriol dans *L'Imprescriptible*. Il ne nous appartient pas de juger notre auteur sur ce point, mais il semble que l'on ait suffisamment étudié cette prise de position pour que l'on soit autorisé à s'intéresser plutôt à ses brillantes lectures morales.

<sup>477</sup> Godin, *op. cit.*, p. 830.

<sup>478</sup> L'exemple de Macbeth est particulièrement intéressant pour traiter de la question du remords et d'ailleurs Jankélévitch y revient souvent. L'intérêt du héros shakespearien tient dans son évolution psychologique. Macbeth n'est pas un monstre ou à tout le moins il n'en est pas un au début de la pièce, mais il le devient progressivement. Nous y reviendrons à la fin de cette section.

vu jusqu'ici avec le mensonge et la haine. Jankélévitch interprète en effet le remords comme un sentiment métémpirique, un indicateur de ce qu'est l'homme, de sa « surnature<sup>479</sup> ».

### 3.1. L'irrévocable

Au terme de notre dernier chapitre, nous avons étudié l'importance cardinale de la liberté dans l'anthropologie jankélévitchienne. Pour notre philosophe, en effet, c'est cette liberté qui confère une dignité aux hommes, dans la mesure où elle les rend responsables de la conduite de leurs vies. Nous avons toutefois observé dans quel horizon s'inscrivent cette liberté et les limites qui la circonscrivent. Cela dit, jusqu'ici nous avons peu approfondi *le rapport de la liberté au temps*, un rapport pourtant central qui est révélé et problématisé par le remords<sup>480</sup>. Pour qualifier ce rapport, Jankélévitch utilise l'image de l'homme comme un « demi-sorcier » ou un « apprenti sorcier ». La formule rend parlant l'angle d'approche de notre philosophe : il s'agit de soutenir que chacun est libre de sa liberté, qu'il est toujours possible de faire, ou de faire autrement — c'est le côté sorcier. Ainsi, même le méchant ou le haineux peuvent faire un geste d'amour. Dans cette perspective, l'homme apparaît véritablement comme un sorcier, ou comme un démiurge, capable de choisir : « Nous n'avons pas d'autre "nature" que ce pouvoir d'être hors de toute nature, et en premier lieu hors de la nôtre propre<sup>481</sup> ».

---

<sup>479</sup> Jankélévitch parle de « surnature » morale par opposition à la « nature » biologique. La nature biologique implique l'égoïsme et la lutte pour la vie tels que nous les avons décrits. La surnature morale quant à elle vise toute autre chose et au premier chef la négation de cet égoïsme, ce qui est possible seulement grâce à l'usage de la liberté.

<sup>480</sup> Les deux chapitres qui suivent s'attacheront spécialement à déployer le côté profondément temporel de l'œuvre jankélévitchienne.

<sup>481</sup> JNSQIII, p. 27. Nous répétons ici, afin d'être bien compris, que le sens de la liberté chez Jankélévitch est intimement lié à la volonté, à une volonté morale qui peut se prendre soi-même comme objet — c'est l'égoïsme — ou bien l'autre — c'est l'amour. La toute-puissance de la liberté chez Jankélévitch doit être comprise dans cet horizon bien précis.

Cela dit, pour l'auteur de *L'ironie*, l'homme est un *apprenti sorcier*<sup>482</sup>, c'est-à-dire que ses forces ne sont pas illimitées. Jankélévitch écrit en effet que l'homme n'est pas « *infiniment* libre de sa liberté<sup>483</sup> ». La liberté opère dans l'*instant* du choix. Cela dit, au-delà de cette fraction de seconde, la liberté n'a plus de prise. Observons la situation en regard de l'avenir et du passé. D'abord, les choix ponctuels ont des implications futures qui débordent ce que contrôle la liberté. Lorsque Macbeth décide de tuer Duncan, les conséquences auxiliaires de son geste s'emballent immédiatement. Il faut camoufler le forfait, convaincre Macduff et Lennox, contenir les deux princes qui se sont échappés, etc. Duncan est assassiné en quelques secondes, mais *après coup*, la digue est ouverte, les conséquences déboulent et mettent sérieusement à l'épreuve les capacités de Macbeth à les contenir : « L'homme subit dans sa liberté même les conséquences de sa propre liberté, c'est-à-dire que, si la décision dépend entièrement de lui, les conséquences à leur tour, dépendent de la décision et font corps avec elle, comme une pièce montée qu'il faut accepter avec toutes ses garnitures <sup>484</sup> ». Ainsi, la liberté peut certes créer un nouvel état de fait, mais elle se retrouve du même coup prise dans cette création avec laquelle elle doit composer.

Ce nouvel état de fait, lorsqu'il découvre des conséquences insoupçonnées et problématiques, peut faire naître le désir de revenir en arrière, d'annuler le geste initiateur. Il est pourtant trop tard, une deuxième limite de la liberté se révèle : le passé ne peut pas être modifié, la liberté s'est lignifiée, fossilisée dans le passé. La liberté de l'agent s'est transformée en *histoire* de cette liberté, avec ses bons coups et ses échecs. C'est ainsi que la liberté apparaît chez Jankélévitch comme transcendante

---

<sup>482</sup> L'appellation est une référence au poème éponyme de Goethe où un apprenti sorcier profite de l'absence de son maître pour imiter son art, sans toutefois le maîtriser. L'apprenti sorcier invoque ainsi les esprits pour l'aider à nettoyer le laboratoire, mais rapidement ceux-ci échappent à son contrôle et la situation tourne au chaos. L'apprenti avait la science nécessaire pour mettre en branle le travail des esprits, mais les forces lui manquent pour les contrôler après coup. Voir Johann Wolfgang von Goethe, *Faust et le second Faust, suivi d'un choix de poésies*, Paris, Garnier Frères, 1877, p. 327-328.

<sup>483</sup> JNSQIII, p. 28.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 31.

— c'est la part d'initiative qui appartient à chacun, le côté sorcier — et immanente — dans le sens où la liberté cristallise à chaque fois un nouveau contexte dans lequel elle doit s'exercer : « La *causa sui* [l'homme et sa liberté transcendante], maniant l'arme à double tranchant de la liberté, est à la fois forte de sa faiblesse et faible de sa force : responsable du destin qu'elle se choisit par initiative constituante, et innocente du destin constitué qui l'entraînera [immanence de la liberté]<sup>485</sup> ».

Dans la philosophie de Jankélévitch, ce passé constitué conditionne deux types de rapports douloureux. Il y a d'abord le rapport à l'*irréversible* : le présent passe et disparaît dans le passé. Le présent vivant devient souvenir et s'accompagne de la tentation qui lui est propre ; faire revivre le passé, *présentifier une absence*, faire revenir à la vie ce qui est disparu<sup>486</sup>. À travers le regret, la mélancolie ou la nostalgie, l'*irréversible* se traduit de manière *esthétique*, c'est-à-dire que ces sentiments cherchent à faire renaître ce qui est passé : « Devant l'*irréversible* l'homme reste impuissant, mais non pas muet : l'*irréversible* met l'homme en verve ; il crée dans tous les cœurs une disposition lyrique ou élégiaque qui est source de poésie ; il nous fait parler et chanter. La tendre mélancolie inspire au nostalgique les poèmes, symphonies et rhapsodies du regret<sup>487</sup> ». L'histoire, le chant, la musique sont autant de manières de tenter de raviver le passé, de le ramener dans le présent. L'*irréversible* motive une douleur élégiaque, une souffrance du temps qui est passé.

Il y a ensuite l'*irrévocable* qui prend une direction complètement opposée. L'*irrévocable* tient au fait que ce qui a été fait ne peut absolument pas être défait : les gestes posés, les gestes voulus, ne peuvent pas être effacés, ils appartiennent au passé, hors de la juridiction de la liberté. L'*irrévocable* en lui-même n'est pas nécessairement pénible, mais il le devient du moment que l'agent moral regrette son geste et désire l'annuler. Ce désir impossible et frustrant, cette limite de l'apprenti sorcier, se

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>486</sup> IN, p. 265. Nous reviendrons en détail sur l'*irréversible* et le regret en traitant de la nostalgie dans notre cinquième chapitre.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 270.

manifeste justement dans la *souffrance du remords*. L'expérience du remords n'alimente pas le désir de présentifier l'absence, tout au contraire. Il s'agit bien plus de vouloir *absentéiser une présence*, défaire son action<sup>488</sup>. Évidemment, d'un point de vue empirique, il est possible de neutraliser la portée d'un mauvais geste ou au moins de le contrebalancer moyennant certaines réparations. Cela dit le fait de ce geste, son *avoir été*, ne peut pas être effacé : « L'homme repentant et de bonne volonté peut réparer dans la mesure du possible les conséquences *invoulues* de la chose voulue, mais il ne peut pas *dévoûloir* le fait d'avoir voulu <sup>489</sup>». Pour Jankélévitch, c'est exactement le sens de la manie de Lady Macbeth qui cherche à effacer les taches de sang de ses mains, mais qui n'y parvient pas : « Cette positivité minimale [l'avoir été] est par excellence l'irréductible et l'incompressible et l'irrévocable-irréversible ; et elle est indélébile comme est indélébile la tache de sang imaginaire qui rougit la main de Macbeth [sic] et que tous les parfums de l'Arabie ne suffisent pas à effacer<sup>490</sup> ». Antithétique à la poésie du regret, l'irrévocable tend plutôt vers le mutisme et le silence du remords :

Le remords est l'anti-poésie par excellence. [...] Dans les ténèbres de la nuit Boris Godounov voit le spectre ensanglanté du tsarévitch ; Macbeth halluciné voit le spectre de Banquo, qu'il vient de faire tuer, et qui prend place au festin royal. Il n'y a aucun charme nostalgique dans la nuit d'épouvante où se consomme le meurtre de Duncan ; les cauchemars et les insomnies de Boris ne sont pas voués à la rêverie poétique : ils sont hantés par la figure sanglante d'un Dimitri sans visage ; non par une ombre poétique, mais par le spectre de la victime<sup>491</sup>.

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>489</sup> JNSQIII, p. 30.

<sup>490</sup> IN, p. 203.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 274. La figure de Boris Godounov est aussi récurrente dans la philosophie de Jankélévitch. Rappelons que Godounov [1551-1605] était un boyard et conseiller particulier du tsar Ivan le Terrible [1547-1587]. À la mort de ce dernier, Godounov est appointé régent du tsarévitch Féodor I. Celui-ci décède pourtant sans laisser d'héritier. S'en suit une période trouble où Godounov prend le pouvoir et où le dernier fils vivant d'Ivan le Terrible (le tsarévitch Dimitri) meurt dans des circonstances douteuses. Jankélévitch reprend cette histoire à travers l'opéra de Moussorgski, lui-même basé sur le roman de Pouchkine *Boris Godounov*, dans lequel la disparition du dernier fils est associée à un assassinat froidement ourdi par Godounov. Ce dernier est par la suite hanté par les remords de son geste.

Bref, le chant de l'irréversible et le silence du remords diffèrent du tout au tout et expriment deux types de rapports. Tous deux sourdent du passé, mais ils ne s'associent pas aux mêmes objets. Tout le sens du remords n'est pas esthétique, mais bien *éthique* : c'est une souffrance associée à un mauvais usage de la liberté<sup>492</sup>. Boris Godounov, Raskolnikov, Lady Macbeth, Macbeth, toutes les « victimes » du remords partagent ceci qu'ils ont commun d'avoir posé des gestes terribles. L'irrévocable qui les torture est aussi leur propre création, il s'agit du geste qu'ils ont voulu et qu'ils ont posé délibérément : « Ma volonté est vraiment la cause immanente et permanente de mes actes, leur conscience et leur pulsation intérieure : l'œuvre porte, ineffaçable, l'empreinte de la personnalité qui l'a voulue <sup>493</sup>».

Le remords de cette faute se manifeste alors comme une sorte de « hantise » : le passé ne passe, il se maintient dans le présent pour hanter la conscience fautive et la torturer en lui ramenant sans cesse les souvenirs de ses exactions<sup>494</sup>. Le remords apparaît ainsi comme la « souffrance d'une morsure, la cuisson qui résulte d'une brûlure<sup>495</sup> » qui ne passe pas et revient sans cesse, c'est d'ailleurs ce que montre très bien Rousseau dans ses *Confessions* alors qu'il raconte son départ de la maison de Mme de Vercellis après avoir faussement accusé une domestique d'un vol qu'il avait lui-même commis : « J'en emportai les longs souvenirs du crime et l'insupportable poids des remords dont au bout de quarante ans ma conscience est encore chargée, et dont l'amer sentiment, loin de s'affaiblir, s'irrite à mesure que je vieillis. Qui croirait que la faute d'un enfant pût avoir des suites aussi cruelles<sup>496</sup> ? »

### **3.2. La demi-adhérence de la conscience**

Pour approfondir le sens de cette souffrance, Jankélévitch se tourne d'abord vers une étude de la conscience. Il est difficile de trouver une définition claire et englobante de celle-ci dans la philosophie de Jankélévitch. Toutefois, dans *La Mauvaise conscience*,

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>493</sup> MC, p. 137.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>495</sup> IN, p. 273.

<sup>496</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions*, Paris, Gallimard, 1973, p. 124.

notre philosophe qualifie certaines modalités de la conscience en termes d'« adhérence » ou de « coïncidence ». Qu'est-ce dire ? Aux extrémités du spectre de la conscience, Jankélévitch parle d'une conscience spéculative et indifférente qui se met à distance de son objet pour le considérer objectivement : « La conscience [...] nous donne le recul grâce auquel l'esprit se décolle de l'objet, le transforme en spectacle, s'en donne enfin une vue panoramique<sup>497</sup> ». La conscience ainsi définie est détachée de son objet, *spectatrice*, elle le considère objectivement, froidement, elle n'y « adhère » pas. La conscience apparaît ici comme le pas de recul de l'esprit philosophique qui problématise le monde, qui cesse d'y adhérer pour l'interroger et relever sa bizarrerie<sup>498</sup>. À l'autre extrémité du spectre, on peut considérer une conscience qui fait corps avec son objet. À l'image de l'enfant qui est totalement absorbé, sans retour sur lui-même, dans la contemplation, la conscience peut « coïncider » avec ce qu'elle observe. L'athlète complètement immergé dans son activité, le violoniste absorbé par son jeu, l'enfant saisi par le vol des papillons sont autant de moments où l'agent quitte la position du spectateur pour s'abandonner à son activité. Il ne faudrait pas confondre cette conscience adhérente à une forme d'inconscience : il semble au contraire que l'enfant et l'athlète soient particulièrement conscients de leurs environnements, saisis par celui-ci. On devrait plutôt parler d'*innocence* dans la mesure où la conscience ne fait pas retour sur elle-même, elle ne se voit pas, ne se considère pas être.

Toute cette dynamique se complexifie exponentiellement lorsque la conscience se prend elle-même comme objet, comme « une lumière qui se voit elle-même <sup>499</sup>», et qu'elle peut alors devenir *conscience morale*. En travaillant le mensonge et la sincérité, nous évoquons déjà ce regard sur soi-même que le menteur cherche à esquiver en se mentant à lui-même, en prétendant être dupe de ses propres chimères. Comment est-ce possible dès lors que le menteur se voit lui-même se mentir ? D'où cette duplicité que nous détaillons déjà et qui fait jouer ensemble une conscience

---

<sup>497</sup> MC, p. 49.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 70.

critique qui sait le mensonge et une conscience adhérente qui prétend le croire. La conscience morale opère ainsi comme un dédoublement qui problématise l'action, elle force à se considérer soi-même commettre certains gestes et c'est à bon droit que Richard III met en garde ses sbires contre son influence<sup>500</sup> — la conscience morale est un frein à l'action :

En somme, la conscience ne dit pas autre chose que ceci : tout ne peut pas se faire ; certaines actions, en dehors de leur utilité, parfois même contre toute raison, rencontrent en nous une résistance inexplicable qui les freine ; quelque chose en elles ne va plus de soi. Telle est l'hésitation de l'âme scrupuleuse devant la solution scabreuse. La conscience est l'aversion invincible que nous inspirent certaines façons de vivre, de sentir ou d'agir ; c'est une répugnance imprescriptible, une espère d'horreur sacrée<sup>501</sup>.

Ainsi, de deux choses l'une : ou bien la conscience morale parvient effectivement à stopper le mauvais geste, la conscience recule alors de concert avec la volonté. Ou bien l'agent se durcit contre sa conscience et va de l'avant. Dans ce dernier cas, un déchirement s'opère. Du fait même que la conscience morale se soit manifestée, l'agent ne coïncide plus totalement avec son geste et ce dernier ne va plus de soi. Est-il légitime ? Est-ce que mes motifs sont purs ? L'acteur se regarde agir, il est spectateur de lui-même *en même temps* qu'acteur. La conscience est comme scindée entre l'action et l'observation : elle adhère à moitié au geste et coïncide à demi avec elle-même. Elle fait et se regarde faire. C'est peut-être ce qui explique l'espèce de somnolence dolente de Raskolnikov lorsqu'il assassine sa logeuse<sup>502</sup>.

---

<sup>500</sup> Shakespeare, *Richard III*, *op. cit.*, p. 643 [I, 3].

<sup>501</sup> MC, p. 70-71. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'interprétation de cette conscience morale, de son origine.

<sup>502</sup> Raskolnikov, tout juste avant de commettre son crime admet avoir réfléchi précisément à ce problème : plusieurs meurtriers perdent leurs moyens au moment de l'action. Voici ce qu'il en dit : « Au début — cela faisait, du reste, assez longtemps — une question l'avait préoccupé : pourquoi presque tous les crimes étaient-ils découverts et révélés aussi facilement et pourquoi tous les criminels laissaient-ils des traces si évidentes ? Il en était arrivé à de multiples et curieuses conclusions, et, à son avis, la raison essentielle tenait au criminel lui-même : c'est le criminel lui-même, et presque tous les criminels, qui, au moment du crime, se voient soumis à une sorte de chute de la volonté et d'affaiblissement qui sont remplacés, au contraire, par une sorte de phénoménale frivolité enfantine et, ce, au moment précis où la raison et la prudence sont le plus indispensables. Selon sa conviction, cette éclipse de la raison

Cela dit, si la conscience morale gêne la mauvaise action, ses effets vraiment problématiques se manifestent après coup, justement à travers le remords. Comme nous le mentionnions, Jankélévitch parle alors d'une *conscience hantée* : tout se passe comme si le souvenir du mauvais geste résistait au passage du temps pour revenir tourmenter la conscience sans cesse. C'est exactement le sens des hallucinations de Lady Macbeth qui viennent lui rappeler son forfait et qui empêchent Macbeth de dormir. La fuite en avant dans le temps, c'est-à-dire miser sur le temps qui passe et la futurition ne font rien à l'affaire, le passé ne passe pas : le futur est obstrué et le remords, comme un élastique, ramène sans cesse la conscience à son forfait. Impossible encore de se tourner vers le passé pour réparer la faute commise, c'est tout le sens de l'irrévocable que nous décrivions. La tentation du remords, c'est-à-dire absentéiser une présence, est tout aussi vaine que celle de la haine, nihiliser une ipséité, toutes deux outrepassent les potentialités de l'apprenti sorcier<sup>503</sup>. Bref, le passé comme l'avenir n'ouvrent aucune possibilité pour échapper aux fantômes. La liberté apparaît s'être renversée pour emprisonner la conscience dans les trances du remords.

Dit autrement, la conscience est « malade ». Elle ne parvient plus à adhérer au monde. Tous ses efforts pour se dégager et respirer librement se soldent par le retour du mauvais souvenir et du remords. La conscience devient *demi-conscience* : elle ne parvient plus à coïncider avec ce qui l'entoure, tout sert de prétexte aux mauvais souvenirs pour réapparaître et empoisonner sa tranquillité, elle est véritablement

---

et cette chute de la volonté se saisissent de l'homme comme une maladie, se développent peu à peu et en arrivent à leur point suprême peu de temps avant l'accomplissement du crime ; elles continuent sous le même aspect au moment du crime et encore quelque temps après, selon l'individu ; et puis, elles passent, comme n'importe quelle maladie ». Fédor Dostoïevski, *Crime et châtiment*, volume I, Arles, Actes Sud, 2002, p. 131-132. À la lumière de ce que propose Jankélévitch, le phénomène que décrit Dostoïevski est précisément celui de la demi-adhérence d'une conscience qui s'est scindée et qui se regarde faire en se jugeant moralement. Le manque de concentration, la frivolité, apparaissent ici comme des indicateurs que la conscience est prise à l'intérieur d'elle-même et ne parvient pas à s'investir seulement dans l'action.

<sup>503</sup> MC, p. 97.

« hantée »<sup>504</sup>. Toute la souffrance de la conscience vient de ce demi-rapport, de cette demie-adhérence troublée qui ne parvient plus à s'extroverser : tout est hors portée. Le souvenir de la faute est intouchable, le présent est ruiné par les fantômes du remords, la conscience est systématiquement renvoyée à elle-même dans la rumination de sa faute, de ses erreurs, dans cette « lucidité cruelle, stérile et monstrueuse qui est propre à la douleur »<sup>505</sup>. Comme la rage de dents qui monopolise toute l'attention de l'organisme, la souffrance du remords ramène tout à elle-même. Le remords, comme un « mur invisible » emprisonne l'esprit et le confine à la « vivisection », c'est-à-dire à l'examen à vif de soi-même. Le remords prolonge ainsi ce que nous observions déjà à propos du mensonge et de la haine, il conditionne un rapport ambivalent au monde, un « rapport fantomatique », où l'agent est présent, mais étrangement absent, distant et fermé.

### 3.3. Signification profonde du remords

En mentionnant le regret, nous indiquions que celui-ci dépend de l'irréversible et qu'il manifeste le désir de *présentifier une absence*. Le remords quant à lui découle de l'irrévocable et cherche à l'inverse à *absentéiser une présence*. Mais comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui fait en sorte que le passé se manifeste à la fois comme un passé qui ne passe pas (désir d'absentéiser une présence) et comme une absence impossible à retrouver (désir de présentifier une absence) ? Si toute la philosophie de Jankélévitch est ancrée dans la tentative de réfléchir *dans le temps*, qu'est-ce qui explique que le remords lui résiste et apparaît défier sa dynamique ?

Ajoutons encore un autre paradoxe que nous avons avancé dans notre premier chapitre en traitant du starets Zosima. Rappelons les faits : dans l'*opus magnum* de Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, l'auteur russe raconte la vie d'un saint homme, le starets Zosima qui passe d'une vie de débauche et de violence à une pieuse retraite. Le moment de sa conversion est précisément celui où Zosima est pris de remords

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 53.

après avoir giflé son intendant. Le phénomène qui nous intéressait alors était celui de la « disproportion » : Zosima rédime son existence, se convertit, abandonne sa mauvaise vie pour chercher la rédemption à la suite d'une simple gifle. Comment expliquer que ce petit geste ait une si grande importance<sup>506</sup> ?

En fait, pour Jankélévitch, ce paradoxe de la disproportion n'est un paradoxe que si l'on retient la lecture du remords comme d'un sentiment qui vise à effacer un geste odieux et inadmissible. Les exemples que nous avons mobilisés jusqu'ici nous inclinent à adopter cette lecture. Pourtant cette interprétation est incomplète et Dostoïevski apparaît l'avoir bien compris. C'est en tout cas ce que défend Léon Chestov en croisant les représentations du remords de Shakespeare et de Dostoïevski, une interprétation que reprend Jankélévitch<sup>507</sup>. Pour Chestov, *Macbeth*<sup>508</sup> tend à associer le remords à la faute et à ses conséquences. Tout est catastrophique dans l'assassinat : la victime est un roi juste et aimé, le geste met tout le royaume d'Écosse à feu et à sang, Lady Macbeth meurt torturée par les cauchemars, Macbeth s'enfonce dans la folie et la violence, etc. Le meurtre de Duncan est odieux et terrible et on comprend assez bien qu'il puisse entraîner des remords, c'est-à-dire que Macbeth, à travers les souffrances de sa mauvaise conscience, réévalue sa décision et son geste. Pour étudier la même question, Dostoïevski prend toutefois une direction tout opposée. Dans *Crime et châtiments*, la logeuse qui est assassinée est tout à fait détestable. De plus le meurtre est sans conséquence sinon dans la mesure où la somme volée permettra au brillant Raskolnikov de poursuivre des études : « A-t-on le droit de tuer une vieille usurière égoïste et dure dont les économies aideront peut-être un jeune savant à achever ses études<sup>509</sup> » ? Pour tout dire, Dostoïevski parvient presque à convaincre ses lecteurs que le meurtre est légitime, voire logique, que la *faute* est bénigne au su des retombées positives. L'idée est encore plus fortement

---

<sup>506</sup> Sur la disproportion, MC, p. 28-30.

<sup>507</sup> Léon Chestov, *L'idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, philosophie et prédication*, Berlin, Les Scythes, 1923, p. 42-51.

<sup>508</sup> Nous référons ici à la pièce en général, non pas au personnage en particulier.

<sup>509</sup> MC, p. 170.

appuyée dans *Les frères Karamazov* alors qu'Ivan interroge Aliocha à savoir si l'on devrait acheter le salut de tout le peuple en échange de la souffrance d'un seul enfant innocent :

Dis-le-moi franchement, je t'y appelle — réponds : imagine que c'est toi-même qui mènes toute cette entreprise d'édification du destin de l'humanité dans le but, au final, de faire le bonheur des hommes, de leur donner au bout du compte le bonheur et le repos, mais que, pour cela, il serait indispensable, inévitable de martyriser rien qu'une seule toute petite créature, tiens, ce tout petit enfant, là, qui se frappe la poitrine avec son petit poing, et de baser cette entreprise sur ses larmes non vengées, toi, est-ce que tu accepterais d'être l'architecte dans ces conditions, dis-le, et ne mens pas<sup>510</sup>.

Dostoïevski propose en bref des dilemmes moraux disproportionnés où la gravité de la faute est contrebalancée par des conséquences positives extraordinaires. L'importance du geste est réduite *a minima*, contrairement à Macbeth. C'est que Dostoïevski semble apercevoir quelque chose qui n'apparaît pas dans le théâtre shakespearien : le *geste* n'est peut-être pas ce qui compte vraiment.

En effet, ces dilemmes sont frauduleux. Peut-on acheter le « salut » avec le martyr d'un innocent ? Quel type de salut est-ce ? Le machiavélisme de la proposition tient dans sa contradiction implicite : acquérir le salut à ce prix est déjà une démonstration de corruption. Seulement, le salut et la corruption se situent sur des échelles différentes. Dans le cas de Raskolnikov et d'Ivan toute l'équation de la faute est présentée d'un point de vue *matériel* : argent, bonheur, repos, etc. Quelle importance peut avoir le sacrifice d'une personne en regard de tous ces bienfaits ? Cela dit, cette lecture matérielle manque le nœud du problème *moral*, lequel est rendu manifeste précisément par le remords. Les souffrances « disproportionnées » de Raskolnikov et de Zosima révèlent que ce n'est pas tellement le *geste* en tant que tel qui compte, mais ce qu'il *montre* : une forme de corruption *spirituelle* de l'agent moral. La gifle de Zosima n'est qu'une gifle, mais elle est aussi le signe de toute sa mauvaise

---

<sup>510</sup> Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, op. cit., p. 443.

vie et de sa conduite pervertie<sup>511</sup>. De la même manière, un vague engourdissement du bras gauche n'est qu'un modeste inconfort, à moins qu'il ne soit le signe précurseur d'un arrêt cardiaque. Tout l'effort de notre philosophe se situe précisément dans cette tentative de saisir le remords dans la totalité où il prend son sens exact.

C'est d'ailleurs précisément sur ce point que le remords se distingue foncièrement du regret : l'objet du regret tient à un événement du passé, à un souvenir d'autrefois, alors que le remords touche le moi profond<sup>512</sup>. Mais qu'est-ce que ce moi profond exactement. ? Pour l'auteur de *L'Ironie*, comme nous l'avons observé, l'individualité, l'ipséité d'un individu est fortement liée à sa liberté, c'est-à-dire aux choix qui le constituent. Héritier de l'idée de durée de Bergson, Jankélévitch considère ainsi que l'exercice de la liberté dans le temps cristallise l'unicité de chaque être humain. Cette liberté est elle-même interprétée dans un registre moral par notre philosophe. En conséquence, le moi, la liberté et la morale sont intimement liés. Ainsi, si le remords peut survivre à l'épreuve du temps c'est parce qu'il signale quelque chose qui survit au temps : la corruption morale de l'individu qui a commis une faute. Le remords fonctionne ainsi comme un révélateur de ce que l'agent moral a été, mais plus encore de ce qu'il est *encore* ou au minimum de ce qu'il pourrait redevenir (c'est-à-dire de ce qu'il pourrait *refaire*)<sup>513</sup>. La brûlure du remords témoigne de son actualité, du fait que la plaie n'est pas cicatrisée et que l'agentivité morale est rendue problématique. Ainsi, le sens profond du remords ne se trouve pas dans la faute elle-même, mais dans ce que la faute révèle, c'est-à-dire un *moi*, une totalité malade

---

<sup>511</sup> MC, p. 171. Pour Jankélévitch, c'est ce changement d'accent qui permet aussi d'éviter les critiques matérialistes du remords. Ce qui tourmente chacun est évidemment toujours partiellement déterminé par le temps et l'époque dans lesquels il vit. Notre philosophe remarque pourtant que si les *objets* du remords sont variables, *l'aptitude à éprouver* du remords est une constante. Cette aptitude semble ensuite toujours s'inscrire comme un mal de l'esprit tel que nous l'avons décrit ici.

<sup>512</sup> Nous disons bien le regret et non la nostalgie. Nous reviendrons sur cette distinction au chapitre V.

<sup>513</sup> C'est exactement le lexique qui caractérisait justement la haine du renégat par rapport à lui-même : « La haine implacable, surnaturelle, imprescriptible qu'on éprouve pour une partie de soi-même, pour ce qu'on a été et qu'on pourrait redevenir et qu'on est peut-être encore, après tout, dans un coin très caché de son cœur ». TV3, p. 119-120.

capable de commettre de mauvaises actions : « Il s'agit de mettre en relief l'essence surnaturelle du remords, qui est une maladie de notre âme et qui ne dépend pas toujours de la grandeur du crime<sup>514</sup> ».

Parvenu à ce point de notre exposé, il apparaît nécessaire d'inclure une brève parenthèse à propos de l'importante critique de la mauvaise conscience que propose Nietzsche, et de la réponse que formule Jankélévitch. Nietzsche propose dans *La Généalogie de la morale* que la mauvaise conscience est une interprétation chrétienne de la volonté de puissance qui vise à la retourner contre l'agent lui-même. Ce faisant, la volonté de puissance ne s'extro-verse pas dans le monde, mais s'exerce à déchirer le sujet moral à l'intérieur<sup>515</sup>. Aux dires de Jankélévitch, Nietzsche conteste la valeur du remords, pour valoriser l'*oubli*<sup>516</sup>. Ce faisant pourtant, Nietzsche manquerait toute la charge positive et féconde du remords<sup>517</sup>. Pour notre philosophe, il s'agit en effet d'un moment moral et phénoménologique déterminant où l'agent cesse d'adhérer à lui-même, où sa conduite cesse d'aller de soi et apparaît problématique<sup>518</sup>. Le remords force à *prendre conscience* de soi – mais à ce soi déterminé dans toute sa force, c'est-à-dire le soi agent moral et acteur. Plus précisément encore, cette prise de conscience de soi opère à partir d'une *fracture du soi*. Pour celui qui subit le remords,

---

<sup>514</sup> MC, p. 170.

<sup>515</sup> Nietzsche, *op. cit.*, p. 825-826 [*Généalogie*, II, § 16].

<sup>516</sup> MC, p. 172.

<sup>517</sup> Cette remarque n'invalide pourtant pas la qualité de la critique nietzschéenne. Jankélévitch convient qu'il existe des mauvais remords, une manière d'empoisonner l'existence. Tout remords n'est pas bon et le phénomène du remords est plus large que la description qu'en fait Jankélévitch. Reste qu'il existe un remords moral qui relève des intentions et de la liberté et qui semble être attesté au travers de l'histoire littéraire. C'est celui-ci qui intéresse notre philosophe et qu'il appelle le « vrai » remords. *Ibid.* Ajoutons par ailleurs qu'il apparaît avec évidence que Jankélévitch et Nietzsche ne voient pas la « morale » de la même façon. Chez Jankélévitch, la perspective est plus antique, le Bien existe en soi (nous y reviendrons).

<sup>518</sup> Jankélévitch n'utilise pas le terme « phénoménologique », mais son analyse apparaît très proche, bien que dans un tout autre registre, de ce que propose Heidegger par exemple en parlant de l'outil. Voir par exemple, Martin Heidegger, « § 16. La mondialité du monde ambiant telle qu'elle s'annonce dans l'étant intramondain » in *Être et temps*, Édition numérique hors commerce, 1985, p. 76-70 [72-79]. Consulté en ligne : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger\\_Martin/Être\\_et\\_le\\_temps/Être\\_et\\_le\\_temps.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger_Martin/Être_et_le_temps/Être_et_le_temps.html).

ses fautes apparaissent comme des erreurs, des « intruses » : « Notre faute nous apparaît comme une intruse ; nous nous savons possédés, épiés, bafoués : je sens que je deviens étranger à ma vie ; il nous semble que, sans elle, nous serions meilleurs, que nous valons mieux que notre propre acte ; notre péché est, en nous, autre chose que nous<sup>519</sup> ». Autrement dit, la fracture vient vraiment d'un sentiment de corruption, d'invasion : l'agent se sent étranger avec ses actions, étranger à sa vie, étranger à lui-même. La faute, disions-nous en parlant du *scandale*, apparaît toujours comme une crampe, une erreur escamotable<sup>520</sup> — mais plus profondément, la faute se manifeste aussi comme une forme d'aliénation à soi-même vécue sous le mode de la souffrance dans le remords. Ainsi, loin d'être une forme d'aliénation destructrice, la mauvaise conscience est l'*antidote* de l'aliénation, le signe d'une nature intrinsèquement morale.

Suivant cette lecture, la crise du remords apparaît surtout comme une chance, c'est-à-dire qu'elle rend possible une distance critique de l'agent par rapport à ses propres actions. Plus encore, cette prise de distance n'est pas simple observation désincarnée de soi, mais expérience vécue souffrante. Ce n'est pas un événement purement intellectuel. Pour Jankélévitch, c'est précisément là que se trouvent toute l'importance et la qualité du remords puisque la vie morale n'est pas non plus purement intellectuelle. En abordant le mensonge et la sincérité, nous insistions sur cette idée que la morale s'inscrit dans le registre du courage. Or, la souffrance exerce une influence déterminante sur ce matériau, elle peut incliner la volonté à engager sa liberté de manière plus heureuse, elle transforme la faute en repoussoir vivant, comme l'explique Rousseau : « Il m'a même fait ce bien [le remords] de me garantir pour le reste de ma vie de tout acte tendant au crime, par l'impression terrible qui m'est restée [...] et je crois sentir que mon aversion pour le mensonge me vient en grande partie du regret d'en avoir pu faire un aussi noir<sup>521</sup> ». La souffrance du

---

<sup>519</sup> MC, p. 136.

<sup>520</sup> TV3, p. 109.

<sup>521</sup> Rousseau, *op. cit.*, p. 128.

remords, en un mot, ouvre la porte à une forme de *régénération* de l'agent moral, à une agentivité heureuse :

Rien n'est impossible pour une bonne volonté : volte-face surprenantes, relèvements miraculeux — que nous réserve-t-elle ? La fidélité à soi est une belle chose ; mais il y a une vertu qui est peut-être plus rare encore : c'est le consentement à évoluer, le courage de se dédire, enfin cette espèce d'humilité dont les renégats sincères ont tant besoin pour briser en eux l'entraînement des décisions irrévocables. Mieux encore : la fidélité profonde consiste, non point du tout dans une cohérence imperturbable, mais au contraire dans ces hérésies et apostasies d'une âme courageuse qui ne craint pas de se renier elle-même et de tourner casaque<sup>522</sup>.

Exactement comme Zosima qui renie son existence à la suite de sa crise de remords, la mauvaise conscience est interprétée comme une prise à l'aide de laquelle l'agent moral peut se *ressaisir*. Cette ressaisie est un espoir, au sens où la vie de chacun est constituée par sa volonté. En ce sens, savoir se dédire, repousser la faute, chercher à faire mieux engage une nouvelle manière de vouloir, c'est-à-dire une re-disposition du moi corrompu. Le passé est certainement irrévocable, la faute ne peut pas être annulée, mais l'avenir demeure disponible à une agentivité renouvelée qui peut prétendre à un rapport à soi plus harmonieux<sup>523</sup>. C'est dans cette perspective que Jankélévitch propose que le remords s'inscrit dans une dynamique immunitaire, qu'il travaille à ramener une volonté malade et corrompue à la santé et à la guérison<sup>524</sup>. Le remords montre ainsi un organisme spirituel en lutte et une vitalité profonde<sup>525</sup>. Entre les gestes posés et l'avenir, il existe l'espace nécessaire pour que l'apprenti sorcier moral se ressaisisse et fasse mieux.

Incidentement, le remords, malgré la souffrance, est toujours un signe positif, un signe d'humanité, l'indice que nul ne doit désespérer du méchant qui souffre de ses fautes : il y a là un organisme en lutte qui mérite d'être pris en pitié. Le méchant

---

<sup>522</sup> MC, p. 144.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 163-164.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 145, 150, 164, 174.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 146-147.

ne se réduit jamais à ses actes<sup>526</sup>. Toutefois, le remords est une chose fragile au sens où il peut mourir et s'éteindre — et avec lui, l'espoir de la régénération. C'est le véritable danger qui guette ceux qui se galvanisent contre leur mauvaise conscience, qui refusent son témoignage, qui cherchent à nier ses avertissements pour continuer d'avancer dans « leur rivière de sang ». Macbeth se situe exactement dans ce sillon : au début de la pièce de Shakespeare, il est torturé par sa mauvaise conscience, pris de panique, voire carrément terrorisé par les fantômes et les illusions qui le hantent. Il persévère pourtant dans la violence et le meurtre. Il se durcit progressivement jusqu'à devenir proprement inhumain, un *monstre* de violence, c'est exactement la transition que décrit excellemment Marjory Garber : « Macbeth will move from sensitivity to insensitivity. From his first interior agony and moral doubt he will move downward toward a condition in which he feels and sense nothing at all, where he has supped full with horrors, has forgotten the taste of fears, cannot be moved by the death of his wife, and fittingly becomes at the last no longer a man but a *rare monster* <sup>527</sup> ». Plus de remords, plus de sensibilité, plus d'émotion, à la fin de la pièce de Shakespeare, le lecteur peut se demander si Macbeth fait toujours partie de la société des hommes et si une quelconque rédemption est possible. Pour Jankélévitch, l'absence de remords montre justement que l'agent adhère complètement à sa méchanceté, qu'il est *devenu méchant ontologiquement* et que tout espoir est vain : la corruption est complète.

La question morale aiguë est de savoir si pardonner a toujours un sens dans ces conditions. Pour Jankélévitch, pardonner n'a de la pertinence que dans la mesure où l'individu fautif entretient toujours une conscience morale, qu'il est capable de cette « belle honte<sup>528</sup> » de lui-même qui montre que le sens de la morale irrigue toujours son existence et que le mal lui apparaît toujours comme un *scandale* auquel il faut résister et que sa bonne volonté peut émerger à nouveau. Cette honte, ce remords révèlent justement une possibilité de régénération. L'agent moral ne se

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>527</sup> Marjory Garber, *Shakespeare after all*, New York, Anchor Books, 2004, p. 707.

<sup>528</sup> Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, *op. cit.*, p. 568.

réduit pas à son mauvais geste, il peut faire mieux et cet espoir est le ferment du pardon. Or, si le remords a disparu totalement, la régénération apparaît impossible. C'est dans ces conditions que Jankélévitch parle de « monstre ». Le refus de pardonner aux nazis et cette affirmation péremptoire de leur monstruosité s'appuient incidemment sur cette idée que leur moralité s'est tarie, qu'ils font corps avec leur méchanceté : ils *sont* mauvais. Pour l'auteur du *Traité des vertus*, le pardon est alors une aberration.

Au début de ce chapitre, en parlant du mensonge, nous indiquions que la philosophie de Jankélévitch se situe à hauteur d'homme et que notre philosophe tente de placer les grands problèmes philosophiques dans une perspective humaine. Sous ce regard, le mal est certainement un enjeu métépirique qui déborde infiniment les existences individuelles, mais il trouve aussi un écho profond dans la vie de chacun où il est un problème immédiat et universel. C'est ainsi que le schéma général de la pensée de Jankélévitch sur le mal apparaît articuler trois types de rapports, lesquels ont tous des incidences morales importantes. Le premier rapport lie le *mal d'absurde* au *mal de scandale*. L'absurde est inéluctable, il déborde et englobe la condition humaine. Contre celui-ci, il n'y a rien à faire. Le scandale en revanche est plus ambivalent, chacun peut y résister. En distinguant absurde et scandale, Jankélévitch convie ses lecteurs à reconnaître *l'arène de lutte* qui est la leur, où ils ont une prise. Il s'agit avant tout de comprendre là où la réflexion morale et la responsabilité de l'agent peuvent vraiment porter fruit : « La résignation à l'absurde, c'est-à-dire à l'insoluble de l'impossibilité nécessaire, est la sagesse même. Mais la résignation au scandale est elle-même un scandale <sup>529</sup>».

Cette arène de lutte mobilise d'abord et avant tout la *liberté*, c'est-à-dire la capacité à opter soit pour l'égoïsme, qui est à la base du mal de scandale, soit pour l'amour qui fonde la vie morale — *amour* et *égoïsme* articulent le deuxième rapport. Bien sûr, la nature de l'égoïsme est paradoxale. D'une part, Jankélévitch considère que

---

<sup>529</sup> TV3, p. 79.

tous les hommes y sont naturellement disposés. D'autre part, dans les faits, chaque manifestation du mal de scandale est contingente et peut être évitée. Conséquemment, une victoire définitive sur l'égoïsme est impossible, mais chaque bataille est nécessaire et doit être menée afin de « faire tenir le plus d'amour possible dans le minimum d'être<sup>530</sup> ».

Cet axiome moral important entre tous s'appuie sur l'analyse que nous avons conduite. En effet, en étudiant le mensonge et la haine, Jankélévitch montre les conséquences d'une vie faite de choix égoïstes. C'est qu'au-delà du choix spontané, certaines tendances se dessinent à la longue. L'égoïsme apparaît ainsi constituer un rapport destructeur à soi, aux autres et au monde, un rapport souffrant qui conditionne une manière d'être *sèche et étroite*<sup>531</sup>. Or, tout l'intérêt du remords est de montrer la réaction spirituelle de l'âme qui se rebelle contre cette manière d'être malade. À la sécheresse et l'étroitesse, Jankélévitch oppose la *générosité* — c'est le troisième rapport. C'est-à-dire une manière d'être nourrie par l'amour, vive, ouverte et courageuse<sup>532</sup>. En dernière instance, la sécheresse apparaît n'être rien de moins que la situation d'une âme privée d'amour<sup>533</sup>.

À la lumière de cette synthèse, le remords comme maladie de l'âme va dans le sens de l'idée de la thérapeutique morale et de ses implications. D'abord parce qu'il nécessite toute une herméneutique du sujet pour en rendre compte. Ensuite, parce

---

<sup>530</sup> PdlM, p. 90.

<sup>531</sup> TV3, p. 67 et p. 160-161, DuM, p. 240,

<sup>532</sup> Il faut dire que Jankélévitch prend garde de parler de cette *manière d'être* généreuse. Il insiste très souvent sur l'idée qu'il n'existe pas de capitalisation vertueuse, que l'effort moral est toujours à reconduire, que le plus grand saint ne saurait se reposer sur ses lauriers (TV1, p. 122-125. Fleury, *op. cit.*, p. 57-58). Plusieurs raisons motivent ces réserves. D'une part, la nature de l'égoïsme est de demeurer toujours présent, l'homme est fondamentalement corrompu. Par ailleurs, notre philosophe reconnaît le danger de la complaisance et de l'amour-propre qui pourraient corrompre une vertu satisfaite d'elle-même (TV3, p. 150.). C'est ainsi qu'il insiste particulièrement sur la vigilance constante et l'effort sans cesse reconduit de chacun dans la vie morale. Ces réserves sont importantes et montrent bien la fragilité de ladite générosité. Nous exposerons en détail cette question capitale dans notre dernier chapitre.

<sup>533</sup> AES, p. 178. Nous approfondirons cette idée dans le prochain chapitre.

que le remords, et par extension la vie égoïste, sont sources de souffrances. Or, toute notre démonstration s'est attachée à montrer la positivité de cette souffrance, dans le sens où elle révèle des défaillances existentielles qui trouvent justement leur réponse au sein de l'herméneutique. Ainsi, « la douleur n'est ni aussi redoutable que le craint le désespoir ni aussi négligeable que l'espère la frivolité illusionniste. Il ne faut donc la prendre ni au tragique ni à la légère, mais au sérieux<sup>534</sup>». Autrement dit, la souffrance est intégrée dans une philosophie de la vie : elle est comprise par notre auteur comme le signe d'une maladie du moi, comme l'indicatrice d'une vie mal dirigée. Mais pas seulement ! Plus que tout, la souffrance joue un rôle tonique et régulateur, elle crée l'inconfort et pointe la source du mal à qui sait la comprendre. Ainsi, l'intérêt pour le mal dans la philosophie morale de Jankélévitch porte beaucoup plus loin que le mal lui-même, il tend vers cet « art de se servir de la maladie et du bon usage des tourments » que mentionne Pascal, c'est-à-dire à une compréhension des maux pour se les approprier et comprendre qu'ils pointent vers la santé, la grande santé qui n'a nul autre nom que la Joie. Non seulement la joie survit à la souffrance ; elle s'en nourrit.

---

<sup>534</sup> TV1, p. 177.

## Chapitre IV : L'ennui : mourir de soif au milieu de l'océan

*Anéanti d'ennui vivace,  
Exaspéré d'espoir tenace*<sup>535</sup>.

*Il n'est pas difficile d'être malheureux ou mécontent ;  
il suffit de s'asseoir, comme fait un prince qui attend qu'on l'amuse ;  
ce regard qui guette et pèse le bonheur comme une denrée jette  
sur toutes choses la couleur de l'ennui ; non sans majesté, car il y  
a une sorte de puissance à mépriser toutes les offrandes ; mais  
j'y vois aussi une impatience et une colère à l'égard des ouvriers  
ingénieux qui font du bonheur avec peu de chose, comme les  
enfants font des jardins. [...] L'expérience m'a fait voir assez  
que l'on ne peut distraire ceux qui s'ennuient d'eux-mêmes*<sup>536</sup>.

Le roman *American Psycho*<sup>537</sup> de Bret Easton Ellis raconte l'histoire de Patrick Bateman, un jeune banquier de Wall Street qui a « tout ». Et pourtant, ce personnage s'ennuie. Ni les grands restaurants, ni sa fortune et le luxe dont il profite, ni ses conquêtes amoureuses ne parviennent à calmer son ennui. Lui qui peut tout faire, s'ennuie irrémédiablement. L'étendue de sa liberté le lasse. Curieuse histoire qui problématise la notion d'ennui et qui rend parlant un beau passage de Jankélévitch :

Si tout est permis, rien n'est permis. Cette âme neurasthénique par trop grande liberté, trop grande virtuosité, trop grande oisiveté, ressemble à un navigateur qui meurt de soif au milieu de l'océan. Car l'abondance avilit : telle est la dérision de la concurrence. L'ennui est donc le désespoir renversé, le désespoir des millionnaires, des acrobates et des humoristes ; c'est la façon qu'ont les riches d'être pauvres<sup>538</sup>.

Et pourtant, ne s'ennuie-t-on pas justement parce qu'on ne peut pas faire ce que l'on voudrait faire ? Comme madame Bovary<sup>539</sup> qui rêve de grands bals mondains, mais qui se heurte à un quotidien rangé, banal et provincial auprès de son mari sans éclat.

---

<sup>535</sup> Hector de Saint-Denys Garneau, « Ma Maison » in *Poésies complètes : regards et jeux dans l'espace, les solitudes*, Ottawa, Fides, 1949, p. 107.

<sup>536</sup> Alain, *Propos sur le bonheur*, Paris, Gallimard, 1962, p. 230-231.

<sup>537</sup> Bret Easton Ellis, *American Psycho*, Paris, Robert Laffont, 1998.

<sup>538</sup> I, p. 151.

<sup>539</sup> Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Paris, Gallimard, 2001, p. 112-113.

Personne ne souhaite s'ennuyer c'est entendu, mais toute la difficulté du problème tient à savoir justement ce que c'est que l'ennui ?

Pour Jankélévitch, loin d'être un phénomène superficiel, l'ennui se révèle être la manifestation d'un trouble grave : la confusion des structures temporelles qui sous-tendent la vie. L'ennui c'est *le temps en désordre*. Or, la juste interprétation de ce mal commande toute une herméneutique pour saisir le rapport de l'être humain au temps. Autrement dit, aiguillonné par l'ennui, c'est le *sens temporel* de la vie qui est problématisé et qui se révèle — qu'est-ce que le temps ? Qu'est-ce qu'un temps en ordre ? En désordre ? Et encore, lorsque cela sera établi et défini, il faudra encore saisir la *cause* de l'ennui. Qu'est-ce qui rend possible le désordre du temps ? Nous tenterons alors d'éclaircir la finale obscure du chapitre sur l'ennui dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* qui fait du *manque d'amour* la cause paradoxale de l'ennui. En dernière instance, la conjonction de la cause et la signification de l'ennui nous permettront de mieux cerner ce trouble et d'esquisser la possibilité d'une véritable guérison de cet étrange mal. Se désennuyer est une question plus difficile qu'il ne semble, mais l'analyse jankélévitchienne dénoue cette complexité et découvre l'unicité profonde des cas aussi opposés que ceux de Patrick Bateman et madame Bovary.

Cette analyse prolonge ainsi notre étude de la thérapeutique jankélévitchienne, mais en ouvrant une nouvelle avenue plus résolument temporelle. Il est vrai que notre travail sur le remords a insisté sur l'importance de la temporalité et de l'irrévocable en particulier. Cela dit, le cœur du remords tient à la manière d'être égoïste qui se mute en maladie de l'âme. À travers l'ennui et la nostalgie (que nous verrons au prochain chapitre), Jankélévitch traite des pathologies qui sont plus étroitement temporelles et qui permettent de saisir l'importance déterminante du temps dans la compréhension de la bonne vie et de la joie.

Pour ce qui en est de l'ennui, notre exposition se divisera en quatre moments. D'abord, nous opérerons un tour d'horizon de l'œuvre jankélévitchienne pour y

découvrir les occurrences de l'ennui et leurs contextes d'exposition<sup>540</sup>. Nous passerons par la suite à une étude de la dynamique de l'ennui ; comment l'ennui se manifeste-t-il ? Dans quelles circonstances ? C'est à cette occasion que nous reviendrons sur cette idée que l'ennui apparaît lié à l'abondance. À partir de ce repérage, nous expliquerons les causes profondes de l'ennui et ses liens avec la morale.

## 1. Horizon de l'ennui

Le problème de l'ennui a très longtemps accompagné Jankélévitch dans sa vie philosophique. D'abord, il publie en 1938 une première étude sur l'ennui dans son livre *L'Alternative*. Cette étude sera par la suite retravaillée et augmentée pour être introduite de nouveau dans un autre ouvrage, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, en 1963. Entre-temps, Jankélévitch effleure le thème de l'ennui dans divers ouvrages comme *Le Traité des vertus*, *L'Ironie* et *La Mauvaise conscience*. Sujet difficile et complexe, l'ennui est toujours étudié par Jankélévitch dans un contexte particulier, en lien avec d'autres concepts et idées clefs qui l'entourent. Dans cette perspective, notre première démarche sera d'analyser la structure des ouvrages dans lesquels on découvre l'ennui et de définir quelques concepts clefs pour sa compréhension.

*L'Alternative* est l'un des premiers ouvrages publiés par Jankélévitch. Son origine première remonte à 1928, année durant laquelle Jankélévitch travaille sur un article, « Signification spirituelle du principe d'économie », qui sera publié dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*<sup>541</sup>. Dix ans plus tard, cet article se retrouve au cœur de l'essai sur *L'Alternative*. Celui-ci se divise en trois parties. Le premier chapitre, nommé « L'Alternative », développe une réflexion approfondie sur l'alternative telle que nous l'avons analysée dans notre deuxième chapitre, c'est-à-dire sur toutes les limites qui nimbent la vie humaine. De là, Jankélévitch passe à une

---

<sup>540</sup> Il ne s'agit pas d'une parenthèse gratuite, le contexte d'exposition est essentiel pour comprendre le sens véritable de l'ennui.

<sup>541</sup> Vladimir Jankélévitch, « Signification spirituelle du principe d'économie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1928, 1, p. 88-126.

étude de la «signification spirituelle du principe d'économie». Ce chapitre est l'occasion de valoriser une attitude intellectuelle qui cherche à penser et à philosopher sur des phénomènes non thématés, particuliers et étranges, des phénomènes qui dérogent des problèmes philosophiques classiques. Cet effort seul, selon notre auteur, est garant d'un enrichissement spirituel<sup>542</sup>. Finalement, l'ouvrage se termine sur l'ennui présenté comme «maladie du temps<sup>543</sup>», un mal insaisissable, complexe et fin qui prend racine dans la condition humaine et que seule la «thérapeutique morale<sup>544</sup>» peut saisir et «guérir». Au premier regard, *L'Alternative* présente ainsi un assemblage assez hétéroclite, mais qui révèle une unité profonde. En effet, on peut lire *L'Alternative* comme un essai d'anthropologie philosophique. Jankélévitch y dessine les contours de la condition humaine via le premier chapitre et propose une philosophie qui s'y adapte dans le deuxième chapitre. Une philosophie qui s'ancre dans le réel de la finitude, qui cherche à penser l'inexplicable et le surprenant comme l'ennui qui clôt justement le livre<sup>545</sup>.

Toute autre est la perspective où l'on retrouve l'ennui dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*. Dans cet ouvrage, l'ennui est véritablement le chapitre cardinal, le plus long et le plus complexe. Plus simple en apparence, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* cherche à exposer trois manières d'expérimenter le temps. L'aventure se présente ici comme le temps des grands commencements, des départs, des aventures, de l'excitation<sup>546</sup>. On parlera d'aventure amoureuse, d'aventure esthétique, etc. L'ennui au contraire est le temps désincarné, amorphe et vide où rien ne commence, où rien n'a d'intérêt. Finalement, le sérieux est un temps philosophique, plus fin que le temps de l'aventure,

---

<sup>542</sup> PDP, p. 156.

<sup>543</sup> Voir *ibid.*, p. 264-269.

<sup>544</sup> AES, p. 856.

<sup>545</sup> De Montmollin considère même le problème de l'ennui comme directement tributaire de l'alternative. De Montmollin, *op. cit.*, p. 267. Notons par ailleurs que la tentative de Jankélévitch de penser des concepts délaissés comme l'ennui est une démonstration de cette économie spirituelle. Non pas que l'ennui ait été complètement ignoré par les philosophes, mais au moment où il travaille, c'est l'angoisse qui est à l'honneur.

<sup>546</sup> Voir le commentaire de Françoise Schwab dans Jankélévitch, *Philosophie morale, op. cit.*, p. 817-818 ainsi que *ibid.*, p. 853.

qui s'accommode des intervalles entre les aventures et s'arme contre l'ennui<sup>547</sup>. Vingt-cinq ans plus tard que *L'Alternative, L'Aventure, l'ennui, le sérieux* présente une étude qui prolonge la même réflexion puisqu'il s'agit ici encore d'une étude anthropologique, mais qui adopte ici plus résolument l'angle de la temporalité<sup>548</sup>. Ainsi, l'aventure, l'ennui et le sérieux se révèlent être des manières de considérer et de vivre le temps<sup>549</sup>.

## 2. Le malheur du bonheur

Les références à l'ennui fourmillent dans la littérature universelle. Dans le domaine littéraire et poétique, il y a bien entendu madame Bovary de Flaubert, figure paradigmatique de l'ennui, mais une multitude d'auteurs ont aussi écrit sur le sujet ; Léopardi, Laforgue, Baudelaire, Dostoïevski et Cioran par exemple. Cela dit, on retrouve aussi l'ennui chez les philosophes comme Heidegger pour qui l'ennui est une manière d'éprouver le temps<sup>550</sup> ou encore chez Schopenhauer et Pascal chez qui l'ennui définit le fond de la nature humaine<sup>551</sup>. Chose certaine, l'attention appuyée des poètes et des philosophes manifeste la centralité de l'expérience de l'ennui. Curieusement pourtant cette centralité se laisse difficilement catégoriser. D'où vient l'ennui ? Quelles sont ses causes ? Comment l'interpréter ? N'est-ce pas Schopenhauer qui écrivait avec son humour grinçant : « Les hommes ayant placé toutes les douleurs, toutes les souffrances dans l'enfer, pour remplir le ciel n'ont plus trouvé que l'ennui <sup>552</sup> » ? C'est donc que l'ennui, comme en témoigne Bateman, peut se retrouver même dans la plénitude, dans l'abondance, là où précisément tous les obstacles au bonheur sont levés. Comment expliquer que l'ennui se matérialise là où rien ne le préfigure ? Comment comprendre l'ennui qui nous prend alors que l'on devrait être

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 825.

<sup>548</sup> On sait que le dernier ouvrage que Jankélévitch préparait aurait porté sur le temps. Voir Jankélévitch, PDP, p. 225.

<sup>549</sup> AES, p. 825.

<sup>550</sup> Pascal David, « L'ennui comme expérience du temps », *Psychotropes*, 2011/2 (Vol. 17), p. 13.

<sup>551</sup> Nous y reviendrons en cours d'analyse.

<sup>552</sup> Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 394 [I, IV, 57].

heureux, que l'on atteigne finalement ce qui était espéré ? Cette deuxième partie de notre travail tentera de comprendre les causes de l'ennui. Nous aborderons la question en quatre temps. Nous commencerons par une brève description de ce que l'on entend par l'ennui. Nous essaierons dans un deuxième temps d'en définir la causalité empirique. Cette tentative aporétique nous mettra sur la voie d'une seconde tentative, où nous chercherons plutôt à identifier la dynamique de l'ennui plus facilement reconnaissable : *la dialectique du trop*. À partir de cette analyse plus fine, nous serons en mesure de constituer un premier ancrage capital pour notre étude. Nous terminerons cette approche préliminaire par un survol des paradoxes inhérent à la dialectique du trop.

### **2.1. Qu'est-ce que l'ennui ? Remarques préliminaires**

Nous avons déjà observé le lien philosophique qui unit Jankélévitch à Bergson en travaillant la question du mal. Ce lien est encore renforcé à propos du temps puisque notre philosophe reprend plusieurs catégories du temps bergsonien qu'il incorpore et adapte à ses propres thèses<sup>553</sup>. L'ennui n'échappe pas à cette catégorisation et se range sous la coupe de *l'intervalle*<sup>554</sup>. Qu'est-ce à dire ? Le temps, selon l'auteur de *L'Alternative*, se manifeste suivant deux modalités distinctes. Il y a le temps de *l'instant* qui définit tous les changements comme les choix ou les décisions, ou à un niveau moins psychologique, tout ce qui ressortit aux révolutions, aux conversions, aux modifications profondes. L'instant marque le seuil, le moment infinitésimal du passage entre un avant et un après. Ainsi, l'angoisse implique souvent la terreur de

---

<sup>553</sup> Pour quelques études détaillées de cette filiation, voir Bastiani, *op. cit.* En particulier le chapitre « Questions de temporalité », p. 93-187. Il semble qu'à bien des égards, Jankélévitch tente d'étudier les phénomènes moraux dans une perspective temporelle largement reprise à Bergson, *Ibid.*, p. 19-20. Emmanuel Lévinas, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 117-118. On remarquera aussi l'influence de la philosophie schellingienne sur le temps dans la pensée de notre auteur, voir à ce sujet Élisabeth Grimmer, « De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch », *Archives de Philosophie*, tome 73, (2010/2) p. 267-283.

<sup>554</sup> En fait, la dimension temporelle de l'ennui porte beaucoup plus loin que sa simple catégorisation comme phénomène d'intervalle. La suite de notre étude le montrera. Cela dit, pour l'instant il importe de bien départager ce qui relève de l'intervalle et ce qui tient à l'instant.

l'instant<sup>555</sup>. On sera angoissé de faire tel choix, de prendre telle décision ou encore de mourir, la mort étant, selon Jankélévitch, l'instant des instants, celui qui marque la coupure radicale entre l'être et le non-être<sup>556</sup>. Bref, l'instant, qui est le moment du changement, s'oppose à l'intervalle qui meuble le temps entre les différents instants. Le changement de l'instant s'épuise dans la continuation de l'intervalle qui est détente et relâchement. Sur un plan moral par exemple, on peut voir le courage comme une vertu de l'instant, alors que la fidélité peut être vue comme plus proche de l'intervalle et du temps long<sup>557</sup>. L'ennui est la maladie du temps amorphe, la maladie du rien, de l'absence d'événements, de la relâche et de la détente<sup>558</sup>. Cette étrangeté par rapport aux événements range explicitement l'ennui dans la catégorie de l'intervalle.

Cette inscription dans l'intervalle révèle un des aspects les plus paradoxaux de l'ennui : son polymorphisme. L'ennui, comme l'intervalle, s'immisce entre les instants, entre *n'importe quels instants*. C'est dire que l'ennui pourra suivre une grande aventure amoureuse, un voyage renversant ou même un moment de joie intense. Bien difficile à partir de là de voir dans *quelles conditions empiriques s'établit* l'ennui puisqu'il semble prendre place n'importe où dans n'importe quelles circonstances. Il ne faudrait pourtant pas réduire l'ennui à une simple *tabula rasa*, un laps de temps neutre et informe qui meuble les transitions. Tout à l'inverse, c'est précisément parce qu'il n'a pas de forme définie que l'ennui peut prendre toutes les formes : « Parce qu'il est le plus indéterminé des sentiments, ou mieux l'indétermination elle-même faite sentiment, il apparaît comme une créature entre toutes protéiforme : il a mille visages contradictoires, parle mille langages, entre comme ingrédient dans une foule de complexes <sup>559</sup> ». Dès lors, l'ennui se retrouve partout, dans une infinité de circonstances. Poussant plus loin la réflexion, il serait même possible de concevoir un instant qui s'érode en intervalle et qui devient

---

<sup>555</sup> AES, p. 863.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 870-871.

<sup>557</sup> Pour une étude de l'instant et de son opposition avec l'intervalle, on pourra consulter TV1, p. 30-37.

<sup>558</sup> AES, p. 874.

<sup>559</sup> *Ibid.*

ennuyeux. Ce qui apparaissait comme un événement tout à fait extraordinaire peut, à la longue, à force de routine, se déplacer dans la dynamique de l'intervalle. On s'ennuiera alors en revivant cet « événement extraordinaire ». Malédiction de la répétition qui rend le moment unique banal et sans saveur<sup>560</sup>. L'ennui qui recouvre n'importe qui et n'importe quoi peut même engloutir l'instant. C'est là sans doute l'une des difficultés fondamentales de l'examen de l'ennui. Comment s'y retrouver dans la multiplicité de ses manifestations ?

## 2.2. Une causalité paradoxale

Malgré tout, on voudra découvrir ce qui cause l'ennui. On s'ennuie « parce que... » et on tentera de trouver une raison objective qui explique l'ennui. Ici, Jankélévitch fait siennes les mises en garde déjà avancées par Bergson à propos des « illusions rétrospectives » dans *l'Essai sur les données immédiates*. Pour Bergson, l'illusion rétrospective naît d'un certain dogmatisme qui ignore la *dynamique* des événements. L'exemple qu'utilise l'auteur du *Rire* l'explique très bien. Il prend pour objet un individu qui arrive à une croisée des chemins et qui doit opter entre deux options. On peut aisément représenter la situation en proposant un diagramme tout simple : l'individu M doit choisir au moment O entre les options X et Y. Or, dès le moment où l'on tente d'expliquer la situation par un schéma, des problèmes surviennent. Il faut absolument garder à l'esprit que ce schéma est symbolique pour plusieurs raisons. D'abord il omet la temporalité et place toutes les données de l'histoire sur un même plan figé intemporel : « L'illusion rétrospective consiste, on le voit, à quitter le *se-faisant*, à se placer *après le fait* et à pratiquer *a posteriori*, une petite reconstruction justificative<sup>561</sup> ». Par ailleurs, le temps O n'existe pas comme tel. Le choix implique une délibération, peser le pour et le contre, osciller entre X et Y, alors que O présente M comme parfaitement indéterminé. Le choix ne se pratique pas dans des conditions aussi désincarnées. Finalement, le schéma est constitué alors que l'action est complétée. L'individu choisissant n'est pas au courant de manière aussi claire et



<sup>560</sup> C'est exactement ce que décrit Easton Ellis avec la répétition dans *American Psycho*.

<sup>561</sup> HB, p. 22.

concise des options, des tenants et des aboutissants. En un mot, le schéma permet une intellection efficace moyennant une certaine violence en substituant ce qui est un *progrès* en une figure, une *chose*. En ignorant « le caractère schématique » du schéma, on est conduit à commettre une *illusion rétrospective* puisqu'on remplace l'*action* décrite par ledit *schéma*. Bergson résume : « On explique mécaniquement un fait, puis on substitue cette explication au fait lui-même <sup>562</sup> ». De la même manière, on sera tenté d'expliquer l'ennui de manière rétrospective. Puisque l'ennui est souvent caractérisé par *l'inaction, la solitude, la monotonie et la fatigue* on exposera qu'en fait l'ennui découle de ces causes-là<sup>563</sup>.

Chaque chose à son endroit, pour Jankélévitch ces « causes » se rangent bien plutôt parmi les conséquences de l'ennui. Il serait trop facile de résoudre le problème de l'ennui en renversant l'inaction en action, en quittant la monotonie pour des paysages exotiques. Mais le paradoxe est patent : « Un voyage sur la lune ne distrairait pas l'homme de l'ennui [...] rien ne redonne à l'ennuyé le goût de vivre ; les intérêts passionnants s'engouffrent dans ce vide béant sans le combler <sup>564</sup> ». L'insuffisance de la thèse est encore tout aussi probante dans le cas de la fatigue. On ne s'ennuie pas parce que l'on est fatigué puisque l'on peut s'ennuyer alors qu'on est en pleine forme. L'ennui se déclare aussi bien chez celui qui est frais et dispo que chez celui qui est exténué. C'est donc que le problème est beaucoup plus central qu'il n'y apparaît de prime abord. Si rien ne comble l'ennui, c'est que l'on se situe au seuil d'une fracture ontologique ; les solutions apportées ne guérissent pas le mal. Exactement comme dans la fameuse nouvelle de Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*, où Ivan cherche à calmer son angoisse à l'aide du syllogisme ; tous les hommes sont mortels, je suis un homme et donc je suis mortel. L'angoisse n'étant pas rationnelle, le syllogisme parfait ne

---

<sup>562</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 119 [*Essai*, p. 136]. Pour le passage complet sur l'illusion rétrospective voir *ibid.*, p. 117-119 [*Essai*, p. 134-137]. Voir aussi le résumé qu'en fait Jankélévitch dans HB, p. 14-27. Le concept « d'illusion rétrospective » a d'abord été conceptualisé par Jankélévitch dans son *Henri Bergson* avant d'être traité en profondeur dans *La pensée et le mouvant* par Bergson lui-même. Schwab in Bastiani (dir), *op. cit.*, p. 16. Voir aussi Lisciani-Petrini, *Charis*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>563</sup> AES, p. 876-879.

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 878.

parvient pas à la calmer, le remède est du mauvais acabit<sup>565</sup>. Quoi qu'il en soit, l'examen de l'ennui doit résister à la tentation d'une explication rétrospective. L'ennui n'est pas le fruit de l'inaction, la solitude, la monotonie et la fatigue... encore que Jankélévitch reconnaît qu'elles accompagnent souvent l'ennui. À ses yeux, c'est là un cas classique de la « loi de la boule de neige » ; le phénomène de l'ennui génère les conséquences susmentionnées et se nourrit de ces conséquences pour s'amplifier<sup>566</sup>. Les conséquences alimentent la cause et vice-versa, à l'envi. On tombe d'autant plus facilement alors dans le piège de l'illusion rétrospective. Il ne suffit donc pas de partir à l'*aventure*, de faire du sport ou de sortir dans les salons. L'ennui s'accommode de toutes les situations, son informité garantit son adaptation parfaite à n'importe quelle supposée panacée.

Jankélévitch propose encore une autre avenue d'analyse. Comme le remords qui vient d'une faute passée ou encore le souci qui s'inquiète d'une échéance quelconque, peut-être que l'ennui doit être interprété à l'aune de la conscience ? Peut-on penser un « événement de conscience » qui conditionnerait l'ennui ? Aux yeux de Jankélévitch, ce serait faire fausse route puisque les « événements » fixent l'attention de la conscience et la « désennuient » pour un temps au même titre que les passe-temps comme les cartes ou les jeux de société. Le souci, si petit soit-il sort l'ennui de son ennui. Mais alors l'accent s'est déplacé, le souci en question, s'il chasse l'ennui, ne peut pas être cause de celui-ci. C'est là une question distincte que nous traiterons plus loin. Retenons pourtant que la conscience ennuyée est vide et, à la lettre, insouciant<sup>567</sup>.

Ainsi, tout laisse croire que l'ennui est un mal d'une nature différente que les maux qui renvoient à la médecine, à la psychanalyse, à l'économie<sup>568</sup>. À vrai dire, on

---

<sup>565</sup> Tolstoï, *Souvenirs*, *op. cit.*, p. 1024-1027.

<sup>566</sup> AES, p. 877.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 879.

<sup>568</sup> Jankélévitch considère ici l'économie du point de vue spirituel, c'est-à-dire de la conscience. Dans le cas présent, nous référons à la mauvaise conscience et au remords.

serait porté à considérer l'ennui comme un phénomène gratuit, étranger à toute causalité, comme la haine en première lecture. L'ennui se présente partout, dans toutes les circonstances, et prend toutes les formes. À défaut d'explication causale évidente et directe, Jankélévitch en conclut que l'ennui résiste à l'objectivation<sup>569</sup>. L'ennui n'est la conséquence de rien. L'énigme se corse alors, mais laisse présager du même coup le potentiel philosophique et anthropologique de sa résolution puisque la problématique est renvoyée à l'intérieur même de la vie de l'agent. En effet, malgré la polymorphie de l'ennui et ses manifestations erratiques, il semble bien que l'ennui réponde à une certaine légalité, à une « dynamique » psychologique.

### **2.3. La dialectique du trop et le dogmatisme eudémoniste**

Nous écrivions que les ennuis désennuient. À ce chapitre, on peut trouver mille façons de quitter l'ennui. Pascal a écrit des pages mémorables dans cette veine à propos des divertissements qui permettent d'esquiver le tragique de la condition humaine : « D'où vient que cet homme, qui a perdu depuis peu de mois son fils unique et qui accablé de procès et de querelles était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant ? Ne vous en étonnez pas, il est tout occupé à voir par où passera ce sanglier que les chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures <sup>570</sup> ». De la même manière, on pourra jouer aux cartes, aller au cinéma ou rêver, comme madame Bovary, à la vie de cour en tentant de s'en approcher autant que faire se peut. On dira peut-être que si madame Bovary pouvait effectivement atteindre la vie de cour, alors vraiment l'ennui la quitterait. Quoi de mieux pour quitter la monotonie de l'ennui que cette nouvelle aventure ou ce bonheur inespéré ? L'ennui ne laisse-t-il pas entrevoir sa solution grâce à un « bonheur » pour l'instant incomplet ? N'est-il pas l'indice d'un manque à pallier ? Le signe que l'on vit mal et qu'il importe de changer les choses ? Paradoxalement pourtant, les tentatives pour se sortir de l'ennui, si elles se montrent efficaces pendant un temps, retournent souvent à l'ennui. Un ennui déçu de sa tentative, un ennui davantage ennuyé et plus désespéré ! Évidemment, la tentative pourra être reconduite. Une première déception n'étouffe pas la volonté de quitter

---

<sup>569</sup> *Ibid.*

<sup>570</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 168 [fr. 33].

l'ennui. Si la première tentative ne s'est pas montrée pérenne, il est toujours possible de retenter le coup. Tout se passe comme si on pouvait lire un mouvement dialectique entre l'ennui et les vaines tentatives pour s'en sortir, ce que Jankélévitch appelle la « dialectique du trop » qui alterne des tentatives de plus en plus désespérées avec un ennui toujours plus englobant<sup>571</sup>. Il y a là un singulier paradoxe puisque le malheur de l'ennui apparaît se nourrir des tentatives pour s'en sortir, des tentatives pour être heureux. Le bonheur serait-il la source de l'ennui : « L'ennui, maladie de luxe, est la conséquence paradoxale, équivoque, contradictoire d'une situation qui devrait nous apporter le bonheur, mais ne le peut pas, et qui pourrait nous rendre malheureux, mais ne le doit pas<sup>572</sup>».

Évidemment, ce « bonheur », Jankélévitch n'y croit pas trop. Nulle surprise s'il ne résout pas l'ennui, mais l'alimente paradoxalement. L'enjeu du problème du bonheur est bien de savoir ce qu'il est vraiment et d'éviter de le mésinterpréter. Or, selon Jankélévitch les erreurs à propos de la définition du bonheur sont courantes et banales. L'erreur la plus commune — et la plus compromettante — vient d'une interprétation qui confond son sens temporel, pour l'interpréter de manière spatiale. L'exemple de madame Bovary l'expose parfaitement. Madame Bovary s'ennuie terriblement. Dans son esprit, elle cessera de s'ennuyer lorsqu'elle *atteindra* la vie de cour. C'est là la définition de son bonheur. Elle cherche donc à s'en approcher progressivement. Elle considère son bonheur comme quelque chose qui peut être « atteint », comme une conquête progressive, mais ultimement consommable. C'est là toute l'erreur puisque le bonheur n'est pas spatial, il n'est pas un lieu où l'on peut élire domicile ou quelque chose que l'on peut posséder<sup>573</sup>. En d'autres mots, prendre le pari de l'eudémonie, du bonheur continué, c'est sous-estimer la dimension temporelle dans laquelle peut s'incarner le bonheur :

---

<sup>571</sup> Il s'agit de la même dynamique que nous repérons à propos de l'égoïsme qui se veut plus complet, mais qui est systématiquement renvoyé à ses limites par l'alternative.

<sup>572</sup> AES, p. 880.

<sup>573</sup> Il s'agit là d'une idée essentielle chez Jankélévitch et que nous exposerons en détail dans notre dernier chapitre.

La confusion de l'instant et de l'intervalle, l'imprudente continuation d'un superlatif qui ne peut être que ponctuel, la méconnaissance enfin de l'apparition disparaissante — toutes ces causes conspirent à notre déception. La faillite du bonheur, autrement dit l'ennui, tient avant tout au pourrissement, à l'avachissement de l'instant dans l'intervalle. Notre déconvenue commence au premier effort que nous faisons pour stabiliser le plaisir et lui donner la dimension de l'eudémonie, pour prolonger en contact permanent la tangence fugitive d'une seconde<sup>574</sup>.

Dit autrement, le bonheur n'est pas un objet que l'on possède, mais un événement vécu dans le temps. Cette interprétation du bonheur rejoint la critique profonde de Bergson à propos de la spatialisation de la temporalité, ce que Jankélévitch nommera à son tour le « dogmatisme » contemporain qui fait en sorte que le temps est réduit à l'espace<sup>575</sup>. L'école éléatique a déjà montré les paradoxes qu'il y a à confondre les deux dimensions. L'exemple paradigmatique en est bien connu : Achille doit franchir la moitié de la distance qui le sépare d'une tortue, puis la moitié de la distance restante et ainsi de suite. La division à l'infini de la distance fait en sorte qu'Achille ne dépasse jamais la tortue. Et pourtant, l'expérience montre qu'Achille dépasserait bel et bien ladite tortue. Bergson s'est évertué à démontrer les dangers inhérents à cette confusion<sup>576</sup>. Jankélévitch prolonge en morale l'expérience du maître en montrant, de la même manière, que le bonheur considéré comme quelque chose que l'on peut atteindre ou posséder génère des paradoxes ou des *déceptions*<sup>577</sup>. Ces déceptions tiennent justement au fait que le sujet cherche à vivre le bonheur selon une modalité qui lui est étrangère (comme de diviser spatialement le mouvement temporel de la course). Reconstituons les termes de cette équation problématique : le bonheur est considéré comme un sommet qui, une fois atteint, assure une joie pérenne. Or, le bonheur se vit. Sa dimension temporelle implique son inféodation au rythme du

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 884.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 887.

<sup>576</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 74-77 [*Essai*, p. 82-86] voir aussi le traitement de la question éléatique chez Jankélévitch dans HB, p. 69-72.

<sup>577</sup> Sur les déceptions, voir le passage « Un bon usage des déceptions » dans de Montmollin, *op. cit.*, p. 243-246 qui montre bien que les déceptions, pour Jankélévitch, jouent un rôle thérapeutique : « La raison d'être de la déception est de détruire un bonheur sans vérité, comme celle de la souffrance est d'éprouver une fausse santé qui repose sur le mensonge, le manque de sérieux, et l'euphorie illusoire ». TV3, p. 440.

temps. Ce rythme alterne les instants, moments culminants, et les intervalles qui assurent quant à eux la continuité et les transitions tranquilles. En faisant du bonheur une chose qui dure et se maintient comme « superlatif », on tente d'allier les composantes de l'instant avec ceux de l'intervalle pour satisfaire l'illusion dogmatique, c'est le « pourrissement, l'avachissement de l'instant dans l'intervalle ».

Reste à voir comment se manifeste effectivement cette déception, comment s'organisent les paradoxes de la mésinterprétation. Le premier paradoxe vient de cette tentative de prolonger l'instant, qui est par définition « superlatif ponctuel ». Qu'est-ce qu'un superlatif quotidien ? Qu'est-ce en effet qu'une fête continuée tous les jours ? Peut-on encore parler de fête ? Le superlatif n'est pas donné en lui-même, il se définit au contraire par l'effet du contraste. C'est ainsi que dans *American Psycho* par exemple, Easton Ellis décrit en détail l'habillement de Bateman. Tout y passe : les souliers, les vestons, les chemises, les pantalons. On y distingue les types de tissus, les marques, les agencements, etc. Puis, de la même façon, les accoutrements de tous les autres personnages sont détaillés. Le procédé est reproduit plusieurs fois dans le roman dans de longs paragraphes de telle sorte que les tenues exceptionnelles deviennent rapidement habituelles, communes et dénuées d'intérêt. La surabondance banalise l'événement. C'est un procédé formel qui est répété partout dans le roman et qui semble traduire un élément fondamental de la vie psychologique de Bateman. Les restaurants, l'alcool, les marques, les corps que consomme à répétition le protagoniste n'ont plus rien de caractéristiques. Cette surabondance défait la nouveauté, la différence, la surprise. Tout s'égalise pour ainsi dire. Toutes les journées, les événements et les individus se ressemblent, Bateman est complètement désorienté par l'uniformité de ses expériences<sup>578</sup>. La répétition émousse le « superlatif » de l'événement. On navigue alors en plein intervalle. L'intensité émotive est disparue et l'ennui lui succède. On comprend mieux alors ce que Jankélévitch veut dire lorsqu'il écrit : « L'ennui n'est pas la misère d'une conscience sous-alimentée,

---

<sup>578</sup> Voir par exemple Easton Ellis, *op. cit.*, p. 201 ainsi que Martin Weinreich, « "Into the Void" : The Hyperrealism of Simulation in Bret Easton Ellis's 'American Psycho', *Amerikastudien/American Studies*, Vol. 49, No. 1 (2004), p. 70.

mais au contraire l'inanition dans la réplétion<sup>579</sup>». C'est aussi l'opinion de Montaigne qui écrit : « La satiété engendre le dégoût : c'est un sentiment émoussé, mou, las et endormi<sup>580</sup> ». Peut-être faudrait-il être plus malheureux pour être véritablement heureux puisque le bonheur parfait s'embourbe et se désagrège : « Ainsi une possession universelle ou illimitée se dissout elle-même en perdant, avec les contrastes et les négations qui la définissent, sa meilleure raison d'être : tant il est vrai que la limite, ici, comme partout, dit ensemble oui et non. Possession dénuée, triste satiété<sup>581</sup>».

Ceci étant posé on peut voir que le problème de la déception peut être placé ailleurs, sur le plan de la conscience. La fulgurance de l'instant se prête difficilement à l'examen. Apparition disparaissante, l'instant se vit en un éclair comme la joie qui éclate soudainement<sup>582</sup>. Cela dit, dès que l'instant cherche à durer, la conscience s'en empare. Avec la conscience se découvrent les *limites* de l'instant de bonheur. Il terminera un jour puisque je mourrai ou la personne que j'aime mourra. Son temps ne sera pas infini. Mais encore, est-ce que mon bonheur peut être complet si le reste de l'humanité souffre ? Si j'ai conscience de cette souffrance ? Ou encore, est-ce que l'objet de mon bonheur est vraiment le bonheur ? N'existe-t-il pas un autre bonheur plus grand ? Un plus grand royaume sur lequel régner ? Une meilleure voiture à acheter ? À ces premières déceptions de la conscience viennent s'en ajouter d'autres pour peu que l'on déplace l'axe d'analyse dans la sphère de la conscience de la *liberté*. C'est ce que révèle bien le contraste entre l'angoisse et l'ennui. Pour Jankélévitch, l'une des composantes de l'angoisse vient du vertige des possibilités virtuelles offertes à l'action. Comment choisir entre toutes les options ? Comment choisir et du même coup rejeter sciemment toutes les autres possibilités ? Le choix implique « le massacre des possibilités<sup>583</sup> ». L'angoisse se révèle ainsi être un mal qui frappe la

---

<sup>579</sup> AES, p. 892.

<sup>580</sup> Montaigne, *op. cit.*, p. 749 [II, 15].

<sup>581</sup> AES, p. 892.

<sup>582</sup> Ce sera tout le sujet du « presque-rien » que Jankélévitch développe dans sa métaphysique du je-ne-sais-quoi et du presque rien.

<sup>583</sup> *Ibid.*, p. 870.

conscience avant l'exercice de sa liberté. L'ennui quant à lui se place immédiatement après ce choix et laisse voir les désolantes limites de son bonheur, l'étendue des choix abandonnés et des possibilités avortées par la seule élection de ce choix de prédilection<sup>584</sup>. On le voit bien, l'*alternative* que nous décrivions révèle la limitation indépassable de toutes les entreprises humaines. Le bonheur peut-il résister à ce trop-plein de conscience qui la gruge alors ? Quelle déception là où il y avait un bonheur que l'on croyait complet ! L'ennui révèle en quelque sorte à l'homme sa finitude, sa vanité et l'écart irréconciliable entre ses idées infinies et la petitesse du réel<sup>585</sup>.

La dialectique du trop, c'est bien ce bonheur qui vire en malheur, les extrêmes se rejoignent et à la limite du plaisir, il y a la souffrance. Or, dans le jeu du désir de bonheur et de la déception qui lui est concomitante, l'ennui s'envenime en se nourrissant de l'équivoque. Madame Bovary est vraiment malheureuse et elle croit vraiment que son rêve la rendra heureuse. L'erreur tient au fait que son désarroi est réel, mais qu'elle identifie mal les solutions<sup>586</sup>. Dès lors, celles-ci ne répondront pas au désir véritable qui les a sollicitées :

Et pourtant il est bien là, l'objet désiré, tel que nous le voulions ; évidemment *ce n'est que lui*, mais nous le savions, sans vraiment le « réaliser » ; nous le savions et nous croyions même en être convaincus ; mais tout en le désirant, nous jouissions sans le savoir de l'équivoque entretenue autour de lui par les multiples et errantes possibilités qui ne se réaliseront pas<sup>587</sup>.

---

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 896-897.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 896, 900.

<sup>586</sup> « Emma, rentrée chez elle, se plut d'abord au commandement des domestiques, prit ensuite la campagne en dégoût et regretta son couvent. Quand Charles vint aux Bertaux pour la première fois, elle se considérait comme fort désillusionnée, n'ayant plus rien à apprendre, ne devant plus sentir. Mais l'anxiété d'un état nouveau, ou peut-être l'irritation causée par la présence de cet homme, avait suffi à lui faire croire qu'elle possédait enfin cette passion merveilleuse qui jusqu'alors s'était tenue comme un grand oiseau au plumage rose planant dans la splendeur des ciels poétiques ; - et elle ne pouvait s'imaginer à présent que ce calme où elle vivait fût le bonheur qu'elle avait rêvé ». Flaubert, *op. cit.*, p. 90.

<sup>587</sup> AES, p. 888.

En d'autres mots, le problème réel avale les fausses solutions. Comment comprendre, du point de vue de l'agent, cette désaffection, cet inassouvissement de la possession de l'objet convoité ? Ce renversement brutal du « bonheur », au malheur ? Ce bonheur aussi volage n'aura été qu'une illusion et il ne restera que la souffrance sourde de l'ennui ? La défection du bonheur mal choisi déréalise les schémas d'interprétation du monde de l'individu trompé. La question du *sens* de l'existence se révèle alors plus cuisante que jamais<sup>588</sup>. Que doit-on rechercher après une déception aussi amère ? La recherche elle-même a-t-elle un sens ? Comment orienter nos désirs et nos attentes ? C'est dans la fracture entre « le désir éperdu de clarté » et « l'irrationalité » du monde, entre cet « appel » et ce « silence » que Camus plaçait l'absurde<sup>589</sup>. Jankélévitch, comme Camus, reconnaît ce désir, cette « faim métaphysique<sup>590</sup> » qui aspire à trouver le sens alors que celui-ci fait cruellement défaut. À la différence pourtant de l'auteur de *l'Étranger*, Jankélévitch fait le pari d'une concorde *possible* entre l'homme et le monde<sup>591</sup>. En fait, l'ennui révèle la ligne de fracture entre un agent *destiné* à quelque chose de plus grand, mais pris dans les limites de sa condition : « L'ennui est la marque de notre demi-angélisme ; l'ennui signifie à la fois la noblesse de notre nature et la misère de notre condition <sup>592</sup>».

#### **2.4. Le malheur de la beauté parfaite**

On voit bien ici qu'un retournement s'est opéré. La dialectique du trop que nous proposons d'abord interprétait l'ennui comme la marque d'un bonheur incomplet, d'un manque à pallier — c'est l'hypothèse bovarienne. Il semble pourtant que la dialectique du trop procède à l'inverse : non seulement le bonheur n'est pas la solution de l'ennui, mais c'est même l'inverse, l'ennui naît du « bonheur <sup>593</sup>», on est

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 890.

<sup>589</sup> Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 39, 46.

<sup>590</sup> AES, p. 890.

<sup>591</sup> Cette affirmation ne va pas à l'encontre de ce que nous disions dans le chapitre II à propos du pessimisme de Jankélévitch qui s'opposait à l'optimisme de Bergson. Jankélévitch maintient que la disharmonie et les déchirures sont constitutives de l'existence. Il reste pourtant la possibilité de vivre certains *instants* miraculeux de communion. C'est ce à quoi appellent l'amour et la joie, comme nous le verrons dans les prochains chapitres.

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 899.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 881.

alors dans l'hypothèse *American psycho*. Une conscience affairée, une conscience soucieuse, une conscience en lutte ne s'ennuient pas. C'est plutôt la stagnation, la détente et la relâche qui désoccupent la conscience et rendent possible l'ennui. L'ennui se révèle être *le malheur du bonheur*. Par-là s'éclairent les paradoxes de « l'indigence de la possession, de la servitude de la liberté, du désespoir de la facilité excessive, de la laideur de la beauté parfaite<sup>594</sup> ». La perfection, la liberté des contraintes, l'existence éthérée pourrait-on dire, ennuient terriblement. C'est donc que l'homme « redoute l'ennuyeux bonheur auquel il aspire, et il aspire au dangereux obstacle qu'il redoute<sup>595</sup> ». N'est-ce pas le danger et le risque qui constituent toute la saveur et la valeur de l'*aventure*<sup>596</sup> ? Qu'est-ce qu'une aventure sans risque et sans obstacle ? De la même manière, Jankélévitch explique qu'un accord parfait, en musique, est tout à fait inintéressant. C'est tout l'intérêt de la modalisation musicale qui joue des dissonances pour culminer dans l'accord parfait. C'est la composition qui rend l'accord parfait intéressant<sup>597</sup>. Déjà Pascal le remarquait dans les *Pensées* : « Le peuple a les opinions très saines. Par exemple : d'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise<sup>598</sup> ». C'est la contrainte, l'obstacle qui construit l'intrigue dans les romans et les comédies. Personne n'est intéressé par la concorde finale : il faut d'abord qu'Ulysse parte vingt ans pour que le retour à Ithaque soit grandiose. Il faut Hector, Poséidon et les prétendants. En d'autres mots, si la solution du « bonheur » apparaît si décevante, c'est qu'il lui manque l'obstacle, la construction patiente. Comme le disait Nietzsche, il faut savoir « danser dans les chaînes<sup>599</sup> ». Il y a là comme une première prise sur l'ennui. L'ennui, à la manière de la Némésis qui rétablit l'équilibre, défait le bonheur et découvre des pointes de souffrances là où le bonheur apparaissait être complet. C'est donc dire que l'ennui est *secondaire*, il suit le bonheur et ne profite pas d'une primauté ontologique<sup>600</sup>.

---

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 890-891.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 891.

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 834.

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 891-892.

<sup>598</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 209-210 [fr. 134].

<sup>599</sup> Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 883-884 [*Humain, trop humain*, II, § 140].

<sup>600</sup> AES, p. 898. Nous y reviendrons plus en détail dans la prochaine section.

### 3. Métaphysique de l'ennui

Jusqu'ici nous avons pu observer que malgré le manque de cause patente à l'ennui, ce dernier laisse observer une certaine régularité dans ses manifestations : on l'observe en lien avec la dialectique du trop. Sous ce regard, l'ennui apparaît comme un sentiment de déconvenue quant à l'inanité de ce trop : « décadence » de ce trop dans l'intervalle qui le lénifie, « extrême conscience » qui en montre les limites et mal de « modernité » qui éprouve le sacrifice des possibilités laissées en plan par ce trop<sup>601</sup>. Reste que ces explications demeurent périphériques au cœur du problème. On peut bien expliquer la dynamique de l'ennui, la question fondamentale n'est pas résolue : *pourquoi s'ennuie-t-on ?* Qu'est-ce que l'ennui signifie ?

#### 3.1. Quelle destination ?

Il existe toute une tradition de philosophes qui font de l'ennui un principe métaphysique primordial, quelque chose comme le fond de la condition humaine. Pascal, selon Jankélévitch, se place dans cette lignée. On sait que pour l'auteur des *Pensées*, « L'ennui, comme l'angoisse, ressemble à un vague "état de péché" : culpabilité diffuse, lointaine et latente, il fait qu'on se sent fautif sans avoir commis de faute<sup>602</sup> ». Ce sentiment de faute s'explique à la lumière de la chute qui a irrémédiablement dépravé l'homme. Coupable, il l'est jusqu'au bout des doigts, sa volonté, son imagination, ses sens et même sa raison sont corrompus. C'est tout l'individu chez Pascal qui est haïssable et qui fait écran au divin<sup>603</sup>. On peut certes éluder ce malaise profond à l'aide des *divertissements*, mais au détour de ceux-ci, lorsque l'ennui se réinstalle, le sentiment du péché revient. Pour Pascal, l'ennui révèle ainsi à l'homme la profondeur de sa dérégulation : « Et de là vient cette espèce de repentir héréditaire qui n'est que le repentir d'exister en général et qu'on appelle l'ennui, l'ennui navrant, né de l'isolement et de l'inaction<sup>604</sup> ». Dès lors, c'est bien

---

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 904.

<sup>602</sup> *Ibid.*

<sup>603</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, p. 411-412 [fr. 494].

<sup>604</sup> AES, p. 904.

l'ennui qui fait le fond de l'expérience humaine<sup>605</sup>. C'est la position que défendent aussi Leopardi et Unamuno en montrant que toutes nos sensations s'édifient sur un fond d'ennui, qui constitue quant à lui la trame neutre de nos émotions<sup>606</sup>. Nulle surprise dès lors de tomber dans l'ennui après avoir expérimenté le « trop » puisque l'ennui est primordial, fondamental, le trop n'est que l'interruption ponctuelle de notre manière d'être fondamentale<sup>607</sup>. Selon Jankélévitch, toutes ces lectures se recourent sous la catégorie du « pessimisme métaphysique de l'ennui ».

Pour notre philosophe, dans tous les cas, une constante se dégage des études de ces thèses pessimistes :

La conscience qui s'est déchargée de tout fardeau est encore à elle-même son propre fardeau ; ce n'est pas précisément la vie qui lui pèse, ni la réflexion, ni même l'ensemble du monde... Non, le plus lourd à porter, pour une conscience trop insouciant, c'est la charge de son ipséité et de sa propre destinée — cette destinée qui, lorsqu'elle dépend du libre arbitre ou met en jeu des valeurs morales, se confond avec le sentiment de notre dignité ou de notre responsabilité surnaturelle, et qui n'est rien d'autre, quand elle est sans matière, que le fait nu de mon existence comme personne<sup>608</sup>.

Particulièrement dense, ce passage recoupe des clefs de lectures déterminantes pour toute la métaphysique de l'ennui. Le constat fondamental expose que la conscience n'est jamais vide, elle porte toujours sur quelque chose. Cela dit, l'ennui marque une période de conscience particulière où la conscience prend conscience d'elle-même. Elle s'interroge alors sur ce qu'elle est (son ipséité) et sur sa *destinée*<sup>609</sup>. Dans cette

---

<sup>605</sup> Entendu que cette expérience humaine a changé *après* la chute. On pourrait alors argumenter que la véritable nature humaine est étrangère à l'ennui.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 905.

<sup>607</sup> *Ibid.*

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 906.

<sup>609</sup> Laure Barillas, Pierre-Alban Guinfolleau et Frédéric Worms remarquent la distinction chez Jankélévitch entre le *destin* et la *destinée* : « Le destin est la forme close et rigide que les catégories extérieures (biologiques, sociologiques, économiques, etc.) imposent à mon existence. La destinée est la part d'imprévu dans ma vie, dont rien ne peut rendre raison, qu'aucune analyse ne parviendra à égaler. L'aventure amoureuse est l'expression par excellence de cette destinée, et c'est la raison pour laquelle elle est l'aventure primordiale. La destinée est la variété du futur qui est absolument mystérieuse et incertaine ; dans l'aventure amoureuse, c'est donc la liberté de l'avenir qui s'exprime. Vladimir Jankélévitch, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Flammarion, 2017, p. XIX (nous référerons à cette édition seulement

perspective, *l'ennui problématise le sens de l'existence*. Comme la crise du remords, il marque un moment particulier de prise de conscience existentielle de soi : quel est le sens de ma vie ? Que dois-je faire de mon temps ? C'est ici que tout se joue puisque la destinée sous-entend une anthropologie. Cette destinée impliquera-t-elle la liberté et la morale, on sera plus près de Pascal et des thématiques de la grâce (responsabilité surnaturelle) et de la dignité. Une autre lecture pourra considérer l'homme délesté de toutes déterminations pour observer le fait nu de son existence<sup>610</sup>. Qu'est-il hors de la morale et de la liberté ? On sera alors plus près de Unamuno, Leopardi et Schopenhauer. Au cœur de la question se pose donc le problème de l'homme.

La deuxième lecture a le mérite de révéler une dimension fondamentale de celui-ci. Récapitulons ses postulats. L'ennui remet en question la destinée humaine. Or, cette destinée ne dépendrait pas de la liberté et de la morale. On pourra bien sûr tenter de faire le bien ou encore de se divertir. Cependant, pour les tenants de cette interprétation, la destinée humaine demeure étrangère à ces entreprises qui sont ultimement condamnées à retomber dans l'ennui. L'ennui qui en montre justement les désolantes limites et l'insignifiance de leur portée. Il y a là comme l'exposition du paradoxe d'un agent dépossédé des moyens d'agir sur sa destinée, mais tout de même muni d'une conscience pour éprouver l'inanité et la contingence de son existence. Sous cet éclairage, la destinée apparaît plus comme une aporie qui rend légitime une approche pessimiste. Quelle différence en effet entre l'être de cette existence qui confine au néant et ne pas être tout simplement ? Dans cette existence « nue » être et ne pas être reviennent au même<sup>611</sup>. Pour Jankélévitch, cette lecture de la destinée humaine s'appuie sur des préjugés qui gommant une autre dimension de l'existence humaine qui donne justement tout son relief au problème de l'ennui. Avant d'y venir pourtant, il faut voir que l'auteur de *l'Ironie* ne rejette pas complètement cette lecture

---

pour sa préface et nous l'identifierons avec les noms des commentateurs (Laure Barillas, Pierre-Alban Guinfolleau et Frédéric Worms) pour éviter toutes confusions). Nous reviendrons sur ce point un peu plus loin en utilisant directement les termes de Jankélévitch.

<sup>610</sup> Une telle lecture réduit ainsi la question de la destinée seulement au destin.

<sup>611</sup> AES, p. 907.

de l'existence nue puisqu'à son avis elle révèle une part de son anthropologie. Pour Jankélévitch, la destinée implique bel et bien la morale et la liberté. Or, cette morale et cette liberté doivent composer avec un certain substrat, avec une passivité : le corps par exemple. Évidemment, il est possible de penser la destinée humaine à l'aune du corps uniquement. On approche alors de la thèse que nous venons d'exposer puisque le corps n'est pas moral, pas plus qu'il n'est libre. Sa destinée est tissée de contingence et de limites étroites. Il y a pourtant bel et bien destin puisque le corps vieillit, il existe dans le temps, mais dans un temps extrêmement lent, étranger au rythme rapide de la conscience :

Le vieillissement, par exemple, n'est-il pas un processus imperceptible ? Le temps des univers ne sait rien de dimanche et de lundi, et il est le support nu de nos calendriers, de nos fêtes et de nos jours ouvrables ; il est donc antérieur à l'alternance des saisons, aux phases de la lune et à la succession des années. Et pour ce qui est du temps biologique, un homme réduit à cette pure temporalité de la sénescence et du durcissement des artères n'est-il pas dans la situation d'un prisonnier condamné à la réclusion perpétuelle et qui n'aurait littéralement *rien à faire*<sup>612</sup> ?

L'ennui, sous un certain regard, présente ainsi une conscience particulière du temps. Une conscience effrayante puisqu'elle ramène l'homme à une expérience vide, à l'expérience de ce qui sous-tend son existence, ainsi : « *L'ennui est la crainte vague de redevenir substance*<sup>613</sup> ». Ce substantialisme de l'existence nue constitue une composante essentielle de l'expérience humaine. Cela dit, si destinée il y a, Jankélévitch ne la situe pas dans ce temps-là. En fait, ce substantialisme se rapproche de ce que notre philosophe appelle le *destin* et qui se distingue de la destinée. En effet, le destin renvoie aux limites étroites et inamovibles de la vie humaine : « Appelons destin ce que fabriquent à l'homme les fatalités économiques et sociales, physiologiques et biologiques, les fatalités matérielles en un mot, l'hérédité, l'infirmité elle-même : être pauvre de naissance, handicapé par une maladie grave,

---

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 911.

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 909.

etc... voilà qui fait partie de mon destin <sup>614</sup>». Le destin fait intimement partie de l'existence humaine, mais celle-ci ne s'y réduit pas.

Bref, pour éclairantes qu'elles soient, ces analyses s'appuient sur deux préjugés déterminants. D'abord un préjugé « substantialiste » puisqu'en soutenant que l'ennui est la condition humaine fondamentale, la trame de fond sur laquelle s'érige toutes les émotions, les philosophes appliquent la supposition que l'informe précède la forme, qu'une « démiurgie normale va de la matière aux différences, du chaos au cosmos, du possible à l'acte <sup>615</sup>». On pourra effectivement contester cette affirmation. Comment l'ennui peut-il revendiquer cette primauté ontologique ? Ce substantialisme est accompagné d'un autre « préjugé dogmatique » qui considère la personne d'un point de vue impersonnel, comme une chose, un objet matériel qui s'inscrit dans un environnement qui le dépasse et le déborde<sup>616</sup>. L'indifférence du dogmatisme tient justement au caractère anonyme de chaque existence humaine. Évidemment, l'existence vidée de son unicité se confond dans l'immensité des autres existences et de l'univers. Mais peut-on réduire la vie humaine à sa simple matérialité ?

Ce qui est en jeu, on le voit aisément, c'est bien la question anthropologique. Ainsi pour véritablement comprendre la portée des critiques jankélévitchiennes, sans doute faut-il se tourner vers l'anthropologie du philosophe. Pour ce faire, nous prendrons appui sur son article sur l'ipséité paru très tôt, en 1939<sup>617</sup>. Dans cet article, Jankélévitch développe sa thèse de l'ipséité, concept qui déborde la simple anthropologie, mais qui y participe tout de même de manière importante. En un mot, on peut comprendre l'ipséité comme ce qui constitue l'unicité absolue d'une chose.

---

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 845.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 908. Au chapitre VI, nous compléterons cette idée importante.

<sup>616</sup> *Ibid.*

<sup>617</sup> D'abord étudié dans un article nommé « De l'ipséité » (Vladimir Jankélévitch, « De l'ipséité », *Revue internationale de philosophie*, 1939, 2, 5, p. 41-42). Le texte est repris dans PDP, p. 177-198. La notion d'ipséité sera fondamentale dans l'œuvre de Jankélévitch (voir la note de Françoise Schwab dans PDP, p. 177) et constituera un filon déterminant de son anthropologie, sans toutefois englober celle-ci.

Certains concepts métaphysiques sont inclus dans cette définition : l'instant, l'amour, la liberté, Dieu, la création<sup>618</sup>, etc. Pourtant ce qui nous intéresse en particulier ici, c'est la question de l'ipséité de la personne. Chaque être humain naît dans un contexte unique qui allie des éléments particuliers ; filiation, lieu, moment, etc. Chacun est doté d'un corps qui lui est propre, muni d'un bagage génétique déterminé. En ce sens, d'emblée on peut dire avec Jankélévitch que chaque vie est *semelfactive*<sup>619</sup>. Cela dit, cette unicité porte beaucoup plus loin, puisque chaque personne existe dans le temps. Elle a devant elle une vie à remplir de ses actions. L'unicité est ici reconduite dans la *durée*, chaque choix posé par l'agent contribue à former un portrait davantage unique. On voit alors très bien pourquoi Jankélévitch se place en opposition au « dogmatisme » qui réduit la personne à une chose impersonnelle et dépourvue d'individualité puisqu'au cœur de sa philosophie il y a le souci de penser la spécificité indéracinable de chaque vie humaine.

Mais c'est encore trop peu dire pour dénouer la critique substantialiste. Pour y répondre, il faut maintenant se tourner vers l'articulation de l'ipséité et de la liberté. D'après Jankélévitch le pouvoir de choisir est toujours déterminé en fonction de l'agent particulier qui choisit. L'unicité de l'individu délimite un spectre de liberté. Tous ne peuvent pas les mêmes choses. Cette détermination de l'acte libre n'est pas étrangère à une certaine temporalité. Comme nous le mentionnons en traitant du mal, Jankélévitch souligne comment la liberté détermine dialectiquement l'ipséité puisque chaque choix implique un « se choisir ». Disons par exemple que dans une situation donnée Alcibiade *peut* être lâche, courageux ou téméraire, c'est là le spectre de sa

---

<sup>618</sup> Hansel, *op. cit.*, p. 148. Évidemment, une vie sera constituée de plusieurs instants et de différents amours. Ce que Jankélévitch cherche à montrer pourtant c'est que chacun de ces instants sera distinct de tous les autres, comme tout véritable amour est parfaitement unique. En ce sens, l'ipséité est un concept qui qualifie tout ce qui est unique. On verra cette idée se développer avec la notion de « quoddité » qui sera fondamentale dans la nostalgie et la joie.

<sup>619</sup>Néologisme de Jankélévitch On peut comprendre étymologiquement la semelfactivité comme la composition de deux termes latins : *semel* qui veut dire « une seule fois » et le radical *fac* du verbe *facere* que l'on peut associer à un « fait ». Ainsi, semelfactif renvoie à ce qui se produit une seule fois en opposition à ce qui peut se répéter.

liberté. En choisissant la témérité dans l'organisation de la conquête de la Sicile<sup>620</sup>, Alcibiade *se choisit* téméraire. Le cumul des choix détermine une certaine *tendance* qui qualifie l'ipséité. Or, il faut bien observer qu'en réalité, l'ipséité fait bien plus que simplement délimiter un spectre de possibilités. Hormis les *possibilités*, Jankélévitch considère que l'ipséité est d'emblée déterminée par une certaine *identité* qui ne se réduit pas simplement à la *tendance* des choix cumulés. Le moi n'est pas neutre et l'on peut se perdre soi-même, se tromper, se faire croire que l'on est autre chose que l'on est comme Macbeth qui *peut* bien assassiner Duncan, mais qui entre en conséquence violemment en *contradiction avec lui-même*. Ainsi, l'ipséité est bien plus qu'un simple réservoir de possibilités, c'est plutôt un « thème » :

C'est cela le destin : chose fatale, puisque le thème est donné, et ce thème est le moi que je suis déjà, le sujet qui se choisit ; chose libre pourtant, car ce moi que je suis, je peux l'être superficiellement ou profondément, et si le moi-sujet est un thème, le moi qui est objet, c'est-à-dire régime, est un idéal et un devant-être... On choisit selon ce qu'on est, mais enfin l'on choisit. Disons, d'un mot, que cette nature selon laquelle je choisis, c'est ma liberté elle-même, et que je ne suis pas plus libre que ma propre liberté. La personne est donc « *causa sui* »<sup>621</sup>.

La liberté telle qu'elle se place dans les limites qui lui sont imparties, définit l'ipséité de l'agent, mais toujours en rapport avec le thème originel. La destinée pourra alors se comprendre comme la tentative d'être aussi libre de ma liberté qu'il est possible de l'être ou, comme Jankélévitch l'écrit dans *l'Ipséité* : « Il s'agit d'obtenir que le Faire se rende digne de l'être, que je sois à la hauteur de moi-même<sup>622</sup> ». Manquer à sa destinée, se révéler inférieur à soi-même, c'est ce dont témoignent les maux métaphysiques comme l'ennui, le remords ou la mauvaise conscience. On voit bien dès lors comment Jankélévitch récuse l'idée du substantialisme qui pose un ennui primordial. C'est que l'ipséité est première et qu'elle détermine l'action. De là, on peut mieux comprendre ce dont il est question lorsque l'auteur du *Traité des vertus* écrit que dans l'ennui, la conscience porte le poids de sa destinée qui « lorsqu'elle dépend du libre arbitre ou met en jeu des valeurs morales, se confond avec le sentiment de

---

<sup>620</sup> Plutarque, *op. cit.*, p. 402-403.

<sup>621</sup> A, p. 23.

<sup>622</sup> PDP, p. 187.

notre dignité ou de notre responsabilité surnaturelle ». On voit là une autre temporalité se dessiner, une autre interprétation du devenir qui implique justement les valeurs morales et la dignité. Bien plus, c'est dans le jeu de la liberté et du devenir que se forge la personne. Dès lors, Jankélévitch peut affirmer : « C'est le devenir qui est notre façon d' "être", ... d'être en n'étant pas et de n'être pas en étant ; le devenir est l'avènement continué du non-être à l'être <sup>623</sup> ». On voit que cette interprétation de la destinée redéfinit les pôles de l'être et du non-être que nous posions plus tôt. Ici, le « non-être » dont il est question tient à l'actualisation des possibilités virtuelles de la liberté. On parlera de non-être pour définir les possibilités qui ne se sont pas « incarnées » dans la durée. Mais, Jankélévitch parle aussi de non-être pour qualifier l'existence substantielle, celle de la « chose » : « Or c'est bien plutôt l'être dépouillé de ses manières d'être qui est pour un vivant le vrai non-être. Car est-il rien de plus nul que cet être lui-même quand il est pur, foncier et vraiment substantiel <sup>624</sup>? »

Jankélévitch reconnaît donc deux temporalités tout à fait distinctes. Le temps-substance qui sous-tend l'existence humaine et cette existence justement qui se détermine en « manière d'être » et qu'on appelle le devenir :

Le plus lourd fardeau, est-il dit dans les *Châtiments*<sup>625</sup>, c'est d'exister sans vivre ; précisons encore : c'est d'être sans exister, d'être, comme les minéraux, dans le temps ontologique des planètes, des étoiles et des galaxies, quand on a une conscience pour vivre et pour apprécier les raisons de vivre : ce rapport de Bios à Zoé, c'est-à-dire de l'*être* à l'*existence* ou à la vie, ne mesure-t-il pas tout l'intervalle qui est entre le Temps et le Devenir. Car si le temps est le support nu ou la substance de la conscience, le devenir, avec toutes les « manières d'être » qui le qualifient, est bien le mixte de l'être et de l'existence<sup>626</sup>.

C'est à l'aune de ces précisions sur le temps que Jankélévitch parvient à mieux comprendre la nature véritable de l'ennui.

---

<sup>623</sup> AES, p. 910.

<sup>624</sup> *Ibid.*

<sup>625</sup> Victor Hugo, *Les châtiments*, Paris, Gallimard, 1977, p. 143 [IV, 9].

<sup>626</sup> AES, p. 912.

### 3.2. La déchirure temporelle

À la lumière de ces développements sur le temps, Jankélévitch parvient à mieux expliquer ce qui se produit réellement dans la dialectique du trop. Jusqu'ici nous avons vu que cette dialectique révèle les limites d'un bonheur dogmatique décevant. Cette déception tient à la contradiction ontologique d'un agent qui vit dans le temps, mais qui désire un bonheur spatial. Pourtant, ce qui intéresse par-dessus tout Jankélévitch dans cette déception, c'est *l'expérience temporelle* qui s'en dégage. Lorsque la conscience est aiguillonnée, que ce soit par des désirs, des problèmes, des objectifs, etc., elle est orientée dans le temps. On parle alors du temps de la *durée*, de l'expérience humaine vécue dans diverses modalités. Dans la déception de la dialectique du trop, ce devenir est entravé. L'agent pensait *arriver* à son bonheur, s'efforcer de *devenir* jusque-là, mais lorsque « l'arrivée » se montre décevante et ne dure pas, le devenir perd son orientation. Vers quoi devenir ? Comment devenir ? Pourquoi devenir ? La vie a-t-elle un sens ? Toutes ces interrogations problématissent la destinée, bloquent le devenir et en explorent la signification. La conscience, habituellement tournée vers le devenir, s'examine elle-même. La conscience ne *fait* presque plus rien, elle s'ausculte et se questionne. Point de grands projets qui dynamisent le présent vers l'avenir, le temps bat une autre mesure. Certes, la conscience devient encore, mais autrement, de manière beaucoup plus stationnaire, à la manière du temps-substance. Conscience normalement véloce, elle adopte alors un rythme quasi stationnaire :

Voici donc face à face deux rythmes désaccordés, deux tempos discordants, deux chronologies mal synchronisées : une évolution traînante qui ne progresse qu'avec lenteur et par transitions insensibles, — une conscience étonnamment preste et agile et qui saisit au vol l'instant insaisissable, et capture l'occasion flagrante<sup>627</sup>...

Pour Jankélévitch, le moment où la conscience se bute à la déception et s'interroge sur elle-même marque une « complication » de sa vocation naturelle. Faite pour adhérer au devenir, elle s'en désolidarise et devient autrement, à la manière du

---

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 911.

temps-substance. Or, ce temps, on l'a vu, n'est pas fait pour être vécu par la conscience : « Le temps [...] est fait pour rester inconscient, et la conscience pour adopter la prosodie du devenir<sup>628</sup> ! » L'ennui sourd du moment où la conscience se désolidarise de sa temporalité propre et s'interroge sur sa destinée. Il arrive alors que l'équilibre de la durée consciente et du temps inconscient ne tient plus. La durée perd son soutien et le temps anonyme se découvre l'objet de la conscience. L'homme confus, ne trouve plus son temps, il est fissuré entre deux temporalités : « L'ennui est donc essentiellement la maladie de l'homme fissuré et dédoublé : la réflexion de conscience a fait cela ; et notre malaise vient de ce que les deux temps ne peuvent plus ni coïncider ni se séparer <sup>629</sup>».

Le *modus vivendi* du déchirement temporel, c'est l'ennui, ou ce que Jankélévitch appelle aussi un *temps sans loi*<sup>630</sup>. En contraste, le *sérieux*, temporalité des philosophes, trace une allure moyenne entre le temps substantiel et le temps de la conscience. Celui-ci ralentit celui-là et force une éthique temporelle de la pudeur, de la patience, de la lenteur, une sagesse qui apprécie la semelfactivité de l'existence et de tous les moments<sup>631</sup>. La conscience à son tour dynamise le temps, le passionne et lui donne sa force érotique qui pousse vers l'autre, seul bonheur véritable<sup>632</sup>. À l'opposé du sérieux, l'ennui problématise et complexifie le temps. Temps mort de l'ennui où rien ne se passe<sup>633</sup>, où le temps s'arrête et ne devient plus, puis soubresaut excité qui cherche à secouer l'ennui au moyen d'une « aventure » : « Ce mélange hystérique d'apathie et de frénésie est la marque d'une temporalité en désordre ; on

---

<sup>628</sup> *Ibid.*

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 912.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 917.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 940-943.

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 956.

<sup>633</sup> Au sein de l'ennui, c'est toute l'organisation temporelle qui est chamboulée. Puisque l'ennui évolue selon une temporalité quasi statique, le passé, le présent et le futur deviennent des catégories floues, insuffisantes à rendre compte de la réalité. L'ennui s'apparente plutôt à « l'éternité » sans relief, un temps sans évolution, mais vécu par une conscience qui s'en accommode difficilement et l'éprouve sous les modes de la confusion et de la stagnation. Le passé, le présent et le futur se mélangent dans un écheveau indissociable qui renvoie l'expérience temporelle à l'uniformité confuse d'un temps vécu à tous les temps et à aucun temps à la fois. *Ibid.*, p. 913-915.

dirait que le vide même de l'existence et le relâchement du ton vital amplifient ces oscillations : la conscience, hésitant entre les deux extrêmes opposés, va d'une outrance à l'autre et fuit la résidence de juste milieu<sup>634</sup>... » Le temps de l'ennui ignore le juste milieu du sérieux et adopte un rythme détraqué<sup>635</sup>. Comme dans les romans russes du XIXe siècle, remarque Jankélévitch, où le temps se divise « en un futur vague et un passé chaotique et, entre les deux, un présent énorme, amorphe, invertébré, mais qui par moments entre en furie<sup>636</sup> ». Or, ces moments de furies devront être toujours plus furieux pour secouer le « présent énorme » qui engloutit dans son rythme vide tous les stimulus, exactement à l'image de Patrick Bateman dans *American Psycho* qui commet des meurtres toujours plus sordides et violents pour se sortir de son apathie, mais qui y retombe irrémédiablement<sup>637</sup>. Bref, les deux temps ne coïncident plus comme ils le devraient, mais ils ne se séparent pas non plus et coexistent de manière saccadée pour former une rhapsodie<sup>638</sup>.

### 3.3. Qu'est-ce qu'un temps détraqué ?

Fort de l'explication métaphysique, Jankélévitch poursuit son étude avec une description de l'ennui qui se décline en trois points. D'abord, puisque l'ennui vient de la réflexion de conscience, Jankélévitch y associe les défauts d'une intelligence trop active qui dissout les particularités et recherche les similarités. L'intelligence, outil de la conscience, cherche les généralités, les catégories qui recoupent tous les accidents, les imprévus, les hasards et les moments semelfactif. Étrangère au *charme* de la particularité, l'intelligence recherche l'uniformité pratique. Dans le cas de l'ennui, l'intelligence collabore ainsi à l'instauration d'un *temps uniforme et intemporel*

---

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 917.

<sup>635</sup> On voit là un affinement de la thèse de Jankélévitch qui plaçait l'ennui dans l'intervalle. Ici, on constate que l'ennui est plus englobant, qu'il qualifie véritablement une *manière d'être*. Certes, il s'inscrit surtout dans l'intervalle, mais on peut aussi ranger certains *instants* sous sa coupe : « Kierkegaard a fait bien des mots sur ce chapitre : quitter sa femme, déposer un roi, chasser un curé, un ministre, un journaliste, voilà quelques effets très ordinaires de l'ennui ». *Ibid.*, p. 935.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 917.

<sup>637</sup> Weinreich, *loc. Cit.*, p. 72.

<sup>638</sup> AES, p. 916-917.

étranger aux aventures, au changement et au sérieux<sup>639</sup>. Par ailleurs, l'ennui est aussi caractérisé par une *mémoire qui submerge le présent*. Nous avons vu que la complication de l'ennui brouille l'organisation du temps. Dans le temps normal de la durée, l'avenir oriente le devenir qui après avoir été vécu se thésaurise dans la mémoire et le passé. Mais que se passe-t-il lorsque la durée s'effondre et que l'ennui confond le temps substantiel et le temps de la durée ? Dans ce temps arrêté, brimé dans son progrès, il se produit comme une réévaluation du pôle d'interprétation de la destinée. Soudainement, ce n'est plus l'avenir qui détermine le devenir, mais plutôt le passé, ce temps d'avant l'ennui. Tout se passe comme si ce passé constituait la « vraie vie », alors que le présent apparaît désespérant et médiocre : « “Tout est dit”, “j’ai lu tous les livres.” “J’ai plus de souvenirs que si j’avais mille ans”. “Ah ! Tout est bu, tout est mangé ! Plus rien à dire<sup>640</sup>” ». Il y a la vie, dans le passé, emmagasiné dans la mémoire, et le présent informe qui fait figure d'existence spectrale, désincarnée. Le devenir ne progresse plus vers l'avenir, mais ressasse un passé qui étouffe la valeur du présent : « Le devenir, comme l'éternel retour des cycles, va là même d'où il vient : *quo* et *unde* se rejoignent. Au lieu de faire advenir l'avenir, le devenir fait advenir... le passé ! Ici *survenir* revient à *revenir*<sup>641</sup> ». Plutôt que de créer des nouveaux souvenirs, la conscience est réduite à ruminer et radoter un passé trompeusement auréolé. Ce phénomène s'accompagne d'une *distribution ataxique et anémique de la valeur*. Pour Jankélévitch, c'est l'*espoir* qui donne sens à la durée. C'est au travers de l'attente et de l'espérance que la durée se dynamise, se passionne, travaille à son avenir<sup>642</sup>. Plutôt que le devenir dynamique, l'ennui reconduit plutôt la mémoire épuisée. Tout le relief de l'avenir lui est barré. Partant, tout apparaît égal. Quel projet vaut la peine si la source du sens est desséchée ? Pourquoi tomber amoureux, faire de la politique ou fonder une famille ? L'ennui, se révèle être « la privation de l'espérance » ou, en d'autres mots :

---

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 918-919.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 917. Le passage reprend partiellement le poème *Langueur* de Verlaine. Voir Paul Verlaine, « Langueur » in *La bonne chanson, Jadis et naguère, Parallèlement*, Paris, Gallimard, 1979, p. 107. Dans le même sens : « Ce fut donc une occupation pour Emma que le souvenir de ce bal. Toutes les fois que revenait le mercredi, elle se disait en s'éveillant : “Ah ! Il y a huit jours... il y a quinze jours..., il y a trois semaines, j’y étais” ». Flaubert, *op. cit.*, p. 110.

<sup>641</sup> AES, p. 918.

<sup>642</sup> Nous développerons la question de l'espérance au chapitre VI.

« L'ennui, c'est donc la valeur tarie, la source des évaluations en nous s'est épuisée, le monde n'a plus ni relief ni épaisseur, ni perspective <sup>643</sup>», l'indifférence consommée, l'univers perd son intérêt. L'ipséité qui est rapport entre le soi et le faire perd du même coup son centre. Si tout est indifférent, le soi est aussi indifférent, il n'incarne rien, ne force plus à devenir, à être à la hauteur de lui-même. Quel sens a ma vie ? Pourquoi moi ? Pourquoi ici ? Ultimement, l'expérience de l'ennui confine à une dissolution de l'ipséité qui rejoint ce qu'en disait Schopenhauer et les théoriciens du pessimisme substantialiste.

L'analyse jankélévitchienne révèle bien la difficulté qu'il y a à interpréter le problème de l'ennui. Irréductible à aucune causalité sinon à l'inanité du bonheur, l'ennui résiste aux réductionnismes simplistes qui en feraient une maladie ou un trouble psychologique comme les autres. Il semble que l'ennui met en cause quelque chose de beaucoup plus central qui appelle une réflexion anthropologique sur la nature humaine. Une réflexion qui questionne justement cette nature et la découvre, chez Jankélévitch, bien inscrite dans une certaine manière d'habiter le temps. Ce temps qui est par ailleurs souvent recouvert par le dogmatisme matérialiste et qui rend, ce faisant, difficile l'interprétation des phénomènes centraux comme l'ennui. Précisons, le dogmatisme matérialiste met *particulièrement* en péril la compréhension temporelle et naturelle de l'homme qui, laissée à elle-même, devient plus sauvage et incomprise : « L'esprit est de plus en plus maître des choses et de moins en moins maître de soi, et tandis qu'il domestique au dehors les forces mécaniques, il n'arrive pas à civiliser cette jungle intérieure que le roman, la psychanalyse et notre fatigue nerveuse nous révèlent chaque jour un peu plus barbare <sup>644</sup>». Toute la valeur de l'entreprise jankélévitchienne tient précisément à ce pari de revaloriser une métaphysique qui s'appuie sur le temps pour rendre compte des phénomènes autrement incompréhensibles. Dans cette démarche, le roman est un allié de taille, lui qui rend manifeste ce que recouvre le dogmatisme. N'est-ce pas

---

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 921.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 902.

précisément ce qu'accomplit Dostoïevski dans *Les Carnets du sous-sol* et que fait à son tour Bret Easton Ellis dans *American Psycho*<sup>645</sup> ? On peut bien sûr réduire Patrick Bateman à un personnage de foire, un excentrique curieux, un autre tueur en série comme il en pleut dans les productions hollywoodiennes<sup>646</sup>. Le roman se révèle autrement préoccupant lorsque l'on y découvre un portrait de la « jungle intérieure », une expression esthétique d'un mal extrêmement commun et banal. L'exemple de Bateman pêche peut-être par exagération, il demeure qu'à l'aune de la métaphysique du temps, l'extrême désordre de son existence s'assimile assez bien au temps détraqué que décrit Jankélévitch. Au fond, l'enjeu central de l'ennui réside dans la possibilité de bien comprendre le caractère temporel de l'existence. C'est ainsi que Bateman ne manque de rien, mais manque de tout en même temps. À la lumière de l'interprétation temporelle, l'ennui révèle bien sa nature tout à fait banale : il en va d'une mauvaise manière d'habiter le temps. L'ennui comme maladie d'*exil*, comme dislocation des temporalités peut naître des erreurs les plus communes<sup>647</sup>. La conscience qui s'emballe et dévore le devenir, la conscience qui désire immédiatement atteindre le bonheur, qui refuse la lente progression et qui veut tout ici maintenant, la conscience trop bien installée est en mal de progression et de futur puisqu'elle a parcouru son temps trop rapidement :

Il ne s'agit pas de « tuer » le temps, comme on dit, ni même de le « tromper », par surprise et en profitant de deux ou trois occasions honteuses. Il s'agit de le « passer ». Oui, c'est la conscience qui doit passer le temps, et non le temps qui doit passer à l'insu de la conscience. On dit parfois : une heure passée, c'est

---

<sup>645</sup> En exergue de son roman, Easton Ellis cite un passage des *Carnets du sous-sol* de Dostoïevski : « L'auteur de ce journal et le journal lui-même, appartiennent évidemment au domaine de la fiction. Et pourtant, si l'on considère les circonstances sous l'action desquelles s'est formée notre société, il apparaît qu'il peut, qu'il doit exister parmi nous des êtres semblables à l'auteur de ce journal. J'ai voulu montrer au public, en en soulignant quelque peu les traits, un des personnages de l'époque qui vient de s'écouler, un des représentants de la génération qui s'éteint actuellement. Dans ce premier fragment, intitulé *Le Sous-Sol*, le personnage se présente au lecteur, il expose ses idées et semble vouloir expliquer les causes qui l'on fait naître dans notre société. Dans le second fragment, il relate certains événements de son existence ». Easton Ellis, *op. cit.*, p. 7

<sup>646</sup> À bien des égards, c'est le traitement qui lui a été réservé par le film de Marry Harron. Marry Harron, *American Psycho*, Edward R. Pressman productions et Muse productions, 2000, 102 min.

<sup>647</sup> AES, p. 940.

autant de gagnée. Gagnée sur quoi, s'il vous plaît ? Il faut que la conscience reprenne l'initiative par rapport à son temps pour activement l'endosser et pour en exploiter toutes les richesses. Il faut reprendre la direction du temps et rentrer en sa possession<sup>648</sup>.

Bateman a tout, mais que lui reste-t-il temporellement parlant sinon la *monotonie de l'uniformité métaphysique*<sup>649</sup>? N'est-ce pas exactement cette monotone uniformité que révèle Easton Ellis dans l'un des passages les plus forts du roman :

... où était la nature et la terre, l'eau et la vie, je vis un désert sans, fin, semblable à quelque cratère, si dépourvu de raison, d'âme et de lumière que l'esprit ne pouvait le concevoir, à quelconque niveau de conscience que ce fût et que, si l'on s'en approchait, l'esprit reculait, pris de vertige. C'était là une vision si claire, si réelle, si essentielle, qu'elle en était presque abstraite dans sa pureté. C'était là une chose que je comprenais, c'était ainsi que je menais ma vie, que je bâtissais avec mes moindres gestes, c'était ma façon d'aborder le tangible. C'était la géographie autour de laquelle gravitait ma réalité : il ne m'était jamais, *jamais* venu à l'esprit que les gens puissent être bons ou qu'un homme pût changer ou que le monde pût être meilleur au travers de ce plaisir que l'on prend à tel sentiment, telle apparence ou tel geste, à recevoir l'amour ou l'amitié de son prochain. Rien n'était affirmatif, le terme de « bonté d'âme » ne correspondait à rien, c'était un cliché vide de sens, une sorte de mauvaise plaisanterie. Le sexe, c'est la mathématique. L'individualité n'a plus lieu d'être. Que signifie l'intelligence ? Définissez ce qu'est la raison. Le désir... un non-sens. L'intellect n'est pas un remède. La justice morte. La peur, le reproche, l'innocence, la compassion, le remords, le gaspillage, l'échec, le deuil, toutes choses, toutes émotions que plus personne ne ressent vraiment. La pensée est vaine, le monde dépourvu de sens. Dieu ne vit pas. On ne peut croire en l'amour. La surface, la surface, voilà ce dans quoi on trouve une signification... c'est ainsi que je vis la civilisation, un colosse déchiqueté<sup>650</sup>...

Le travail philosophique de Jankélévitch est tout orienté vers une reconquête de la temporalité qui prend vigoureusement le contre-pied de ce « désert sans fin » sans contraste ni relief pour exalter le miracle continu de l'existence qui culmine dans la joie, émotion antithétique à l'ennui s'il en est.

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 938.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 932.

<sup>650</sup> Easton Ellis, *op. cit.*, p. 494-495.

#### 4. Ennui, égoïsme et amour

Originellement, notre analyse s'arrêtait ici. Cependant, la poursuite de nos travaux de recherche a montré les limites de cette interprétation en soulevant une tension déterminante au sein du texte de notre auteur, une tension qui permet d'approfondir significativement le sens de l'ennui chez Jankélévitch. Jusqu'ici, en effet, l'ennui apparaît être un problème d'abord *intellectuel*. Pour cesser de s'ennuyer, il suffirait de *mieux comprendre* la structure temporelle qui sous-tend la vie humaine et d'adopter une perspective conséquente. Cette perspective, que Jankélévitch nomme le sérieux, permettrait de faire une synthèse harmonieuse entre le temps plus lent, que révèle l'ennui, et le temps rapide de la destinée et de l'aventure. Il s'agirait dès lors de viser une bonne moyenne et d'éviter les excès de l'un et l'autre. Ultimement, le sérieux sacre la position irrémédiablement mitoyenne de la condition humaine et l'effort sérieux sera de maintenir le sujet dans cette intermédialité comme l'indique Jankélévitch à la toute fin de son chapitre sur le sérieux :

Telle est la vie que voilà, qui a la couleur de la cendre, de la mer grise et des longs jours gris. Cette vie où presque rien n'est sérieux et qu'il faut pourtant prendre au sérieux! La grisaille sérieuse n'est pas, comme l'ennuyeuse grisaille, la décomposition de la couleur et l'agonie des tonalités pittoresques : elle est plutôt la vérité de notre mitoyenneté. S'il faut décidément trouver quelque chose d'intermédiaire entre le « noir étendard de la mélancolie » et la bigarrure de la frivolité, nous dirons que ce quelque chose est le drapeau gris ; le drapeau gris du Sérieux<sup>651</sup>.

Pourtant, le passage fait surgir plusieurs tensions. D'abord, si la maladie de l'ennui se guérit par le sérieux, il semble que l'on soit loin de la joie. Ensuite, la proposition relève un problème par rapport à ce que nous affirmions dans notre premier chapitre. En effet, est-ce qu'une approche purement intellectuelle est suffisante pour guérir l'ennui? Nous avons observé, en traitant du mal, les réserves que Jankélévitch manifeste par rapport à l'optimisme intellectualiste qui propose de guérir les pathologies en curant l'ignorance. Il ne suffit pas, pour cesser de s'ennuyer, d'adopter

---

<sup>651</sup> AES, p. 990.

une posture sérieuse. Cette solution n'est pas suffisante, puisque le problème de l'ennui ne se situe pas exactement là.

#### 4.1. L'ennui vient de l'égoïsme

Il faut savoir que l'étude sur l'ennui de Jankélévitch ne se termine pas de la même façon dans les deux éditions disponibles. En effet, dans *L'Alternative*, où l'on trouve la première version de son texte, Jankélévitch termine son analyse en enjoignant ses lecteurs à reconnaître l'unicité et la préciosité du temps : « Ainsi réglons nos heures et récupérons minute par minute cette durée précieuse dont chaque instant vaut un royaume. Les hasards charmants naissent et se fanent dans toutes les allées, il ne faut pas bâiller pendant ce temps là <sup>652</sup>». Pour contrer le vide de l'ennui, il faudrait savoir retrouver et se ressaisir du temps qui fuit irrésistiblement. Est-ce dire que de *comprendre* la préciosité du temps, permet miraculeusement de s'en ressaisir ? De fait, la conclusion est apparue insuffisante aux yeux de Jankélévitch lui-même qui a amendé son texte de manière significative dans *L'aventure, l'ennui, le sérieux*. La dernière phrase disparaît et notre auteur approfondit sa thèse en écrivant :

Il ne s'agit pas seulement de récupérer minute par minute ces heures précieuses dont chaque instant vaut une vie entière : il s'agit surtout de passionner le temps pour qu'en lui la conscience retrouve intensité et plénitude. Nous parlions ici du malheur d'être trop heureux. Avoir trop d'argent, trop de puissance, trop d'amis, être trop bien portant... on conviendra que c'est le moins intéressant des « malheurs ». Malheur imaginaire et entre tous dérisoire ! que lui manque-t-il donc, à cet heureux malheureux dont le seul mal est justement de ne manquer de rien ? Au fait, si ! il manque quelque chose. Quelque chose d'ineffable manquait, dont nous n'avons pas encore dit le nom ; il manquait la tendre sollicitude pour la deuxième personne, seule capable de remplir une existence entière, de réconcilier le malade imaginaire avec la vie et de l'intéresser passionnément à cette vie et de faire battre le cœur. Celui qui vit pour quelqu'un n'a plus besoin de chercher des passe-temps ni de s'interroger sur l'emploi de son temps ! Tout le temps perdu, d'un seul coup devient du temps gagné. N'en doutons pas, l'ennui vient de l'égoïsme ; et la cause fondamentale de l'ennui est la sécheresse. Quand on ne manque de rien, quelque chose encore peut manquer, quelque chose qui n'est pas une chose, quelque chose qui n'est rien, qui est tout ; qui est donc presque tout et presque-rien ; quelque chose d'autre enfin, comme cet ἄλλο τι dont parle l'Aristophane du Banquet et sans lequel rien

---

<sup>652</sup> A, p. 219.

n'a de goût ni ne vaut la peine. À partir d'ici l'excès ne vire plus en son contraire, à partir d'ici le mieux n'est plus l'ennemi du bien, mais il est son ami. Ce je-ne-sais-quoi est immunisé contre la « dialectique du Trop », la démesure étant sa seule mesure. Cet inconnu remplit d'un coup la durée vide. Et il est peut-être temps, pour terminer, de dire que c'est l'amour<sup>653</sup>.

Le passage a de quoi faire sourciller, comment concilier le « drapeau gris du Sérieux » avec cet éloge de l'amour qui « intéresse passionnément à la vie et fait battre le cœur » ? Le remède de l'ennui est-il à rechercher dans le sérieux ? Ou bien dans l'amour ? Les deux sont-ils contradictoires ?

Du reste, cette deuxième conclusion a aussi de quoi surprendre par rapport au texte dans lequel elle s'insère. En effet, Jankélévitch ne prépare pas cette finale et ne l'explique pas, elle apparaît particulièrement énigmatique<sup>654</sup>. Toutefois, en cherchant dans le corpus jankélévitchien, il est possible de démystifier le problème. Déjà, nos deux derniers chapitres nous donnent de bons indices pour mieux comprendre le rapport de l'égoïsme à l'ennui. Jankélévitch dit bien : « N'en doutons pas, l'ennui vient de l'égoïsme ; et la cause fondamentale de l'ennui est la sécheresse ». Cette association entre *égoïsme* et *sécheresse* a déjà été étudiée, mais cette idée d'une *cause* fondamentale de l'ennui nous permet de raffiner notre position. Ce n'est pas nécessairement la dialectique du trop telle que nous l'avons décrite qui est à la base de l'ennui. De fait, l'ennui n'est-il pas un mal terriblement commun qui se manifeste dans des circonstances qui échappent dans bien des cas au schéma que nous avons esquissé ? N'est-il pas possible de s'ennuyer même sans toucher à un bonheur

---

<sup>653</sup> AES, p. 956.

<sup>654</sup> Nous sommes tout à fait redevables à Laure Barillas, Pierre-Alban Guinfolleau et Frédéric Worms dans leur préface d'avoir soulevé la différence entre les deux finales. Selon ces commentateurs, en réintroduisant le thème de l'amour, Jankélévitch se distinguerait des analyses purement bergsoniennes qui étudient les différences entre temps et espace, pour observer que le temps lui-même se divise en plusieurs types de temporalités. Des temporalités vécues qui plus est, et qui prennent les tendances de l'égoïsme et de l'amour. Cette conclusion, esquissée très brièvement, rejoint exactement ce que nous tenterons d'exposer ici, en tentant au surplus de comprendre comment associer cet axe analytique avec celui du sérieux qui conclut le livre. Il semble que cette question n'ait pas été traitée par les commentateurs et qu'il s'agit d'un exemple de l'ironie jankélévitchienne — c'est-à-dire de nous laisser sur une contradiction apparente, mais qui invite à un approfondissement pour synthétiser les opposés. Voir Barillas, Guinfolleau, Worms, *op. cit.*, p. XXV.

fantasmatique ? Ce que révélait surtout la dialectique du trop, c'était les limites d'une explication empirique de l'ennui et la nécessité d'une étude anthropologique qui renoue avec une réflexion sur la destinée humaine. Il faut « savoir passionner le temps » pour que cette destinée puisse renvoyer le temps substantialiste dans la sphère inconsciente. Mais voilà que Jankélévitch nous permet de mieux comprendre le sens de cette injonction. Impossible de passionner le temps si l'on est égoïste, sinon de manière très ponctuelle. C'est ici que l'on saisit *le sens profond de la dialectique du trop*. La destinée de l'égoïste, c'est-à-dire l'usage qu'il fait de sa liberté et la manière qu'il a de conduire sa vie, le mène nécessairement à la souffrance et à l'échec. Impossible de dépasser l'alternative, l'agent est renvoyé à sa tragique partialité. L'isolement spirituel de l'égoïsme, n'est-ce pas ce que Jankélévitch signale entre les lignes dans cette finale sur l'ennui, lorsqu'il écrit : « Il manquait la tendre sollicitude pour la deuxième personne, seule capable de remplir une existence entière, de réconcilier le malade imaginaire avec la vie et de l'intéresser passionnément à cette vie » ? Lorsque la dialectique du trop opère, un nœud se crée, la destinée ne va plus de soi, le devenir est problématique, l'égoïste est comme exclu du monde... et le temps se détraque. L'ennui apparaît être la suite logique des choses.

#### **4.2. Amour et destinée**

Autrement dit, l'égoïsme se heurte au devenir, il ne peut pas épouser le rythme de la futurition de manière harmonieuse. Pour Jankélévitch, l'avenir est affaire d'amour. Comme nous l'expliquions précédemment, la volonté égoïste est fermée sur elle-même. Pour reprendre une terminologie bergsonienne, on peut la voir comme un *mouvement clos*. Tout à l'inverse, l'amour est un *mouvement ouvert*, naturellement extroversé et tendu vers l'autre<sup>655</sup>. Pour notre philosophe, l'amour est toujours une tendance qui s'applique à quelque chose, qui est canalisée par une ipséité, Daniel

---

<sup>655</sup> Dans son *Henri Bergson*, Jankélévitch distingue bien ces deux *tendances*. Le clôt est associé à un univers qui trouve sa signification et son sens en lui-même. Ainsi, l'égoïsme ou l'instinct se préoccupent du sujet lui-même. L'amour quant à lui trouve son sens à *l'extérieur* du sujet. Les deux tendances qualifient un certain rapport au monde d'ouverture ou de fermeture. Voir Desilets-Paquet, *op. cit.*, p. 12-22, HB, p. 188-192.

Moreau dira que l'amour « vise » l'autre<sup>656</sup>. Mais plus encore, l'amour est aussi le *mouvement* vers cet autre. À cette enseigne, Jankélévitch reprend l'image de l'Éros de Diotime : « Marcheur, coureur ou chasseur d'aventures, Éros est avant tout *celui-qui-va* : tendu vers l'avant et comme halluciné, il va sans regarder ni à droite ni en arrière<sup>657</sup> ». Un beau passage qui peut être complété par cet autre :

Quand Platon l'appelle [Éros] δαίμων, un démon, il faut comprendre par là non pas tant un être intermédiaire qu'un médiateur ; ou mieux, Intermédiaire cesse de désigner un habitant de la zone moyenne, demi-dieu et demi-homme, un hybride ou un tiers : ce médium, disions-nous, n'est pas un être médian ; ce médium n'est pas en résidence dans l'entre-deux, et la μεσότης la vertueuse médiocrité aristotélicienne lui est si étrangère qu'il représenterait bien plutôt l'extrémisme de la démesure ; car le démon Éros est volontiers excessif ! C'est au sens statique que l'opinion, selon la République, est mitoyenne entre savoir et ignorance, ἐντὸς ἀμφοῖν. Dans le Banquet l'intermédiaire n'est plus statique, mais opératoire : il n'est pas installé au milieu, mais traverse un lieu de passage. Pascal dit, comme Platon, que l'humain remplit l'entre-deux, mais il ajoute aussi, avec le Banquet, que l'humain « a ses allées et venues ». L'intermédiaire démonique retrouve ici sa fonction de synthèse, sa fonction dynamique, sa fonction érotique, qui est de mettre en relation<sup>658</sup>.

Remarquons qu'ici Jankélévitch complète ce que nous avançons dans le chapitre deux en traitant de la mitoyenneté. Nous mentionnions que l'homme est intermédiaire entre le mal d'absurde et le mal de scandale, mais qu'il est aussi moyen

---

<sup>656</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 185. Par ailleurs, Jankélévitch se montre très critique de l'amour qui ne s'appliquerait à rien en particulier et à tout de manière générale. L'amour vise nécessairement un *tu*. Moreau explique que si « l'amour en général » est possible (ce que Jankélévitch nomme la *charité surnaturelle*), c'est seulement par dilation à partir d'un amour premier envers un être particulier. *Ibid.*, p. 223-224. Voir aussi la très belle citation de Jankélévitch : « Dieu ne tient pas à être aimé aux dépens des gueux, des va-nu-pieds et des proscrits. Les contemplatifs ont sans cesse à la bouche le mot amour : mais on dirait que chez certains d'entre eux l'amour est devenu une fin en soi indépendamment de tout aimé... Pourquoi la peine de leurs frères les intéresse-t-elle en somme si peu ? [...] Le Christ lui-même ne leur chuchote-t-il pas : Faites comme j'ai fait, ne vous occupez pas tant de moi et de mes plaies ! On n'aime pas Dieu en délirant sur les clous de la croix, mais on aime Dieu en aimant sa compagne, en portant secours à ses frères affamés ou persécutés [...] Il ne faut pas aimer son prochain en Dieu, mais il faut aimer Dieu en son prochain ». TV2.2, p. 209.

<sup>657</sup> PI, p. 807. Platon, *Banquet*, *op. cit.*, p. 142 [203 d].

<sup>658</sup> PI, p. 799-800. On a déjà très bien relevé que les jugements tranchés de Jankélévitch à propos d'Aristote qui ponctuent son œuvre sont questionnables. En fait, les deux penseurs ont beaucoup plus en commun que l'on pourrait le croire à première vue. Voir Moreau, *op. cit.*, p. 357-396.

par sa liberté qui lui permet de faire le bien ou le mal. Ici, la mitoyenneté prend un nouveau sens et montre que dans l'univers déchiré de l'alternative, l'amour humain permet de lier les hommes entre eux, de contrebalancer le régime de la séparation, le sujet se fait alors *médiateur*. Nous y reviendrons.

Il importe de voir que ce mouvement d'amour n'est évidemment pas spatial, mais bien spirituel et par extension temporel. Spirituel d'abord puisqu'il implique un rapport d'une ipséité à l'autre, un rapprochement intime de deux unicités. Temporellement ensuite puisque l'amour organise le temps, il choisit le *telos* ardent qui dynamise la durée. Comme le dit encore très bien Moreau : « L'amour réel présente la magnifique et étonnante faculté de donner un sens, une direction à l'existence, alors que son absence confine à une existence plate, à peine vraiment émue par des expériences superficielles qui ne riment à rien<sup>659</sup> ». Une thèse que défend bien Jankélévitch au début de *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* :

Quand il s'agit des formes les plus sentimentales de l'aventure amoureuse, celles qui mettent en jeu l'amour véritable et non pas seulement le désir des sens, l'aventure est [...] profondément intravitale, car elle entretient les rapports les plus intimes avec l'ensemble de la vie, car elle déchaîne les passions les plus ardentes et les plus véhémentes, car elle est capable de raviner et de bouleverser l'existence jusqu'à sa racine<sup>660</sup>.

En organisant et dynamisant la durée, l'amour opère une transfiguration du temps, il « passionne le temps ». C'est ainsi que Jankélévitch estime que l'amour entérine la destinée, qu'il est l'essence du devenir : « L'amour désintéressé est donc pure spontanéité efférente et centrifuge. Cette efférence où s'exprime toute l'essence du mouvement gratuit représente la vocation même du devenir, s'il est vrai que le devenir implique la futurition, c'est-à-dire l'irréversibilité : tourné vers le seul avenir, le devenir exclut tout *revenir*<sup>661</sup> ».

---

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>660</sup> AES, p. 845.

<sup>661</sup> TV2.2, p. 262. Pour l'association immédiate entre amour et destinée, voir AES, p. 845. Le lien entre amour et devenir est une question complexe et profonde que nous retrouverons à nouveau en traitant de la joie. Pour une excellente étude détaillée on pourra consulter le livre de Daniel Moreau précédemment cité et en particulier le chapitre III, « L'amour comme pleine

### 4.3. Amour et sérieux

Ainsi, l'amour apparaît être le sésame qui promet de guérir l'ennui. Mais pourquoi l'ennui ne suivrait-il pas l'élan amoureux, exactement comme dans la dialectique du trop? N'est-ce pas que la flambée amoureuse laisse souvent Gros-Jean comme devant? La chose est d'autant plus curieuse que notre auteur utilise des exemples qui ont de quoi laisser songeur. En effet, dans le premier chapitre, Jankélévitch expose ce qu'il appelle « l'aventure amoureuse » en prenant l'exemple de Don Juan qui accumule les maîtresses. Don Juan apparaît être l'expert des experts pour passionner le temps. À l'aune de cet exemple, l'auteur de *l'Ironie* va jusqu'à dire que : « Le plus important dans la vie d'un homme [...] ce sont les maîtresses qu'il a eues<sup>662</sup> ». Faudra-t-il en conclure que le mal métaphysique de l'ennui trouve sa solution dans la première aventure amoureuse venue ?

Dans ces passages, Jankélévitch parle en fait de l'« amour » de manière ironique, un amour qui est « désir des sens » et qui se tient loin de l'amour qu'il tente de décrire dans le reste de son œuvre. Peu importe, l'observation sur le *temps* de l'aventure demeure. Passion frivole ou amour pur, tous deux dynamisent la durée et donnent consistance à la destinée. C'est peut-être dans cette proximité d'expérience que réside le danger de l'amère déception de la passion. En effet, même si la passion de Don Juan électrise la durée, la pérennité de cet élan est douteuse. Il faut pourtant patienter jusqu'à la fin de *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* pour que Jankélévitch revienne sur son éloge du premier chapitre :

Don Juan n'est pas sérieux, qui court de beauté en beauté sans s'attarder auprès de personne, et fait de sa galante vie un scherzo : lui aussi, il lève rapidement la pédale pour ne pas prolonger outre mesure la vibration pathétique du sentiment ; sa *Leggierezza* versatile bagatellise ce qui est le plus total ; il étrangle la passionnette avant qu'elle ne devienne passion, avant qu'elle n'engage son tout ou rien ; le *staccato* de cette vie libertine contrecarre à tout moment la totalisation qui ferait de chaque aventure une tragédie. Et de même que la curiosité et la méchanceté, par leurs morcelages, contrecarrent la totalisation

---

réalisation du rapport à autrui », p. 181-207, ainsi que de Montmollin, *op. cit.*, le chapitre V « La personne et le sens de l'amour », p. 319-377.

<sup>662</sup> AES, p. 846.

en profondeur, de même l'érotisme et la versatilité désagrègent la continuation temporelle<sup>663</sup>.

À travers les images musicales, Jankélévitch explique que Don Juan mène une vie légère et insouciant qui conditionne un rapport à l'amour tout aussi insouciant et léger — c'est le « scherzo <sup>664</sup> ». Or, cette attitude conduit à enchaîner les relations les unes après les autres. Incidemment, non seulement Don Juan ne parvient pas à vivre l'expérience amoureuse véritable qui tient dans un rapport intime et puissant à une autre personne — Don Juan ne « s'attarde » pas suffisamment pour ça — mais ces variations confinent à un morcellement de ses expériences temporelles, dans un « staccato <sup>665</sup> », qui « désagrège la continuation temporelle ». C'est ici que le bât blesse puisque ce morcellement compromet l'élan de la destinée et invite l'ennui. Ainsi, Don Juan parvient bien à passionner le temps ponctuellement, mais son œuvre, replacée dans la durée, est vouée à l'échec.

Dès lors, on comprend que la clef véritable pour guérir l'ennui est certainement de passionner le temps, mais aussi de faire en sorte que ce temps passionné puisse se perpétuer dans la durée. Jankélévitch parlera d'une manière d'habiter le temps qui s'approche d'un « legato <sup>666</sup> ». C'est ici qu'il faut réintroduire à nouveau le sérieux, puisque c'est précisément ce que celui-ci permet. Dans leur introduction de la dernière édition de *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Laure Barillas, Pierre-Alban Guinfolleau et Frédéric Worms proposent une remarquable interprétation synthétique de celui-ci<sup>667</sup>. D'abord, selon eux, le sérieux est *une manière de considérer le réel*, c'est-à-dire de ne pas céder à la frivolité, non plus que de s'abandonner au tragique. Il s'agit de la *prise-au-sérieux* que nous avons décrit jusqu'ici et qui consacre un rapport « fidèle et mesuré au réel ». Le sérieux trace la

---

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 981.

<sup>664</sup> « Scherzo : Morceau de musique vif et gai ». Danièle Morvan (dir.) *Le Robert*, Paris, France Loisirs, 2005, p. 1530.

<sup>665</sup> « Staccato : en jouant des notes détachées ». *Ibid.*, p. 1594.

<sup>666</sup> AES, p. 974. Toujours selon *Le Robert*, on peut définir le legato comme : « D'une manière liée, sans détacher les notes ». Morvan, *op. cit.*, p. 985.

<sup>667</sup> Barillas, Guinfolleau, Worms, *op. cit.*, p. XXVI-XXXI.

voie moyenne et modérée qui résiste aux emportements et aux passions exagérées. Cependant, les trois commentateurs approfondissent rapidement cette interprétation en affirmant que le sérieux est aussi une *manière de vouloir*. C'est ici que la possibilité du « legato » se dessine véritablement. En effet, pour notre auteur le vouloir sérieux s'articule en suivant deux points pivots. D'abord, *vouloir en profondeur*, il s'agit d'accorder la volonté avec soi-même, de rechercher une concordance entre les choix et les valeurs ou les principes qui guident nos vies. Vouloir en profondeur implique du même coup un effort de *sincérité* par rapport à soi qui va à l'encontre du mensonge : « Faire comme on dit, conformer son dire à son faire, et par suite mettre sa vie d'accord avec ses discours, voilà les marques d'une *profondeur transparente* qui mérite le nom de Sérieux<sup>668</sup>». La volonté sérieuse se montre foncièrement étrangère aux manipulations égoïstes, elle force à rejeter les manœuvres intéressées et hypocrites pour forcer le sujet moral à assumer son devoir moral d'être à la hauteur de lui-même. Ensuite, *vouloir en longueur*, en considérant le plus long intervalle de temps possible. Contre un Don Juan fasciné par ses conquêtes immédiates, le sérieux adopte le point de vue plus ample de la vie entière : « Tandis que le frivole, fasciné par l'attrait d'un Maintenant éphémère, en est finalement dupe, le sérieux et le soucieux, ayant en commun la clairvoyance prospective, préfèrent l'intérêt supérieur de toute une vie<sup>669</sup>». Mais plus encore, vouloir en longueur implique l'assomption du temps nécessaire pour mener à terme certaines actions. La volonté sérieuse refuse de couper court, de prendre des raccourcis, de prétendre aux fins sans endosser les moyens et leurs conséquences<sup>670</sup>. Reprenons Don Juan ici encore. Jankélévitch écrit qu'« il étrangle la passionnette avant qu'elle ne devienne passion, avant qu'elle n'engage son tout ou rien ». Autrement dit, Don Juan aspire aux bienfaits de l'amour, mais en s'économisant et en refusant de se compromettre lui-même. Pour Jankélévitch, allier amour et préservation de soi revient à mélanger deux régimes intentionnels diamétralement opposés. Si l'amour est possible, il ne repose que sur le don de soi. Aussi, il semble que Don Juan cherche à récolter les fruits de

---

<sup>668</sup> AES, p. 971. Nous soulignons.

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 973.

<sup>670</sup> *Ibid.*, p. 974-975.

l'amour — un temps passionné — mais sans payer le prix — le don de soi. Don Juan cherche le parfait raccourci qu'interdit justement l'esprit sérieux<sup>671</sup>. Bref, le sérieux empêche le staccato donjuanesque puisque ses catégories engagent une manière d'être cohérente et suivie dans la durée.

Conséquemment, ces deux formes de vouloir traduisent aussi un rapport à soi. Don Juan finit par payer son manque de sérieux par le *morcellement* de lui-même. À l'inverse, la volonté sérieuse qui s'érige sur la *profondeur* et la *longueur* amène une forme de complétude et d'unité. C'est ainsi que Jankélévitch réintroduit cet idéal bergsonien de *vouloir avec l'âme entière*<sup>672</sup>. En effet, l'égoïste prétend à une forme de *totalisation* ; il se veut plus complet et cherche à tricher pour accroître sa part. Cela dit, comme le montrent le remords et l'ennui, cette totalisation se renverse ironiquement en pénurie, c'est-à-dire en une manière d'être incomplète, déficiente et souffrante — l'étroitesse et le morcellement. Or, le sérieux prétend lui aussi à une forme de totalisation, mais une totalisation sérieuse. Qu'en est-il ? En décrivant l'univers moral qui détermine la vie humaine, Jankélévitch invite ses lecteurs à prendre au sérieux cet univers, à l'accepter dans sa *totalité*. Vouloir totalement implique avant tout de vouloir avec la totalité du réel, c'est un effort de sérieux par

---

<sup>671</sup> Barillas, Guinfolleau et Worms ajoutent, dans un troisième temps, que le sérieux qui se maintient dans le temps en vient à créer *une disposition intérieure* c'est-à-dire une manière d'être. Le sérieux n'existe pas en soi dans le monde, mais il tient à une attitude philosophique par rapport à celui-ci. Nous nuancerons cette position un peu plus loin.

<sup>672</sup> AES, p. 970. Jankélévitch réfère aussi à Plotin : « Le Sérieux [...] c'est la vertu d'une âme globale qui, comme le monde intelligible de Plotin, tient à figurer tout entière dans chacune de ses décisions, à s'engager toute entière dans chacune de ses démarches ». *Ibid.* Dans son *Henri Bergson*, Jankélévitch explique que Bergson fait sienne l'injonction de Platon selon laquelle, pour sortir de la Caverne, il faut se convertir au Bien avec l'« ensemble de l'âme » (Platon, *République*, *op. cit.*, p. 364 [VII, 518c], tout comme le prescrit l'Ancient Testament : « Et tu aimeras Adonaï, ton Elohîms, de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ton intensité » [Dt, 6 : 5]. De la même façon, Bergson estime que l'acte parfaitement libre est celui qui manifeste la *totalité* du moi et non pas une partie seulement : « C'est de l'âme entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental » (Bergson, *op. cit.*, p. 110 [*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 125-126]). Voir aussi, HB, p. 286-296.

rapport aux contraintes intrinsèques de celui-ci<sup>673</sup>. Mais ce sens de la totalité a aussi une résonance très intime, il s'agit de viser à être totalement engagé dans nos décisions : « Une volonté est une bonne volonté et une sérieuse volonté qui veut d'une seule pièce et comme un seul bloc l'organisme entier de la fin, des moyens et des conséquences ». C'est ici qu'il y a une introduction de l'idéal bergsonien. En effet, comment serait-il possible de vouloir tout d'un bloc dès lors que l'âme est le lieu de lutte entre l'amour et l'irréductible égoïsme? Jankélévitch permet de mieux comprendre son idée en opposant la volonté sérieuse à la volonté égoïste. N'est-ce pas que cette dernière, par définition, ne se donne qu'en partie? Don Juan s'économise disait-on et Jankélévitch donne d'autres exemples : « Badiner, au contraire, c'est n'être présent que partiellement et superficiellement dans le langage, dans le regard et dans les gestes ; la frivolité est un engagement à fleur de peau, et d'autre part c'est l'engagement d'une toute petite portion de la personne ; cet engagement du bout de l'âme est en fait un refus de se livrer complètement<sup>674</sup> ». La volonté sérieuse tend à l'inverse vers le don de soi *totalem*ent. Se donner n'équivaut pas à nier la tension égoïste, mais à la dépasser pour s'engager sans arrière-pensée. C'est ce que nous disions à propos de Hannibal au seuil de la bataille de Cannes : le paradoxe de son rire joyeux avec l'imminence du péril vient avec la reconnaissance du fait qu'*il sait* très bien à quel point la situation est dangereuse. Vouloir avec l'âme entière implique l'égoïsme, mais l'égoïsme écrasé par une volonté trempée. Évidemment, l'égoïsme renaîtra l'instant d'après, mais pour l'heure il est renversé dans l'acte de volonté. L'agent s'engage ainsi totalement, *égoïsme inclus*. Il semble que l'on touche ici aux possibilités les plus fortes du sérieux, à savoir que la volonté totale

---

<sup>673</sup> Prenons par exemple la volonté sérieuse de celui qui endosse le danger et le risque non pas par témérité, mais en considérant la possibilité (et l'inéluctabilité) de la mort. Dans un autre registre, être sérieux en amour implique d'assumer l'instant et l'intervalle, comprendre que le *temps* joue sur divers modes et que l'*aventure* devra composer avec des périodes plus creuses et moins exaltantes. Dans ce registre, le paradoxe de la fête continuée chez Bateman par exemple est un flagrant manque de sérieux.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 970.

implique la totalité du réel, mais aussi une manière de *se totaliser* dans celui-ci dans une manière d'agir qui consacre une manière d'être<sup>675</sup>.

Cette recherche de totalisation touche de près la *sobornost*. La *sobornost*, ou « conciliante mystique <sup>676</sup> » est un concept que Jankélévitch reprend au philosophe et théologien russe Alexeï Stepanovitch Khomiakov [1804-1860]. Pour Khomiakov, la *sobornost* rappelle l'*ecclesia* dans le christianisme, c'est-à-dire l'idée que la multitude des croyants individuels forme *un* corps mystique, celui de l'Église. Bien plus qu'une entité formelle (étatique ou sociologique), la *sobornost* implique une sorte de « communion chorale et mystique », dans laquelle chacun participe de manière spirituelle au « Nous » de l'Église<sup>677</sup>. Ce Nous s'étend par ailleurs à l'ensemble de la création, chaque petit élément collabore à sa manière à la totalité<sup>678</sup>. Pour Khomiakov, il y a ainsi deux points pivots : une existence personnelle religieuse fervente, qui implique totalement le je de l'individu, puis l'inclusion de ce je dans une universalité chorale. Chez Jankélévitch, la *sobornost* prend évidemment un tour plus moral. Notre philosophe cherche d'ailleurs à s'approcher de Leibniz, qui aurait « frôlé ces vérités<sup>679</sup> ». Chez Leibniz, toujours selon Jankélévitch, les monades sont des univers individuels et autarciques, mais qui communient dans un tout. Jankélévitch pense cette possibilité en morale, donc de manière moins rationaliste que Leibniz, où le liant tient à l'amour plutôt qu'à la raison. Une vie véritablement morale permettrait une existence personnelle plus pleine en même temps qu'une certaine forme de communion<sup>680</sup>. Dans cette perspective, le morcellement égoïste marque une forme d'exil de la totalité, c'est-à-dire une rupture morale et spirituelle de l'individu par

---

<sup>675</sup> C'est exactement la distinction entre l'herméneutique morale et la thérapeutique morale que nous avons esquissée au premier chapitre.

<sup>676</sup> PP, p. 9.

<sup>677</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 40.

<sup>678</sup> *Ibid.*

<sup>679</sup> TV1, p. 248. Dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch rapproche encore la totalisation sérieuse de la philosophie de Leibniz, AES, p. 974.

<sup>680</sup> Cette affirmation apparaît fortement en tension avec le pessimisme philosophique de Jankélévitch que nous étudions au chapitre deux. Il faut savoir que ce pessimisme n'est pas le terme de la pensée de notre auteur. On voit bien ici qu'une forme d'harmonie est aussi possible. Nous verrons, en traitant de la joie, comment ce paradoxe se résorbe.

rapport au monde, à la communauté des hommes et à plus forte raison encore, à une rupture par rapport à soi-même.

Pour en revenir à Don Juan, son défaut est d'abord de manquer de sérieux. Il ne faut pas pour autant en conclure que l'aventure amoureuse est impossible ou non sérieuse, mais plutôt qu'elle peut être orientée de manière heureuse par le sérieux<sup>681</sup>. Il est toutefois capital de bien distinguer la posture sérieuse, de l'amour lui-même. À tout prendre, le sérieux apparaît être la posture raisonnable inoculée par la philosophie qui engage une manière de se conduire propice à la totalisation, mais à laquelle il manque l'essentiel. Le sérieux officie ici comme propédeutique, comme manière de s'adapter et de se conduire. Pour reprendre la terminologie de Moreau, le sérieux permet de « mieux viser ». Mais puisque l'existence dépasse le cadre rationnel, le sérieux et sa grisaille devront être irrigués par l'amour. C'est sans doute là le principal défaut de Don Juan puisque c'est seulement l'amour qui permet de s'élancer pour toucher sa cible dans l'Autre... et s'approcher par là à une forme de totalisation. Il semble que s'il y a une *disposition intérieure* qui compte en particulier pour notre auteur, ce soit celle-là. Ultimement, il apparaît que l'amour moulé dans le sérieux est l'antidote ultime à l'ennui. Par ailleurs, il est évident que le temps en déroute de l'ennui peut aussi prendre forme en d'autres circonstances où la destinée s'effondre soudainement. Auxquels cas, Jankélévitch inviterait sûrement ceux qui souffrent à se ressaisir de leur capacité d'amour et de leur sérieux pour donner un nouvel élan à leur durée.

C'est seulement sous ce regard que se recourent finalement les apparentes contradictions de Jankélévitch sur la transfiguration amoureuse qui fait « battre le cœur » et le « drapeau gris du sérieux ». Ultimement, il apparaît que Madame Bovary et Bateman avaient certainement manqué de sérieux dans la poursuite de leurs bonheurs, mais plus profondément encore, c'est sans doute leur *manque d'amour*, leur égoïsme qui signe leur paradoxal ennui souffrant. En fin de compte, l'ennui

---

<sup>681</sup> *Ibid.*

signale ici encore une *manière d'être* malade et déficiente, ainsi qu'une totalité spirituelle qui aspire à autre chose et qui se révolte.

## Chapitre V : la nostalgie

*Comme un poète qui goûte avec passion le charme mélancolique de l'été finissant, parce qu'il sait que tous les instants en sont comptés et précieux et irréversibles, mais aussi parce qu'il pressent dans ce goût l'avant-goût de l'hiver. Nous serions tous ce poète si nous savions distiller les instants à loisir ; mais nous goûtons l'irréversible quand il est trop tard, dans l'affolement et le regret et le couteau sur la gorge<sup>682</sup>.*

*Près de trente ans se sont passés depuis ma sortie de Bossey sans que je m'en sois rappelé le séjour d'une manière agréable par des souvenirs un peu liés : mais depuis qu'ayant passé l'âge mûr je décline vers la vieillesse, je sens que ces mêmes souvenirs renaissent, tandis que les autres s'effacent, ils se gravent dans ma mémoire avec des traits dont le charme et la force augmentent de jour en jour ; comme si, sentant déjà la vie qui s'échappe, je cherchais à la ressaisir par ses commencements. Les moindres faits de ce temps-là me plaisent, parce cela seul qu'ils sont de ce temps-là<sup>683</sup>.*

*La drachme perdue et la brebis égarée, le paradis perdu et la patrie perdue, la jeunesse perdue, le temps perdu : telle est notre recherche désespérée et notre inapaisable nostalgie ; l'homme lutte à contretemps pour neutraliser l'irréversible et l'inconsolable, et l'intention même de revenir ou de retrouver, et la tendance même à refluer vers l'amont indiquent suffisamment le sens rétrograde de notre odyssee<sup>684</sup>.*

Dans *L'Odyssee*, lorsque Zeus décide de libérer Ulysse de son exil chez Calypso, il envoie Hermès porter la nouvelle à la nymphe qui se charge d'annoncer sa libération au roi d'Ithaque. Ce dernier se trouve alors sur la berge, le regard au loin, en train de penser à sa terre natale :

Quand elle [Calypso] le trouva, il était assis sur la grève,  
les yeux tout embués, et consumant la douce vie  
à pleurer son retour. La nymphe ne le charmait plus.  
Les nuits, il devait les passer dans la grotte profonde,  
près d'elle ; il n'aurait pas voulu, c'est elle qui voulait !  
Le jour, il se tenait assis sur les rocs de la grève,  
le cœur brisé de larmes, de soupirs et de tristesse,

---

<sup>682</sup> TV3, p. 228.

<sup>683</sup> Rousseau, *op. cit.*, p. 52.

<sup>684</sup> Pl, p. 660.

et promenait ses yeux mouillés sur la mer inféconde<sup>685</sup>.

La beauté et l'amour de Calypso, sa promesse de rendre Ulysse immortel et toujours jeune, rien ne semble pouvoir retenir le fils de Laërte. De la même manière que rien ne peut désennuyer quelqu'un qui s'ennuie, aucun cadeau, aucune offrande ne peuvent apaiser Ulysse ou le convaincre de rester. Et pourtant, qu'est-ce qui peut le pousser aussi impérativement à quitter la nymphe ? Qu'est-ce qu'Ithaque peut lui proposer de supérieur ? Ne s'expose-t-il pas à la maladie et à la mort ? N'a-t-il pas entendu la plainte d'Achille qui préférerait être un misérable bouvier sur terre que de régner sur les Enfers<sup>686</sup> ? Aucune raison évidente ne permet d'expliquer le désir forcené de rentrer d'Ulysse. D'autant plus que d'un point de vue plus matériel, le retour est impossible : il se trouve extrêmement isolé, sans homme et sans bateau, soumis à la colère de Poséidon. Toutes ces raisons ne devraient-elles pas brider la volonté d'Ulysse ? Pourtant, le héros grec ne veut qu'une chose : « Je ne désire et ne souhaite qu'une chose : rentrer dans mon pays et voir le jour de mon retour<sup>687</sup> ». Qu'est-ce qui explique que Ulysse « l'avisé » veuille à ce point revenir ? Quel motif permet de rendre compte de ce désir inextinguible de retour ? Serait-ce que le divin Ulysse comprend quelque chose que nous ne comprenons pas ? Ou bien, à l'inverse, est-ce peut-être que Ulysse se révèle ici moins avisé et plus humain ?

Toujours est-il que son projet est frustré. Il demeure chez Calypso sept ans à regretter Ithaque. C'est précisément ce conflit — le désir de revenir d'une part et l'impossibilité d'y parvenir d'autre part — qui alimentent la dynamique de la nostalgie, laquelle peut être comprise de manière étymologique comme la douleur (algie) du retour (nostos)<sup>688</sup>. Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch s'intéresse de près au problème de la nostalgie, particulièrement à travers le personnage d'Ulysse, mais aussi à l'aide des musiciens de l'exil et de la nostalgie

---

<sup>685</sup> Homère, *Odyssée*, Paris, Actes Sud, 1995, p. 92.

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>688</sup> IN, p. 340.

comme Debussy, Moussorgski, Liszt, Ravel, Tchaïkovski, etc. Ici plus que n'importe où ailleurs, ce sont les musiciens et les poètes qui alimentent la réflexion jankélévitchienne<sup>689</sup>. Il faut dire que déjà, la nostalgie avait trouvé place dans son œuvre. En fait, dès sa thèse de doctorat *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, en 1933, Jankélévitch s'intéresse à la thématique de la nostalgie et du retour à une patrie perdue originelle<sup>690</sup>. Il s'agit là d'une étude savante de Schelling, mais nous verrons que cette étude va être reconduite et incorporée à la métaphysique jankélévitchienne. Il faudra pourtant attendre véritablement *L'Irréversible et la nostalgie* pour profiter de sa réinterprétation de la nostalgie. Comme si Jankélévitch avait patienté plus de 40 ans pour proposer sa propre lecture<sup>691</sup>.

Ici, comme pour toutes les pathologies de l'âme, le traitement de la nostalgie emprunte le lexique médical. Il s'agira de comprendre le sens véritable de la nostalgie, de la voir comme le *signe* ou le *symptôme* d'un trouble profond immanent à la condition humaine. En d'autres mots, la question qui se pose est alors est celle de la *signification* de la nostalgie. Pour y parvenir pourtant, il faudra d'abord éviter de confondre les nostalgies. En effet, Jankélévitch distingue deux types de nostalgie. La nostalgie close d'abord, qui s'appuie sur des interprétations empiriques de la nostalgie. C'est la nostalgie d'un Ulysse qui veut rentrer chez lui, la langueur de l'exilé qui souffre l'exil de sa terre natale. On peut aussi y ranger le nostalgique du passé, celle de celui qui voudrait revenir à son enfance bénie et qui peine à supporter le présent. Dans tous les cas, la nostalgie est considérée comme un mal d'exil qui se

---

<sup>689</sup> Très peu de philosophes sont mobilisés par Jankélévitch dans son exposition. Notons les exceptions de Platon et Schelling sur lesquels nous reviendrons plus loin. Déjà dans notre premier chapitre nous exposons l'idée que le remords cherche à «absentéiser une présence», alors que la nostalgie tente de «présentifier une absence». La nostalgie est ainsi un mal qui appelle l'art.

<sup>690</sup> OC, p. 65.

<sup>691</sup> Il y a bien sûr de nombreuses références à la nostalgie dans le corpus jankélévitchien, notamment dans *La Mauvaise conscience*, *L'Aventure*, *l'ennui*, *le sérieux*, *Le Traité des vertus* ou encore *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Cela dit, c'est seulement dans *L'Irréversible et la nostalgie* que Jankélévitch propose une interprétation métaphysique de la nostalgie.

conjugue avec un désir douloureux de retour. De cette lecture sont nées les premières thèses sur la nostalgie, autant chez les médecins que chez les philosophes<sup>692</sup>. Jankélévitch soumet cette hypothèse à une critique sans merci qui semble l'invalider complètement. Ici, comme dans l'ennui, la tentative jankélévitchienne tient à découvrir une signification métaphysique à un mal considéré usuellement de manière empirique. C'est donc vidée de ces fausses interprétations que la nostalgie apparaît comme un vrai problème philosophique qui mobilise cette fois une métaphysique (le temps), une anthropologie (l'homme dans le temps) et une morale (une *position* de l'homme par rapport au temps).

C'est sous cette perspective que l'on doit interpréter *L'Irréversible et la nostalgie*. L'ouvrage se compose de six chapitres dont uniquement le dernier porte explicitement sur la nostalgie. Tous les autres s'intéressent au temps et à caractéristique fondamentale : l'irréversible. Jankélévitch étudie aussi les divers *rappports* possibles avec l'irréversible (la résistance, la complaisance, le consentement), entendu que la volonté humaine est immanente au temps :

La volonté est immanente à l'irréversible ; c'est la volonté qui est « dedans » ! Semblable à un voyageur perdu en forêt, le vouloir est englobé de tous côtés par le brouillard du temps ; l'homme engagé *in media res* n'aura jamais sur la temporalité le point de vue ou l'optique du spectateur : aussi le temps lui apparaît-il comme un monde informe « dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Tel est, du moins par rapport au monde « l'homme embarqué » que nous décrit Pascal, l'homme privé de toute « scopie » contemplationniste. La volonté ne peut vouloir que temporellement ; mais vice versa le temps ne peut être chose voulue ; le temps n'est jamais le « complément direct » du verbe vouloir<sup>693</sup>.

---

<sup>692</sup> C'est ce que décrit l'article « La maladie des Suisses : les origines de la nostalgie » qui décrit la naissance du terme « nostalgie » par un médecin de Mulhouse et les analyses perplexes qu'en feront divers médecins par la suite jusqu'à Kant qui verra la nostalgie comme caractéristique de certains peuples, en particulier les Helvètes, les Westphaliens et les Poméraniens. L'erreur ici, comme nous l'expliquerons plus loin, tient à la réduction de la nostalgie à un problème spatial ; les Helvètes sont nostalgiques lorsqu'ils sont loin de leur patrie par exemple. Pour guérir le mal, il ne faut que revenir à la terre natale. Voir Charles B. Rice-Davis, « "La maladie des Suisses" : les origines de la nostalgie », *Dix-huitième siècle*, vol. 47, no. 1, 2015, p. 39-53.

<sup>693</sup> IN, p. 32.

Comme dans *L'Alternative* que nous évoquions précédemment, Jankélévitch tente ici de *situer* l'homme, de comprendre ce qui limite et conditionne sa liberté. La question que pose *L'Irréversible et la nostalgie* est de savoir ce qu'implique l'irréversibilité dans l'existence humaine.

Quel rapport avec la nostalgie alors ? On verra que la nostalgie, en un sens premier, sourd d'une mécompréhension de l'irréversibilité qui permet divers fantasmes temporels (retour dans le temps, résurrection, etc.). Décevantes, ces illusions témoignent toutefois d'une certaine vérité métaphysique qui touche le sens de la vie humaine selon Jankélévitch. La mécompréhension de l'irréversible ne suffit pourtant pas à épuiser le sens de la nostalgie. Via une étude ontologique, notre philosophe dévoile son ressort caché et montre que comme toutes les autres maladies de l'âme, la nostalgie révèle une signification morale et existentielle profonde<sup>694</sup>.

### **1. La nostalgie close : revenir à Ithaque**

Il existe deux compréhensions de la nostalgie. Une compréhension profonde et métaphysique et une compréhension superficielle et illusoire. Cette dernière est tout à fait banale. Elle épouse bien la définition étymologique de la nostalgie : c'est la souffrance par rapport à un désir de retour. Déjà, on peut distinguer divers types de retours. À la ressemblance d'Ulysse, il y a le retour à la terre natale de l'exilé. Mais, il y a aussi des retours qui sont impossibles sinon absurdes. Ce serait le cas, par exemple, des retours vers le passé, du désir de renouer avec l'enfance. Pour Jankélévitch, ces variations sur la nostalgie font fausse route. Elles s'appuient toutes deux sur l'idée d'un *retour*. C'est ce *retour* qui est problématique pour une philosophie

---

<sup>694</sup> Remarquons en terminant que *L'Irréversible et la Nostalgie* n'a pas eu de réception philosophique. En effet, Jankélévitch écrit à son ami Louis Beauduc : « Je vois que tu n'as pas reçu mon dernier livre [...] et que tu n'as même pas connaissance de son existence. Il s'appelle *L'Irréversible et la Nostalgie*. Aucun compte rendu ne l'a signalé. Aucune librairie ne l'a affiché. M. Lacroix l'ignore. Je n'ai pas eu droit à l'humble Vient de paraître en 3 lignes que *Le Monde* consacre aux petits auteurs comme aux grands ». VTL, p. 374. L'ouvrage apparaît pourtant comme une clef de voûte de la pensée jankélévitchienne qui développe en profondeur des idées importantes qui ont alimenté toute son œuvre. C'est ce que nous démontrerons dans ce chapitre. Ainsi, peut-être pourrions-nous gratifier cet ouvrage d'une réception minimale.

du temps enracinée dans l'irréversible. Impossible de tricher l'irréversibilité, tout retour s'inscrit invariablement dans le flux du temps. Revenir c'est encore devenir. Dès lors, le retour est une mystification qui corse la nostalgie bien plus qu'il ne la guérit.

D'un point de vue rationnel, la contradiction impliquée dans la nostalgie l'invalide complètement. Ce n'est pourtant pas cet éclairage qui intéresse Jankélévitch. Il se place plus en amont et cherche à voir ce qui dynamise le désir nostalgique. Comment un désir impossible à satisfaire peut-il naître ? Qu'est-ce qui permet d'abuser le jugement pour l'entraîner, gros d'espoir, dans des impasses manifestes ? Bien sûr que la nostalgie apparaît contradictoire, mais qu'est-ce qui explique son attrait ? Le premier mouvement de notre étude ne visera pas à résoudre la nostalgie, mais à comprendre ses rouages. C'est au moyen de cette étude que nous serons à même de constater qu'il y a peut-être une profondeur cachée dans la nostalgie et que ce désir est moins vain qu'il n'y paraît aux premiers abords.

### **1.1. Symétrie spatiale, dissymétrie temporelle**

Si on peut identifier une première cause formelle à la nostalgie, il faut la situer ici encore dans la confusion dogmatique de l'espace et du temps telle que nous l'avons décrite dans le chapitre précédent. C'est particulièrement vrai dans le cas de la nostalgie qui découle, en partie, d'une compréhension illusoire de la temporalité. De manière un peu simpliste, on comprend aisément qu'un déplacement spatial peut être refait. Si je marche le sentier de la Pacific Crest Trail du nord au sud, je peux très bien le marcher par la suite du sud au nord ou encore retourner le faire tous les cinq ans. Cela dit, temporellement, on ne peut pas tenter de rebrousser le cours du temps, revenir en arrière, revivre le passé, retourner en enfance ; ce serait aussi futile, selon Jankélévitch, que de « marcher à l'envers dans un train qui avance<sup>695</sup> » puisque « le revenir, loin de défaire le devenir et d'aller en sens inverse, prend sa suite [...] aller vers l'arrière, c'est encore aller de l'avant<sup>696</sup> ». Le temps circonscrit beaucoup plus

---

<sup>695</sup> IN, p. 315.

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 72.

étroitement le domaine du possible que l'espace. L'illusion dogmatique ici revient à espérer jouir de la mobilité spatiale dans le temps.

Mais comment s'opère ce brouillage conceptuel? Plusieurs éléments y concourent, mais dans le cas précis de la nostalgie Jankélévitch considère qu'il faut s'intéresser à la *symétrie*. Pour l'auteur de *L'Irréversible et la nostalgie*, la symétrie est à l'espace, ce qu'est le *rythme* au temps à savoir un principe ordonnateur et régulier qui permet plus facilement de les comprendre<sup>697</sup>. Nous nous représentons l'espace de manière symétrique tous les jours : l'est et l'ouest, le sud et le nord, la droite et la gauche, le haut et le bas. La spatialité semble ainsi s'ordonner pour nous suivant le principe immanent d'une symétrie apriorique qui fait en sorte qu'il existe toujours un envers et un endroit, un recto et un verso. Cette idée de la symétrie devient particulièrement intéressante pour nous lorsque l'on observe son impact sur le langage. On observera facilement toute une série de « mots symétriques » : « devenir et revenir », « dérouler » et « enrouler », « tourner » et « retourner »<sup>698</sup>. On voit bien le problème se dessiner : si le langage est colonisé par les catégories de l'espace on peut facilement être amené à étudier des problèmes temporels spatialement. La philosophie morale de Jankélévitch, qui est absolument temporelle, a pris extrêmement au sérieux ce danger de penser symétriquement des problèmes qui ne sont pas. Ainsi, pour lui, le mal n'est pas l'envers du bien, l'amour de la haine, la vie de la mort. À l'inverse de ces facilités ontologiques, Jankélévitch prétend penser chaque problème dans son unicité, dans son *ipséité*<sup>699</sup>.

Pour en revenir au langage, toutes ces formulations collaborent à créer l'illusion d'une symétrie dans le temps, comme si devenir et revenir étaient deux

---

<sup>697</sup> PDP, p. 147-148.

<sup>698</sup> IN, p. 73.

<sup>699</sup> Il n'est pas question dans l'œuvre jankélévitchienne de nier les rapports de la haine à l'amour ou de la vie à la mort, mais bien d'éviter de les penser comme des envers symétriques et proportionnels. Par ailleurs, éviter de plaquer des symétries spatiales est un enjeu bien réel qui problématise l'écriture et la réflexion philosophique. Sensibilisé par cette idée, nous nous sommes efforcé de nettoyer cette thèse de cette erreur. Force est pourtant d'admettre que le problème est pugnace et difficile à régler pour de bon.

opérations symétriques et inverses, comme s'il y avait d'une part le futur qui s'élançe vers l'avant et le passé qui plonge vers l'arrière, le recto et le verso. Pour Jankélévitch, le temps n'a qu'un sens et c'est la futurition et c'est ce qui fait en sorte que le temps est irréversible. Toute tentative de revenir en arrière dans le temps se heurte à l'irréversible et se noue dans l'ironie d'un retour imaginaire qui se réalise irrémédiablement dans le flux du devenir :

La futurition est Le Sens, et il n'y en a pas d'autres. Le Sens par excellence. Aucun processus ne choisit entre deux directions opposées. Le devenir irréversible est, sous les renversements apparents, le courant universel et irrésistible qui entraîne tout et qui a toujours le dernier mot. Ce flux profond est en définitive le tréfonds de ce fond et le fin fond temporel de ce tréfonds, et il s'appelle encore et toujours l'irréversible<sup>700</sup>.

L'absence de symétrie est particulièrement bien illustrée musicalement. Prenons la 9<sup>e</sup> symphonie de Beethoven. Celle-ci ne peut être jouée qu'en un sens. Autrement, il est effectivement possible de jouer le dernier mouvement en premier puis le précédent et ainsi à rebours, mais il est impossible de jouer la 9<sup>e</sup> symphonie à l'envers, note par note, sans créer une « innommable cacophonie »<sup>701</sup>.

Cela dit, comme nous l'expliquions, cette asymétrie est voilée par le langage. Ce dernier nous engage à penser qu'une réversion dans le temps est possible, qu'un retour vers le passé est concevable, qu'il serait possible de revenir en arrière. Réversion, retour, revenir, la langue fourmille d'exemples qui compromettent la pensée dans des avenues nostalgiques qui comptent comme autant d'*illusions*. Ces illusions enflamment l'imagination qui fantasme de retourner dans le passé<sup>702</sup> : « Elle [l'imagination] se fait une idée trop haute du donnée, et elle investit des formes qui

---

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 75. Plus loin, Jankélévitch écrit : « Le chef d'orchestre qui dirige à toute vitesse le Largo de la *Symphonie du Nouveau Monde* pour avoir terminé le concert plus tôt massacre à coup sûr l'œuvre de Dvorak ; mais celui qui jouerait à l'envers note par note en commençant par la dernière note et en finissant par la première l'anéantirait dans un chaos sans nom ». *Ibid.*, p. 137.

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 347.

ne le méritent pas<sup>703</sup>». Brûlé par l'illusion, ignorant le tranchant de l'irréversible, le nostalgique espère retrouver son passé perdu, son enfance bénie, ses bonheurs d'hier.

## 1.2. La conscience et le violent contraste du souvenir

Si la spatialisation du langage permet de mieux comprendre l'illusion qui porte le désir à vouloir revenir en arrière, cette illusion s'appuie aussi sur l'activité de la conscience qui peut circuler librement du passé au présent et vice-versa. Une anecdote passablement célèbre dans l'histoire médicale de la nostalgie nous permettra de mieux saisir ce point. On raconte qu'un jeune mercenaire helvète au service de la France entendit, alors qu'il était à la guerre, *Le Rans-des-vaches*, une chanson traditionnelle des armaillis. Soudainement frappé par le « mal nostalgique », il abandonne son poste et se fait abattre sur-le-champ<sup>704</sup>. Non limité à ce seul soldat, l'effet du *Rans-des-vaches* semble avoir été un problème réel et sérieux qui a d'ailleurs attiré l'attention de Rousseau qui écrit dans son *Dictionnaire de la musique* :

J'ai ajouté dans la même Planche le célèbre Rans-des-Vaches, cet Air si chéri des Suisses qu'il fut défendu sous peine de mort de le jouer dans leurs Troupes, parce qu'il faisoit fondre en larmes, désertier ou mourir ceux qui l'entendoient, tant il excitoit en eux l'ardent desir de revoir leur pays. On chercheroit en vain dans cet Air les accens énergiques capables de produire de si étonnans effets. Ces effets, qui n'ont aucun lieu sur les étrangers, ne viennent que de l'habitude, des souvenirs, de mille circonstances qui, retracées par cet Air à ceux qui l'entendent, & leur rappelant leur pays, leurs anciens plaisirs, leur jeunesse & toutes leurs façons de vivre, excitent en eux une douleur amère d'avoir perdu tout cela. La *Musique* alors n'agit point précisément comme *Musique*, mais comme signe mémoratif<sup>705</sup>.

Suivant l'analyse de Rousseau, il semble que le péril du *Rans-des-vaches* ne vienne pas précisément de la chanson elle-même. Ce n'est pas sa composition, ses notes, ses accents pris isolément qui frappent les auditeurs puisque la pièce n'a aucun effet sur

---

<sup>703</sup> Vladimir Jankélévitch, « La déception », *Revue de Métaphysique et de Morale* 52, no. 1 (1947), p. 26.

<sup>704</sup> Rice-Davis, *loc. cit.*, p. 50.

<sup>705</sup> Claude Dauphin, *Le Dictionnaire de musique de Jean-Jacques Rousseau : une édition critique*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 474.

les étrangers. On comprend alors que le mystère tient à la *relation* de l'auditeur à la pièce. *Le Rans-des-vaches* semble susciter deux réactions chez les auditeurs. D'abord, elle agit comme « signe mémoratif » en rappelant « leur pays, leurs anciens plaisirs, leur jeunesse », etc. Elle anime un souvenir, elle attise la mémoire, elle rappelle toutes ces choses chères laissées derrière. Ici, la musique déborde la musique, ou plutôt elle « n'agit point précisément comme *Musique* ». Comme la madeleine de Proust, qui n'agit pas comme pâtisserie, mais comme « signe mémoratif ». À l'aide de ce signe, aussi ténu soit-il, la conscience plonge dans le souvenir et revisite le passé. Deuxièmement, ce souvenir contraste avec le présent du soldat. La fracture entre le présent difficile et le charme du passé gifle le soldat et « excite une douleur amère d'avoir perdu tout cela ». Comment alors ne pas languir du passé ? Jankélévitch écrit : « L'homme, comme une plante, dépérit parfois quand on le transplante dans des conditions climatiques auxquelles l'espèce ne peut s'adapter ; l'homme, quand on le change de place ou de pays, fait l'expérience d'un déchirement cruel <sup>706</sup> ». Encore que la plante souffrante n'a pas *conscience* du déchirement, de cet ailleurs qui lui fait cruellement défaut. C'est donc que la conscience joue un rôle crucial dans l'équation de la nostalgie en ceci que si un individu ne peut se trouver à deux endroits en même temps, la conscience elle peut vagabonder dans la même minute de la Californie à Montréal, entre hier et aujourd'hui. Elle crée alors le contraste qui marque l'insuffisance et engendre la langueur et la douleur<sup>707</sup>.

Ainsi, si le langage permet la génération d'un certain ordre d'illusions, il semble que le problème est aussi catalysé par l'activité de la conscience qui elle n'est pas bridée aussi étroitement dans ses rêveries par l'irréversibilité du temps. En voyageant dans le passé, en redécouvrant la préciosité des moments d'antan par contraste avec l'aridité du présent, comme dans le cas du mercenaire helvète, la conscience fait surgir le sentiment d'*exil* et le désir forcené qui l'accompagne de revenir à la maison.

---

<sup>706</sup> IN, p. 342.

<sup>707</sup> *Ibid.*, p. 346.

### 1.3. La nostalgie est immotivée et inexplicable

On remarquera pourtant assez facilement le problème qui s'esquisse dans cette analyse : la nostalgie tend ici à se réifier en un problème essentiellement spatial et matériel. Il y a le ici, l'exil décevant et difficile, et le là-bas, la patrie qui comblerait tous les manques. D'emblée, c'est ainsi que l'on a compris la nostalgie et qu'on l'a traitée. De là, toute une série d'études loufoques des peuples les plus nostalgiques : Kant considère les Helvètes comme les plus nostalgiques, suivis de près par les Westphaliens et les Poméraniens, pour Chateaubriand ce sont les Français, pour d'autres ce sont plus spécifiquement les Bretons<sup>708</sup>, etc.

Il y a toutefois de quoi être perplexe. Kant comme Rousseau remarquent qu'étrangement les individus les plus touchés par la nostalgie sont ceux qui viennent de pays durs, austères et rudes<sup>709</sup>. Comme l'écrit Kant : « Cette maladie atteint plutôt les campagnards d'un pays pauvre<sup>710</sup> ». Par ailleurs, dans *L'Odyssee*, n'est-ce pas que Ulysse est gratifié de présents extraordinaires ? On lui promet la vie éternelle, la jeunesse, etc., et pourtant, ce qui attise son désir c'est sa patrie, Ithaque, qui n'a pourtant rien de meilleur à lui offrir. Il y a là un paradoxe important pour la thèse qui réduit la nostalgie à une évaluation comptable entre un ici et un là-bas soupesés en fonction de leurs qualités respectives. La tentation de comprendre la nostalgie comme le désir d'un ailleurs « plus aimable » ne résiste pas aux observations de Kant et Rousseau, mais Jankélévitch va bien plus loin. Selon lui, on peut très bien imaginer : « Un homme du nord exilé à Naples... ou au Paradis qui regrette son triste ciel gris et son champ de laitues ; il lui faut la pluie et les nuages<sup>711</sup> ». Dans le problème du *Rans-des-vaches*, Rousseau a eu la clairvoyance de comprendre que ce n'est pas la pièce en elle-même qui est nostalgique, mais qu'elle agit comme signe mémoratif. C'est un décalage similaire que Jankélévitch invite ses lecteurs à faire par rapport à l'objet de la nostalgie. On ne se languit pas nécessairement d'un passé plus lumineux. Comme

---

<sup>708</sup> Rice-Davis, *loc. cit.*, p. 52.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>710</sup> Cité dans *ibid.*, p. 48.

<sup>711</sup> IN, P. 353.

l'ennui qui se retrouve partout, on peut se languir de n'importe quoi. Il ne s'agit pas de distinguer le plus aimable du moins aimable, mais de comprendre qu'en fait la nostalgie s'exerce sur *tous les matériaux* et même sur le haïssable, le terrible, le douloureux... C'est une des idées que Tarkovski met en scène dans son film *Nostalghia*<sup>712</sup>, alors qu'il était lui-même en exil en Italie ; le personnage de Sosnovski, serf de naissance, est envoyé par son maître en Italie pour développer son talent musical. C'est l'occasion miraculeuse de s'extirper de l'esclavage et de s'adonner à une existence élevée d'artiste. Et pourtant, Sosnovski est rongé par la nostalgie. La Russie lui manque terriblement. Y revenir implique de retourner à l'esclavage. Il ne parvient pas à se défaire du charme du passé. Vaincu par sa nostalgie, il rentre en Russie puis se suicide. Comment comprendre qu'alors qu'il a tout ce qu'il peut désirer, Sosnovski se languit de son passé difficile ? Dans la même veine, pourrait-on concevoir, avec Jankélévitch, le paradoxe choquant d'un Juif qui est nostalgique du ghetto de Vienne<sup>713</sup> ? Si c'est le cas, on ne saurait alors trop se surprendre d'un Ulysse qui dépérit mélancoliquement auprès de Calypso en rêvant de son île perdue. *L'objet* de la nostalgie n'est pas ce qui compte.

On peut s'ennuyer, disions-nous, alors que l'on fait un voyage dans l'espace. Dans le même ordre d'idée, on peut être nostalgique d'un passé qui n'a rien de désirable. Il semble que l'on soit ici de plain-pied précisément dans le champ des maux *immotivés* qui séduisent Jankélévitch. À vrai dire, si Jankélévitch les comprend comme des maux « immotivés », c'est surtout d'un point de vue ironique. Si on peut dire que la nostalgie est immotivée, c'est seulement dans la mesure où on ne parvient pas à trouver une cause empirique claire. L'aporie joue alors un rôle dynamique ; elle force à considérer *d'autres possibilités*. C'est alors que l'on passe de la psychologie ou de la médecine à la philosophie puisqu'il faudra une réflexion ontologique et métaphysique pour comprendre les *motivations* de ces maux soi-disant *immotivés*.

---

<sup>712</sup> Andreï Tarkovski, *Nostalghia*, RAI, 1983, 121 minutes.

<sup>713</sup> IN., p. 355.

Toujours est-il que dans l'idée de l'immotivée qui nimbe le problème de la nostalgie, il y a cette difficulté à saisir *ce qui* alimente la nostalgie. Si tous les objets peuvent créer de la nostalgie, c'est sans doute que l'objet de la nostalgie n'importe pas tellement. Ce n'est pas lui qui conditionne le complexe émotif. Ou plutôt, ce n'est pas lui pris en son sens empirique et *quidditatif*. Qu'est-ce dire ? Nous avons maintes fois insisté au cours de ce travail sur le danger que représente, pour la pensée, le dogmatisme matérialiste. C'est manifestement un repoussoir contre lequel Jankélévitch réfléchit. Cela dit, l'effort du philosophe français se définit aussi fondamentalement comme une pensée de la *quoddité* par opposition à la *quiddité*<sup>714</sup>. Cette distinction conceptuelle est empruntée à Schelling qui écrit dans sa *Philosophie de la révélation* :

C'est ici qu'il faut remarquer qu'en tout étant réel il y a deux choses à connaître, totalement différentes, à savoir ce qu'est un étant, *quid sit*, et qu'il est, *quod sit*. La réponse à la première question : qu'est-il ? — me donne une vue de l'*essence* de la chose, ou elle me fait comprendre la chose, elle fait que j'ai une compréhension ou un concept d'elle [...]. Quant à l'autre (réponse), la vue portant sur le fait *qu'elle est*, elle ne me confère pas un simple concept, mais quelque chose qui excède le simple concept et qui est l'existence<sup>715</sup>.

Ce passage de Schelling a alimenté une profonde réflexion dans l'œuvre jankélévitchienne. Il s'agit d'observer que le réel se décline selon deux modalités ontologiques. La modalité quidditative est plus immédiatement saisissable. Elle touche au *quoi*. Ce quoi renvoie à tout ce que Jankélévitch nomme la « connaissance

---

<sup>714</sup> Il ne faudrait pas penser par-là que la quiddité est réductible à une erreur de la pensée au même titre que le dogmatisme matérialisme. Il s'agit d'autre chose. La quiddité constitue littéralement la réalité. Mais sa présence même tend à recouvrir le phénomène quodditatif qui est aussi constitutif de la réalité. Quoddité et quiddité se révèlent être deux « dimensions » ontologiques, mais la quoddité est véritablement première. Qui plus est, c'est la « dimension » quodditative qui est la plus difficile à saisir ou à intuitionner devrions-nous dire. C'est aussi cette « dimension » qui captivera Jankélévitch dans toute son œuvre philosophique. Notre exposé de la *quoddité* demeurera minimal dans cette section en raison de la complexité et de la richesse du concept.

<sup>715</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Philosophie de la révélation I*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 77-78.

hypothétique et notionnelle<sup>716</sup>», qui vise à ramener un objet à une catégorie, à un concept, à une essence. Ou bien, comme le dit Schelling, c'est la quiddité qui permet d'avoir « une compréhension ou un concept d'elle [la chose] ». Pour Jankélévitch, c'est la recherche de la connaissance quidditative qui a orienté la métaphysique occidentale et c'est ce dont il est question lorsque l'on parle d'essences, d'idées, de formes, etc. En un mot, l'on pourrait dire que la quiddité permet d'identifier le même dans le multiple.

La quiddité quant à elle se situe dans une tout autre perspective. On ne saurait exagérer son importance puisque c'est *la* pierre angulaire de la pensée jankélévitchienne. On la retrouve autant dans sa métaphysique que dans sa morale et son esthétique. C'est aussi un concept clef pour comprendre l'énigme de la nostalgie. En effet, si la quiddité s'intéresse au même dans le multiple, la quiddité touche à la multiplicité infinie des étants. C'est une pensée de l'irréductible originalité, de la profonde unicité, bref de *l'ipséité*. La quiddité qualifie la particularité métempirique de chaque chose. Cette particularité pose deux questions importantes. D'abord, une question épistémologique. Pour Jankélévitch, la raison procède de manière quidditative. Elle associe des phénomènes ensemble. Elle cherche dans la diversité une continuité, des règles, des habitudes, des concepts, des lois qui lui permettent de s'orienter. Les mots eux-mêmes témoignent de cet effort de rassembler le divers sous une même épithète. N'est-ce pas pourtant que le clocher de Combray n'est pas n'importe quel clocher ? Que c'est un clocher unique au monde<sup>717</sup> ? Impossible à réduire en concept, rétive au langage et à ses généralisations, la quiddité est particulièrement insaisissable. Elle appelle une forme de connaissance qui dépasse la logique et la raison et que Jankélévitch, à la suite de Bergson, va justement nommer *l'intuition*<sup>718</sup>. C'est par la voie de l'intuition seulement qu'on sera à même d'apprécier

---

<sup>716</sup> « Notionnel, parce que fait de simples notions ; hypothétique en tant que présupposant autre chose, à savoir une "thèse" qui n'est pas dite ». De Montmollin, *op. cit.*, p 119.

<sup>717</sup> Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1988, p. 62-66.

<sup>718</sup> L'intuition n'est pas un mot creux que Jankélévitch utilise pour éviter de se frotter à un problème difficile. Son interprétation de l'intuition doit beaucoup à Bergson qui dans *L'Évolution créatrice* la dépeint comme une modalité d'accès au réel distincte de l'intelligence.

l'effectivité particulière d'une chose donnée qui ne sera par ailleurs jamais possible de bien traduire à l'aide des mots<sup>719</sup>. C'est pourquoi Jankélévitch nomme aussi la quoddité le *je-ne-sais-quoi*<sup>720</sup>.

Cette expérience intuitive du je-ne-sais-quoi trouve des moyens d'expression de diverses façons, mais les arts demeurent un moyen privilégié. Prenons un passage de *L'autoportrait au radiateur* de Christian Bobin pour illustrer ce que nous tentons d'expliquer ici :

Hier après-midi, je suis tombé amoureux d'un arbre. Il passe ses jours au bord d'une route départementale, à une dizaine de kilomètres d'ici. Son feuillage surplombe une partie de la route. En traversant l'ombre qu'il donne, j'ai levé la tête, regardé ses branches comme à l'entrée d'une église les yeux se portent d'instinct vers la voûte. Son ombre était plus chaude que celle des églises. Une des plus fines expériences de la vie est de cheminer avec quelqu'un dans la nature, parlant de tout et de rien. La conversation retient les promeneurs auprès d'eux-mêmes, et parfois quelque chose du paysage impose le silence, impose sans contraindre. L'apparition de cet arbre a fait surgir en moi un silence de toute beauté. Pendant quelques instants je n'avais plus rien à penser, à dire, à écrire et même, oui, plus rien à vivre. J'étais soulevé à quelques mètres au-dessus du sol, porté comme un enfant dans des bras vert sombre, éclaircis par les taches de rousseur du soleil. Cela a duré quelques secondes et ces secondes ont été longues, si longues qu'un jour après elles durent encore<sup>721</sup>.

---

Ouvrir la question de l'intuition nous mènerait trop loin, mais disons brièvement que l'intuition est comprise comme la *coïncidence* entre un sujet et son objet : « Intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence. [...] L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur ». Bergson, *op. cit.*, p. 1272-1274 [*La pensée et le mouvant*, p. 26-29]. Pour une description plus complète, consulter de Montmollin, *op. cit.* p. 108-116.

<sup>719</sup> En ce sens que le mot, par définition générale, ne pourra jamais rendre l'unique. Il ne faut pas entendre par là non plus que les mots sont complètement incapables de traduire le je-ne-sais-quoi. L'œuvre jankélévitchienne est extrêmement chargée de références à l'art et aux artistes. À cette enseigne, c'est une évidence que Jankélévitch apprécie particulièrement la musique, mais il semble clair que la poésie et le roman participent de cette tentative de dire le je-ne-sais-quoi.

<sup>720</sup> TV2, p. 212.

<sup>721</sup> Christian Bobin, *Autoportrait au radiateur*, Paris, Gallimard, 2000, p. 96-97. Il est frappant d'observer que Martin Buber prend lui aussi l'exemple d'un arbre pour présenter exactement le même contraste que Bobin. Voir Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, p. 24-26. Nous reviendrons sur Buber un peu plus loin.

Il y a là, semble-t-il, une description poétique de l'expérience de la quoddité. La conversation « retient les promeneurs auprès d'eux-mêmes », puis soudainement il y a comme une révélation et un arbre « *apparaît* » qui les sort d'eux-mêmes et qui « impose le silence ». D'un point de vue quidditatif, ce n'est qu'un arbre. On pourrait certainement identifier son essence, son âge, le nombre de ses branches, etc. Il y en a sûrement une infinité d'autres à peu près similaires. Mais, ce n'est pas ce que décrit Bobin. Quodditivement, l'apparition de l'arbre est vécue comme une épiphanie, une révélation, le miracle d'une présence particulière, unique, merveilleuse, irremplaçable. Ce n'est donc pas qu'*un arbre*, c'est autre chose d'indescriptible, *cet arbre-ci*.

Cette *autre chose*, c'est le deuxième problème de la quoddité qui concerne sa phénoménalisation. Le phénomène quodditatif est moins précis que chez Husserl, il se manifeste chez Jankélévitch, comme chez Schelling, de manière extraconceptuelle comme une « existence », une présence. C'est un phénomène beaucoup moins déterminé. La quoddité qualifie l'effectivité d'une certaine chose, « le fait *qu'elle est* », le « il y a », son existence, la réalité d'une présence particulière<sup>722</sup>. Cette manifestation existentielle unique, Jankélévitch la nomme aussi *ipséité*. Il faut bien remarquer l'ambiguïté qui touche le problème du réel chez Jankélévitch entendu qu'un objet peut se présenter de manière quidditative ou quodditative, il s'agit pourtant du même objet<sup>723</sup>. On peut marcher et croiser un million d'arbres avant que l'un d'eux nous frappe et celui qui nous frappe peut bien ne jamais avoir frappé personne auparavant et personne par la suite. Et pourtant, sa charge quodditative est bien là pour celui qui saura la voir.

Utilisons encore une autre série d'exemples davantage moraux qui montreront plus distinctement l'idée d'ipséité intrinsèque à la quoddité. Qu'est-ce qui fait qu'un

---

<sup>722</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 118. JNSQI, p. 70-71.

<sup>723</sup> Comprendons bien que cette disparité est épistémologique. Il existe aussi un jeu entre quoddité et quiddité sur le plan ontologique, mais c'est une question distincte que nous verrons au prochain chapitre.

être aimé est aimé ? Pourquoi cet ami irremplaçable est irremplaçable ? Pourquoi Montaigne aime-t-il Étienne de la Boétie ? Il y a une multitude de raisons sans doute ; c'est un écrivain magnifique, un penseur remarquable, un érudit rare... mais au fond est-ce que ces *raisons* sont *la raison* de cette amitié irremplaçable ? Montaigne écrit : « Si l'on me demande avec insistance de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne peut exprimer qu'en répondant : "Parce que c'était lui : parce que c'était moi". Il y a, au-delà de tout mon exposé et de ce que j'en puis dire particulièrement, je ne sais quelle force inexplicable qui vient du destin [et qui est la médiatrice] de cette union <sup>724</sup>». Montaigne, le génial auteur des *Essais*, l'auteur prolifique, ne parvient pas à exprimer les raisons de son amour sinon par l'effectivité de cet autre, « parce que c'était lui ». C'est un fameux paradoxe : une amitié extraordinaire fondée sur aucune raison valable. Comment nommer ce *je-ne-sais-quoi* ? Jankélévitch écrit à ce sujet : « L'autre n'est pas aimé *en tant qu'il* est ceci ou cela, en tant qu'il possède certains talents ou exerce telles activités particulières, mais parce qu'il est celui qu'il est <sup>725</sup>». Il ajoute : « La surnaturalité de l'ipséité étrangère, c'est-à-dire le pur et simple fait de la secondarité de la seconde personne est la *déraisonnable* raison de l'amour humain <sup>726</sup>». En d'autres mots, l'amour et l'amitié présentent bien le paradoxe de la quoddité qui ne se réduit pas aux catégories de la quiddité, qui ne se laisse pas mettre en mots, en formes, en manières et qui demeure toujours comme animée d'un *je-ne-sais-quoi*. Ce *je-ne-sais-quoi*, « cette cause qui n'est pas une cause, nous l'appelons Quoddité <sup>727</sup>».

On voit peut-être alors poindre une clef de compréhension de la nostalgie. Lorsque Jankélévitch arrive à la conclusion que la nostalgie est immotivée, c'est seulement dans la mesure où il est impossible de déterminer une cause quidditative à la nostalgie. Autrement dit, si on pouvait affirmer que la nostalgie est motivée par un décalage qualitatif entre un ici médiocre et un ailleurs lumineux et joyeux, on

---

<sup>724</sup> Montaigne, *op. cit.*, p. 373 [I, 28].

<sup>725</sup> TV2, p. 213.

<sup>726</sup> *Ibid.*

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 212.

pourrait conceptualiser et comprendre en une formule simple le problème de la nostalgie. Or, on l'a bien montré, la nostalgie ne semble s'inscrire dans aucun canevas prédéterminé. C'est qu'elle touche à quelque chose de plus fondamental, c'est une maladie quodditative.

#### 1.4. « L'avoir été, comme le vin, développe ses arômes en vieillissant <sup>728</sup> »

Si Jankélévitch a raison et que la nostalgie est un mal quodditatif, il importe d'éclaircir un point de confusion qui semble embrouiller les études médicales et les lancer sur une mauvaise piste. On a vu que plusieurs médecins ont pu diagnostiquer le mal nostalgique chez des soldats loin de leur patrie. Par ailleurs, nous avons vu que dans une certaine mesure, le dogmatisme matérialiste concourt à mésinterpréter le problème nostalgique en le réduisant à une affaire d'espace. Il suffirait de revenir à la patrie pour curer le mal. L'attrait et le danger de cette lecture viennent de sa demi-vérité. Pour Jankélévitch, la nostalgie est bien un mal d'exil, mais cet exil n'est pas spatial.

Les diverses interprétations de la nostalgie allient souvent les mêmes ingrédients. Elles se distinguent en fonction de ce qui sera considéré comme l'ingrédient principal. Dans toutes les interprétations, il semble y avoir systématiquement l'idée d'un souvenir, d'un ailleurs et le désir d'y revenir. C'est une évidence que chaque souvenir *se situe* dans un espace. C'est ainsi que le narrateur de *À la recherche du temps perdu* se souvient de la madeleine que sa tante Léonie lui offrait *dans sa chambre*<sup>729</sup>. C'est cette *localisation* qui a égaré la plupart des analyses à propos de la nostalgie. On en a fait un mal du retour, du désir de revenir *au lieu* du souvenir en s'intéressant moins à la question du *souvenir* lui-même. Pour Jankélévitch, qui cherche à philosopher *dans le temps*, l'analyse de la nostalgie doit laisser de côté tout ce qui la relie à la spatialité pour interroger sur son organisation temporelle et sur son lien avec le *souvenir*. À ce titre, la nostalgie semble être une

---

<sup>728</sup> IN, p. 218–219.

<sup>729</sup> Proust, *op. cit.*, p. 46.

maladie du passé. De *n'importe quel* passé. Si on pouvait parler d'un passé nostalgique particulier, alors le problème pourrait se résoudre quidditativement :

Le « mal du pays » n'est-il pas indépendant de la beauté ou de l'attrait intrinsèque du pays natal ? Le seul fait qu'il est natal nous le rend précieux comme le seul fait de la passéité du passé nous en fait mystérieusement, inexplicablement, désirer le retour. Les Méridionaux ont la nostalgie compréhensible et raisonnable et naturelle de leur riant midi, comme les septentrionaux ont la nostalgie incompréhensible et déraisonnable et surnaturelle et, paradoxalement, d'autant plus passionnée, de leur triste nord. La nostalgie est donc immotivée, infondée, injustifiée<sup>730</sup>...

On comprend bien l'ironie de la dernière ligne, mais cette ironie doit nous mener à comprendre que l'« objet » de la nostalgie est *ailleurs*. La nostalgie n'est pas spatiale, elle ne concerne pas non plus un « contenu » particulier. Pour Jankélévitch, la clef de l'énigme est d'une simplicité déconcertante : *c'est le passé qui crée la nostalgie* :

L'objet de la nostalgie ce n'est pas tel ou tel passé, mais c'est bien plutôt le fait du passé, autrement dit la *passéité* [...] C'est par rapport au seul fait de la passéité du passé, et en relation avec la conscience d'aujourd'hui que le charme inexprimable des choses révolues a un sens. Ainsi se dénote finalement la *quoddité* du passé. La quoddité du passé, c'est-à-dire le fait indéterminé du passé en général – voilà l'objet impalpable de notre mélancolie, et le seul où se concentre l'essence irréversible de l'avoir été. Dire que la nostalgie tient tout entière dans l'amertume du fait d'Avoir été, c'est dire [...] que la nostalgie a pour objet la misère de l'irréversible et la primultimité de ce qui plus jamais ne sera. Ce que le nordique exilé à Capri ne trouve pas dans les délices de son exil, c'est donc l'avoir été. La belle affaire <sup>731</sup>!

Dans ce passage très dense, Jankélévitch livre la plupart des clefs de compréhension de la nostalgie. Il importe d'abord de bien comprendre que ce n'est pas en soi le passé qui crée la nostalgie, mais plutôt que la nostalgie naît du *rapport* de la conscience à son passé. Pour Jankélévitch, ce rapport est vécu de manière « amère » puisqu'il implique « la misère de l'irréversible et de la primultimité de ce qui plus jamais ne sera ». « La misère de l'irréversible » et « la primultimité » sont ici des mots clefs au sein de notre étude.

---

<sup>730</sup> TV2, p. 213.

<sup>731</sup> IN, p. 357.

La misère de l'irréversible d'abord. Dans les philosophies qui ne prennent pas en compte l'irréversibilité du temps, la question de sa préciosité n'est pas posée. Que l'on traite de réincarnation, de résurrection, d'éternel retour, de rajeunissement, etc. le temps apparaît comme une matière renouvelable qui peut être exploitée à l'envi de diverses façons<sup>732</sup>. Hors de l'irréversible, dans une temporalité plus malléable, la question de la fugacité du temps et de la vie se pose de manière beaucoup moins dure. Nous avons pourtant vu que ces interprétations, selon Jankélévitch, viennent d'une spatialisation de la temporalité. Autrement dit, l'irréversibilité est une expérience intrinsèque de l'ipséité du temps, de ce qui fait que le temps est le temps<sup>733</sup>. Ce qui nous intéresse pourtant c'est le rapport de l'agent à cette irréversibilité qui est vécue comme une « misère ». À l'encontre de l'illusion dogmatique qui fantasme une mobilité spatiale et temporelle totale, l'irréversibilité révèle les limites tranchantes du devenir : ce qui est passé « jamais plus ne sera », ce qui est perdu est irrémédiablement perdu. C'est la misère de la demi-liberté humaine qui fait en sorte que seul l'avenir reste ouvert aux possibles<sup>734</sup>. Le passé se mure quant à lui dans l'irrévocable. Ce qui a été ne peut plus être touché, ne peut plus être modifié. L'irréversible consomme la tragédie de la *perte*, qui est éludée par les philosophies dogmatiques. Tout ce qui disparaît dans le passé, disparaît pour de bon, hors de notre agentivité. C'est en ceci que l'irréversible est une misère, au sens de malheur, de limite indépassable et douloureuse de la condition humaine.

Du même coup naît pourtant une pensée de la « primultimité » néologisme jankélévitchien qui contracte « prime » et « ultime » et qui qualifie le fait que chaque événement, chaque moment, chaque rencontre se situent dans un flux temporel qui en fait un événement neuf, mais en même temps non itératif et donc ultime. Dans cette perspective, tous les événements, les instants, les rencontres qui s'engouffrent dans

---

<sup>732</sup> Jankélévitch étudie plusieurs de ces possibilités dans un long chapitre IN, p. 70-153, Voir aussi, Inach, p. 72. On pourrait toutefois contester la validité de la lecture de Jankélévitch à propos de L'Éternel retour qui semble proposer une réflexion précisément sur la préciosité du temps.

<sup>733</sup> IN, p. 77.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 239.

le flux temporel de la futurition se révèlent uniques temporellement parlant. L'expérience de la mort de l'autre cristallise souvent cette expérience double ; celle de l'infinie préciosité de cet autre, de son unicité et la douleur de l'irréversible, de ne plus jamais pouvoir la côtoyer. Non, il n'y aura plus des vacances à la mer avec la grand-mère, plus de discussion sur la littérature. L'expérience de la mort de l'autre « dénude » cet autre de ses attributs quidditatifs pour laisser voir son irréductible ipséité, c'est-à-dire sa quoddité, cette existence, ce « il y a » qui n'est plus<sup>735</sup>. Cette « essentialisation » du passé, sa réduction à sa simple quoddité d'une part confère un charme au passé qui en accentue l'attrait : « Le pouvoir nostalgique des saveurs joue le même rôle chez Proust que le pouvoir nostalgique des parfums chez Baudelaire ; l'avoir-été, comme le vin, développe son arôme en vieillissant. Car la longue jachère du temps favorise la fermentation des qualités et en accentue le bouquet<sup>736</sup>».

C'est ainsi que Jankélévitch observe que « le passé crée des lieux saints<sup>737</sup> ». La nostalgie n'est pas déterminée par tel ou tel passé, mais par le passé en général et l'expérience de l'irréversible qui fait comprendre a posteriori la préciosité et l'unicité de ce passé perdu. Ce n'est pas le *lieu* du souvenir qui crée la nostalgie, ce n'est même pas le *moment* conservé par le souvenir qui est important, mais c'est le rapport d'une conscience avec son passé, c'est l'opération du souvenir elle-même et du simple fait du temps qui génère l'amère souffrance, le malheur tragique, la douleur de la perte et de la séparation. Qui plus est, c'est cette souffrance qui consacre la préciosité de ce passé, qui le transforme ce passé banal, en un passé sacré. C'est ainsi que le « passé crée des lieux saints ». C'est ce qui était entendu dans le passage étudié lorsque Jankélévitch écrit : « C'est par rapport au seul fait de la passéité du passé, et en relation avec la conscience d'aujourd'hui, que le charme inexprimable des choses révolues a un sens ». C'est dans cette perspective que l'on peut parler d'une création aséitique de valeur puisque le charme du passé ne sourd de rien d'autre que du passé

---

<sup>735</sup> TV2, p. 210, PDP, p. 293.

<sup>736</sup> IN, p. 218–219.

<sup>737</sup> *Ibid.*, p. 341. Comprendons « lieux saints » comme une appellation poétique qui décrit l'importance de certains lieux.

lui-même<sup>738</sup>. C'est le passé en lui-même et en tant que passé qui crée la valeur inestimable de ce passé pour l'agent :

C'est la nostalgie elle-même, et c'est la fidélité paradoxale du nordique aux brumes du Nord malgré les enchantements du Midi qui embellissent par cristallisation l'humble petit village. Et de même si la mère voue à son enfant un amour passionné, ce n'est pas parce que cet enfant est le plus bel enfant du monde ; mais il sera le plus bel enfant du monde parce qu'elle l'aime passionnément et le transfigure à force d'aimer. Tel l'amour — telle la nostalgie : d'abord le nostalgique aime sa triste bourgade, et l'aime sans raison, et avant toute raison, et en conséquence la triste bourgade sera la plus belle bourgade de l'univers. « Les raisons me viennent après », dit Pascal en citant le duc de Roannez. La nostalgie, comme l'amour, est prévenante et les justifications qu'elle se donne sont rétrospectives ; mais secondairement ces justifications, qui sont un effet et un rayonnement de l'amour, confirment le sentiment et lui donnent un statut légal<sup>739</sup>.

La nostalgie ne s'adresse donc pas précisément à tel ou tel souvenir, mais au passé lui-même, à l'avoir-été puisque c'est cet avoir-été qui crée les souvenirs nostalgiques<sup>740</sup> et c'est en ce sens que Jankélévitch peut écrire que : « La quoddité du passé, c'est-à-dire le fait indéterminé du passé en général – voilà l'objet impalpable de notre mélancolie, et le seul où se concentre l'essence irréversible de l'avoir été ». Si on peut parler d'un objet de la nostalgie, il semble que l'on doive le comprendre

---

<sup>738</sup> L'aséité vient du latin *aseitas* qui veut dire *par soi*. André Lalande explique que l'aséité caractérise « un être qui possède en soi-même la raison et le principe de son existence ». L'aséité, dans la scolastique, s'oppose à l'*abaliété* qui s'attache aux choses dont l'existence dépend d'une cause extérieure. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume I, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 82-83.

<sup>739</sup> IN., p. 355–356. Voir aussi, *Ibid.*, p. 341.

<sup>740</sup> Remarquons que ce rapport au passé laisse ouverte la possibilité d'une reconstruction rétrospective de ce passé. Ce qui semble absolument merveilleux aujourd'hui l'est particulièrement par l'effet du temps et de la distance et il y a fort à parier que sur le coup ce présent n'était pas aussi fantastique. Il y a un romantisme facile qui accompagne la langueur nostalgique qui magnifie le souvenir. Il y a certainement une essentialisation du souvenir par l'effet du temps qui en révèle la quoddité, mais il y a aussi sans doute une part d'imagination. Le souvenir peut commodément devenir le refuge de toutes les frustrations comme les biographies qu'écrivait Rosa Coldfield dans *Absalon, Absalon!* qui glorifient les héros de la guerre de Sécession en réaction à la « couardise » de son père qui a refusé de partir se battre et qui s'est caché chez lui. Le récit montre bien que ces existences n'étaient probablement pas aussi glorieuses que l'aurait souhaité Rosa Coldfield (ou le Sud en général). Ce n'est pas à proprement parler *ses souvenirs*, mais le rapport rétrospectif qui nous intéresse. William Faulkner, *Absalon, Absalon!* Paris, Gallimard, 2000.

comme la quoddité du passé, laquelle peut se « traduire » comme l'expérience de l'irréversible et de la primultimité.

Notons toutefois qu'il y a en jeu ici deux quoddités qui entretiennent des liens complexes. Chaque phénomène est marqué par sa propre quoddité. Bien souvent, cette quoddité est révélée après coup, alors que le phénomène glisse dans le passé. La révélation de la quoddité du phénomène naît alors de l'expérience de ce passé. C'est confronté au passé que l'on découvre la quoddité particulière des phénomènes. Remarquons pourtant que cette expérience de la quoddité (A), c'est précisément la quoddité plus générale du passé (B). Tout se passe comme si l'on devait considérer une quoddité microscopique, la quoddité des phénomènes donnés, et la quoddité macroscopique du passé, qui rend manifeste la quoddité microscopique. Pour Jankélévitch, l'*ipséité* de la passéité tient à cette opération de révélation des quoddités microscopiques perdues. Qui plus est, ces quoddités perdues restent perdues, l'effectivité de leurs phénoménalités demeure étroitement encarcannée dans le passé, lequel est la condition de possibilité de sa révélation. Dès lors, l'objet véritable de la nostalgie semble être le passé en général.

### **1.5. Déceptions et douleur**

Dans le film *Nostalghia*, on raconte que Sosnovksi, le musicien russe en exil en Italie, décide finalement de revenir chez lui malgré les conséquences que cela implique. C'est que l'exil était insupportable. Cela dit, le retour n'arrange pas les choses. Chez lui, Sosnovski se met à boire puis se suicide. L'anecdote laisse deviner la *déception* inhérente à une interprétation étroite du sentiment nostalgique qui la réduit à la souffrance d'exil, laquelle peut être solutionnée par un retour à la mère patrie. Cette déception nous intéresse particulièrement dans le cadre de ce chapitre puisqu'elle qualifie un nouveau type de rapport pathologique.

À la manière de l'ennui et de la dialectique du trop, il semble que la nostalgie soit elle aussi animée d'une dynamique particulière qui la renforce et l'accentue. Nous avons vu l'importance du passé qui crée des souvenirs. Ces souvenirs rendent

manifeste la préciosité, la quoddité de ces moments passés. Cela dit, ces souvenirs *ne sont pas* ces moments. Se souvenir, ce n'est pas revivre. Dans le souvenir, il y a tout le charme du passé, mais il manque sa présence, son effectivité :

Et quant au souvenir, il est pour le nostalgique un leurre délicieux et une fascinante duperie. Je suis frustré, volé. Le sentiment du « passé » est le témoin indirect ou la trace de la vérité que ce passé représentait quand il était présent : mais le témoin et la trace seulement. Le souvenir, on l'a vu, ressemble à cette vérité, mais il n'est pas cette vérité *elle-même* ; le souvenir n'est pas l'ipséité de cette vérité... il manque je-ne-sais-quoi, un presque-rien qui est tout ; il ne manque que l'essentiel ! Ce déficit impossible à localiser est le vide qui attire l'homme nostalgique : car l'homme est tenté de compléter, d'étoffer à l'infini les ombres de la réminiscence, et de *revivre* réellement le déjà-vécu. C'est le *re* de ce de revivre qui est la folle chimère<sup>741</sup>.

Toute l'amertume de la nostalgie vient de la douceur amère du souvenir qui fait apprécier la quoddité du passé, sans l'effectivité de cette quoddité (le je-ne-sais-quoi). C'est précisément ce qu'écrit Proust dans *À la recherche du temps perdu* :

[...] la contradiction que c'est de chercher dans la réalité les tableaux de la mémoire, auxquels manquerait toujours le charme qui leur vient de la mémoire même et de n'être pas perçus par les sens. La réalité que j'avais connue n'existait plus. Il suffisait que Mme Swann n'arrivât pas toute pareille au même moment, pour que l'Avenue fût autre. Les lieux que nous avons connus n'appartiennent pas qu'au monde de l'espace où nous les situons pour plus de facilité. Ils n'étaient qu'une mince tranche au milieu d'impressions contiguës qui formaient notre vie d'alors ; le souvenir d'une certaine image n'est que le regret d'un certain instant ; et les maisons, les routes, les avenues, sont fugitives, hélas, comme les années<sup>742</sup>.

Le souvenir témoigne en quelque sorte d'une vérité passée, mais cette vérité n'est pas présente dans le souvenir lui-même sinon de manière minimale comme une simple *trace*<sup>743</sup>. La vérité du passé demeure inféodée à la loi du temps et l'illusion spatiale de vouloir revivre le passé en revenant seulement sur les lieux de ce passé élude tout le tranchant de l'irréversibilité. Plus encore, c'est précisément le « mur » du passé qui

---

<sup>741</sup> IN, p. 68-69.

<sup>742</sup> Proust, *op. cit.*, p. 419-420. On sait pourtant que cette conclusion préliminaire sera renversée plus loin dans *La recherche*. Jankélévitch ne suit pas Proust dans cette voie.

<sup>743</sup> IN, p. 152.

crée ou qui révèle la préciosité de ce qui est perdu, qui lui donne son *charme*. Il y a donc une dérision amère dans la nostalgie d’Ulysse. Est-ce que vraiment son retour lui apportera la paix ? N’est-il pas dangereusement sujet à éprouver la même déception que Sosnovski ? Le retour au logis tant désiré, à la vie casanière et bien rangée, ne risque-t-il pas de faire naître une autre nostalgie, celle des aventures infinies de l’*Odyssee*<sup>744</sup> ? À ce sujet, Jankélévitch écrit à propos d’Ulysse : « Exilé, le nostalgique regrettait la maison conjugale [...], et il rêvait d’une existence casanière en harmonie avec ses devoirs domestiques et avec l’idée du bonheur familial ; rapatrié, il regrette surtout les occasions perdues<sup>745</sup> ». Jankélévitch pense la suite du retour d’Ulysse comme une déception amère<sup>746</sup>. C’est que le retour est un remède insuffisant. Ulysse ne peut pas trouver ce qu’il recherche en revenant chez lui puisque c’est précisément la passéité de ce passé qui lui confère tout son charme. Dès lors, Ulysse sera déçu, comme Sosnovski après lui et comme les pauvres nostalgiques qui interprètent le mal nostalgique comme un problème qui peut être contourné. Torturé en exil, déçu au retour, le nostalgique semble ne jamais pouvoir apaiser son cœur en peine : « La nostalgie n’est donc pas seulement un mal qui a besoin d’un remède, elle est encore l’inquiétude causée par l’insuffisance de ce remède. En ce sens, le mal-du-retour s’appelle “déception”. Le lendemain même du retour, la *déception* a supplanté la *nostalgie*<sup>747</sup> ».

La nostalgie comme l’ennui apparaissent ainsi être ainsi animés d’une dynamique similaire. Nous écrivions que l’ennui naît souvent de l’insuffisance du bonheur. Que ce bonheur, qui devrait être un point d’orgue, un moment culminant qui doit compenser pour toutes les peines et les douleurs, se révèle finalement décevant et navrant : « ce n’est que ça ? ». De la même manière, l’exilé qui souffre le martyre puisqu’il se languit comme Ulysse de sa terre natale peut, une fois revenu,

---

<sup>744</sup> Heureusement peut-être pour Ulysse, rappelons que pour calmer la colère de Poséidon il devra trouver le « pays des gens qui ignorent la mer » et faire un sacrifice au dieu. La fin de l’*Odyssee* laisse ainsi entrevoir une suite pour le héros grec. Homère, *op. cit.*, p. 407-408.

<sup>745</sup> *IN.*, p. 359.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 358-360.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 360.

éprouver la déception profonde de ce retour. N'est-ce pas que l'aventure était mille fois plus excitante ? La déception c'est le retour à plat, l'expectative déçue, la signature, en un mot, de notre illusion et de notre manque de lucidité par rapport au mal qui nous frappait :

La raison d'être de la déception est de détruire un bonheur sans vérité, comme celle de la souffrance est d'éprouver une fausse santé qui n'est que mensonge, manque de sérieux et euphorie illusoire. Ainsi l'esprit de la déception, qui est d'interdire à la créature mitoyenne toute immobilisation dans la demi-vérité et d'électriser le dogmatisme naissant contrebat la lettre de la déception qui prend le mouvement de haut en bas pour une fin en soi<sup>748</sup>.

Nous reviendrons rapidement sur la dernière partie de cette citation et sur le rôle « tonique » de la déception. Reste pour l'instant à comprendre la teneur amère de ce sentiment déceptif. De fait, bien souvent la déception est, elle aussi, mécomprise et plutôt que de guider le sujet vers un questionnement fondamental, elle l'enfonce dans la spirale de son mal. Ainsi, l'ennuyé ira d'un stimulus à l'autre cherchant le stimulus qui pourra finalement, dans une grande apothéose, le dégourdir de lui-même. De manière différente, mais dans la même dynamique, la déception nostalgique accuse plus avant la profonde impossibilité qu'il y a à renouer avec le passé. Ce faisant, le souvenir devient regret et la nostalgie devient d'autant plus cuisante qu'elle est plus désespérée<sup>749</sup>.

C'est ici le moment de souligner à quel point la nostalgie reprend le lexique de la souffrance tel que nous l'avons définie au premier chapitre. D'abord, notre philosophe insiste sur l'idée que la nostalgie est complètement disproportionnée à sa cause. C'est ce parfum, cette madeleine, cette petite phrase qui me plonge dans une totale mélancolie qui m'incapacite complètement<sup>750</sup>. C'est que le cœur du phénomène se manifeste dans l'esprit qui charge le passé et qui révèle en fait : « La susceptibilité infinie et l'infini pouvoir signifiant d'un esprit capable de convertir tout excitant en

---

<sup>748</sup> Jankélévitch, *Déception*, *loc. cit.*, p. 38.

<sup>749</sup> IN, p. 184.

<sup>750</sup> Sur la disproportion, *Ibid*, p. 127-129.

prétexte et en symbole<sup>751</sup>». En d'autres mots, l'objet de la nostalgie, pris à la lettre, est dérisoire. Mais, le symbole qu'il incarne consacre quant à lui la tragédie de la temporalité, la perte irrémédiable du temps qui fuit. On peut bien se moquer du *Rans-des-vaches* quand on s'intéresse à la lettre, mais si l'on considère la symbolique de la pièce, on comprend bien mieux la douleur de ce soldat qui n'a pu contenir sa douleur.

La souffrance se caractérisait aussi par un *effort impuissant*, exactement comme le nostalgique qui cherche à retrouver son passé, mais qui demeure tragiquement muré dans le présent :

C'est exactement ce qui se passe avec le temps : nos efforts glissent à la surface du présent sans pouvoir rétrograder, si peu que ce soit, vers le passé, comme ils glissent à la surface de la tentation sans pouvoir la refouler et sans avoir savoir où s'accrocher ; et comme la contention même de ces efforts exalte l'attrait qu'elle prétend combattre, ainsi le nostalgique supplée à son impuissance par le souvenir qui lui donne l'illusion du revenir et qui confirme le devenir au lieu de l'infirmier<sup>752</sup>.

On voit bien ici l'effet paradoxal de la déception qui relance de plus belle le nostalgique et accentue sa souffrance : « La contention même de ces efforts exalte l'attrait qu'elle prétend combattre ». La souffrance ne parvient pas à « s'extroverser joyeusement », à se canaliser en action efficace<sup>753</sup>. Tout l'effort reflue sur sa source elle-même et crée précisément la souffrance. Or, il faut bien comprendre que la source de ce sentiment vient de cette action impossible<sup>754</sup>. En d'autres mots, si nous pouvions effectivement revenir dans le passé, si notre désir pouvait être satisfait, alors la nostalgie n'existerait pas. Pour Jankélévitch, c'est dans la mesure où l'action est frustrée, que le sentiment naît à titre de dérivatif. Remarquons encore que ce « reflux » nostalgique semble ici prendre la forme du regret qui bloque le désir et approfondit la sensation de la perte. Le temps qui fait rebondir l'effort de la conscience confine cette dernière en elle-même. Le nostalgique, incapable de

---

<sup>751</sup> PdIM, p. 129.

<sup>752</sup> IN, p. 183.

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 184–185

<sup>754</sup> Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch paraphrase à nouveau la théorie de la souffrance bergsonienne que nous avons étudiée dans le chapitre I. Voir *ibid.*, p. 183.

retourner sur les lieux de sa nostalgie étudie ses souvenirs, subit ses regrets et reste prisonnier de lui-même. C'est l'idée de la « vivisection » de Nietzsche que Jankélévitch reformule : « C'est ainsi que, faute de matière, la mauvaise conscience selon Nietzsche travaille sur elle-même et se travaille elle-même et se dédouble au-dedans : comme elle ne trouve aucune prise dans le passé, toute l'énergie dont elle est capable se trouve drainée par le regret <sup>755</sup> ». Le nostalgique s'abîme dans ses souvenirs pleins de regrets pour ce qui n'est plus et qui jamais plus ne sera.

## 2. La nostalgie ouverte : le retour infini

La question se pose alors de savoir ce que *veut dire* la nostalgie. On peut la comprendre comme le désaccord entre une loi englobante, celle de la temporalité et par extension de l'irréversibilité, et un désir de revenir en arrière. Le complexe qui se crée alors — le retour impossible — se nomme *nostalgie*. À ce point-ci de l'analyse, la nostalgie est donc le signe d'une limite des possibilités humaines. La sagesse serait donc de prendre acte de l'irréversible et de tenter d'y accommoder nos désirs.

On se demandera pourtant si la nostalgie n'est pas un phénomène plus riche qu'il n'apparaît à l'aune de cette lecture. Notre analyse semble en effet laisser en plan une tension centrale. Nous avons montré la déception inhérente à une nostalgie qui se comprend comme un désir de revenir en arrière. Comprenons bien que cette déception s'associe à une *interprétation* de la nostalgie. En effet, en accompagnant Jankélévitch dans sa proposition quodditative, nous sommes venus à considérer la nostalgie comme le rapport d'une conscience à son passé. Ce passé lui-même s'est révélé être le médium de manifestation des quoddités plus particulières de ce passé<sup>756</sup>. Reste que la quoddité est une catégorie ontologique qui traverse l'ensemble

---

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>756</sup> Ainsi, le passé agit comme révélateur de la quoddité. C'est aussi le cas de la mort, comme l'indique un beau passage de *L'ipséité* : « On comprend dès lors pourquoi la mort du gueux est le seul jour où cette vie de gueux impose aux yeux de tous sa dignité et son importance absolue : jamais le gueux n'avait rassemblé tant de monde devant sa porte, ni reçu tant de saluts dans les rues ; c'est la "majesté de la mort", comme on dit, qui fait découvrir les têtes et met à vif la grande solitude du destin personnel ». PDP, p. 193. Nous verrons dans cette section que l'ouverture à la quoddité est possible encore via d'autres moyens.

du réel. L'expérience que décrit Christian Bobin, à propos de l'arbre qu'il croise, témoigne bien du fait que la quoddité n'est pas murée dans le passé. Si la nostalgie se traduit comme le désir de renouer avec la quoddité, mais que cette quoddité est désenclavée du passé et ouverte au présent et au futur, pourrait-on alors considérer la possibilité d'une *nostalgie non décevante*? Une nostalgie délestée de son dogmatisme qui agirait comme aiguillon, comme un rappel à l'ordre d'une certaine vocation, celle d'une rencontre immédiate avec l'effectivité du réel ?

Très souvent dans ses ouvrages, Jankélévitch progresse de manière dialectique. Il étudie plusieurs thèses et montre leurs insuffisances. Il s'agit rarement de démonter une thèse pour le simple profit de la démonter. Dans son analyse scrupuleuse, Jankélévitch cherche plutôt à relever la force d'une proposition, mais aussi ses carences. C'est précisément le cas dans ce que nous avons vu jusqu'ici. Nous avons pu observer les limites de l'interprétation spatiale de la nostalgie. Dans l'idée que la nostalgie est un mal géographique qui peut se « guérir » au moyen d'un simple déplacement spatial, on omet la dimension fondamentale et pour ainsi dire tranchante de la nostalgie : l'irréversibilité. Pour autant, Jankélévitch semble considérer que cette interprétation n'est pas complètement inintéressante et que la nostalgie reste fondamentalement un sentiment de *l'exil*. Par ailleurs, nous avons aussi pu étudier l'idée d'une nostalgie préférabiliste où la nostalgie vient du décalage entre un présent médiocre et un passé idyllique. Ici encore, Jankélévitch montre l'insuffisance de la thèse en révélant que l'*objet* de la nostalgie n'est pas important puisque l'on peut être nostalgique d'un passé beaucoup moins attrayant que le présent. Reste pourtant encore une part de vérité dans cette lecture. L'objet de la nostalgie n'est effectivement pas tellement important, mais la relation de l'agent à son souvenir *elle* est importante. C'est le fait de l'avoir-été qui transforme le passé aux yeux de l'agent et lui révèle son unicité et sa préciosité. Le fait que quelque chose soit passé le transforme magiquement en « symbole » : « Chaque moment de notre vie est semelfactif, autrement dit advient une seule fois dans toute l'éternité, et plus jamais ne sera ; et pour cette raison chaque moment devient le "symbole" de la béatitude

perdue<sup>757</sup>». Dans ce dernier segment de notre analyse, nous tenterons de présenter une analyse de la nostalgie comme phénomène d'exil de la « béatitude perdue » (ou de la terre natale) qui n'aboutit pas dans la déception et l'amertume, mais qui, au contraire, ouvre vers une *rencontre*. Pour y parvenir, nous emprunterons tout d'abord un détour épistémologique à travers *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*.

## 2.1. Rapports au monde

Dans son livre *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*, Isabelle de Montmollin propose une remarque décisive :

La philosophie du je-ne-sais-quoi ne s'avère aucunement homogène aux divisions des manuels. Est-ce une ontologie ? Est-ce une épistémologie ? Une éthique ? [...] L'incontestable nouveauté de la démarche jankélévitchienne consiste à brouiller ces pistes académiques, au profit non de quelque confusionnisme, mais d'une fidélité aux requêtes profondes du sujet lui-même : de sa soif existentielle de vérité, d'authenticité et d'accomplissement. À ce titre, l'essentiel n'est plus tant de connaître abstraitement, mais d'être *celui qui connaît*. Comment faut-il connaître pour bien être celui-là même qui connaît, telle est la vraie question qui s'esquisse. [...] La nouveauté de la perspective adoptée par Jankélévitch tient en effet à ce que l'accent porte maintenant sur la *manière*. C'est, en d'autres termes, l'intentionnalité du connaître qui passe au premier plan, soit sa qualité secrète, son *comment*, sa *façon*, son *allure*. La connaissance étant envisagée ici dans son mouvement dynamique et existentiel, celui qui connaît n'a plus rien du spectateur détaché ou du juge impartial. C'est au contraire un acteur, engagé sur les chemins d'une existence qu'il *risque*<sup>758</sup>.

Dans son explication Isabelle de Montmollin a toutefois partiellement tort. Il est vrai que Jankélévitch s'inscrit en faux par rapport aux catégories modernes de la philosophie. Il ne s'agit pourtant pas d'une « incontestable nouveauté ». Comme nous l'avons vu, Jankélévitch exploite à nouveaux frais une *philosophie spirituelle*, proche de celle qui était pratiquée par les Anciens<sup>759</sup>. C'est ce type de philosophie que de Montmollin décrit et qui se distingue par son attention au philosophe, au sujet qui connaît. La connaissance est ici médiatisée par la situation intérieure ou existentielle

---

<sup>757</sup> IN., p. 368.

<sup>758</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 88-89.

<sup>759</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard – Seuil, 2001, p. 16. Voir aussi, Hadot, *Philosophie antique*, *op. cit.*, p. 390-391.

du sujet connaissant. Dépendamment de celle-ci, il comprendra plus ou moins bien le monde qui l'entoure : « L'essentiel n'est plus tant de connaître abstraitement, mais d'être *celui qui connaît*. Comment faut-il connaître pour bien être celui-là même qui connaît, telle est la vraie question qui s'esquisse ». Comprendons-nous bien, les Anciens considéraient qu'il fallait *se transformer soi-même* (c'est l'objet du *souci de soi* pour Foucault et des *exercices spirituels* pour Hadot que nous mentionnions précédemment) pour pouvoir accéder à la vérité. Foucault parlera d'une « subjectivation du discours vrai <sup>760</sup> ». La philosophie n'est plus une occupation, c'est une manière de vivre et une pratique qui collabore à un changement radical du sujet connaissant <sup>761</sup>. Cette interprétation s'oppose à une compréhension de la philosophie moderne qui fait de l'accès à la connaissance, la condition de la vérité <sup>762</sup>, c'est le « connaître abstraitement » qui délaisse le « mouvement dynamique et existentiel » du philosophe « engagé activement » dans sa démarche <sup>763</sup>. C'est dans cette lignée que Jankélévitch, dans la foulée de Platon et Bergson, convie ses lecteurs à s'engager « avec l'âme entière <sup>764</sup> » dans la vie philosophique. Incidemment, les problèmes que soulève Jankélévitch sont tous intimement liés à la position, à la situation et à la dynamique d'un agent particulier. L'ontologie, l'épistémologie, l'éthique et l'esthétique se confondent dans le creuset de cette philosophie spirituelle.

Malgré tout, il semble tout de même que Isabelle de Montmollin ait raison sur le fait qu'il y a une particularité importante dans l'approche jankélévitchienne. En

---

<sup>760</sup> Foucault, *Herméneutique*, *op. cit.*, p. 316. Voir aussi *ibid.*, p. 303-305.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 316. Voir aussi p. 303-305.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>763</sup> « Pour comprendre les œuvres philosophiques de l'Antiquité, il faudra tenir compte des conditions particulières de la vie philosophique de cette époque, y déceler l'intention profonde du philosophe, qui est, non pas de développer un discours qui aurait sa fin en lui-même, mais d'agir sur les âmes. En fait, toute assertion devra être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire dans l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Il s'agit, toujours et surtout, non pas de communiquer un savoir tout fait, mais de *former*, c'est-à-dire d'apprendre un savoir-faire, de développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer, et de *transformer*, c'est-à-dire de changer la manière de vivre et de voir le monde ». Hadot, *Philosophie antique*, *op. cit.*, p. 412.

<sup>764</sup> HB, p. 286-287. Le passage est d'ailleurs supporté par une panoplie de références aux anciens.

effet, la transformation intérieure, chez Jankélévitch, est plus résolument temporelle que chez les Anciens. C'est une posture moins solide, plus précaire et fragile qui laisse davantage d'espace à la faillibilité des hommes et aux divers *rythmes* qui peuvent s'alterner au sein de sa vie intérieure<sup>765</sup>. Celui qui hier se comportait d'une manière donnée peut, le jour suivant, changer radicalement<sup>766</sup>. C'est cette précarité qui rend si grande la *fidélité* par exemple puisque, pour Jankélévitch, la fidélité est l'effort continué dans le temps pour maintenir une promesse donnée : « La fidélité est une contention ou contraction intensive du vouloir, un effort non point ramassé dans l'instant ponctuel du fiat, mais continué d'instant en instant, une reconquête quotidienne <sup>767</sup>». Par ailleurs, il y a aussi une position radicalement anti-platonicienne dans l'interprétation de la « vérité », chez Jankélévitch, à laquelle donne accès la démarche spirituelle. Pour Platon, cette vérité est statique, « éternitaire », elle ne se transforme pas continuellement. Jankélévitch, dans la foulée de Bergson, considère la vérité comme mue dans le flux temporel :

La philosophie de *l'Évolution créatrice* renverse les rapports traditionnels consacrés par le statisme éternitaire et remet à l'endroit une philosophie qui marchait la tête en bas : ce n'est plus le mouvement qui est l'attente d'un but, c'est la station qui est un processus interrompu ; le concept qui est une pensée suspendue ; ce n'est plus le temps qui est une image mobile et une dégradation de l'éternité, c'est l'éternel au contraire qui est un fantasme et une image immobile du temps<sup>768</sup>.

Ce renversement a une incidence monumentale dans l'interprétation spirituelle de la philosophie jankélévitchienne. L'agent s'inscrit dans une temporalité au même titre que l'univers qui l'entoure. Le rapport à la vérité met donc en relation un agent *et* un monde qui obéissent *tous deux* à une temporalité propre. De pair avec la démarche spirituelle, strictement personnelle, se détache alors toute la question de la saisie du

---

<sup>765</sup> Nous reviendrons à nouveau dans le prochain chapitre sur l'importance du temps dans la thérapeutique de Jankélévitch et sur ce que cela implique par rapport aux thérapeutiques antiques.

<sup>766</sup> JNSQII, p. 137-138. Pour un court développement sur les diverses variables qui touche la démarche spirituelle sur le plan individuel d'un agent donné, voir JNSQI, p. 123-126.

<sup>767</sup> TV2, p. 143.

<sup>768</sup> HB, p. 244.

monde qui suit son propre rythme. Le rapport à la vérité se corse ainsi d'un exposant non-négligeable ; une « synchronie » de soi et du monde est-elle possible ? Jankélévitch pose la question en termes de « contemporanéité » :

La reconnaissance est toujours un *anachronisme*. Quand nous sommes contemporains de la conjoncture, notre jugement n'est pas encore dans la vérité ; et quand nous sommes enfin dans la vérité, quand la chose dont nous fûmes contemporains — une œuvre, un choix à faire, un problème — est enfin comprise, c'est notre vérité qui n'est plus actuelle ; la conjoncture et la reconnaissance, elles, ne font jamais partie du même présent. Cette clause de la contemporanéité, qui était sans doute un détail anecdotique pour les philosophes éternitaires, est devenue essentielle pour une modernité tendue vers l'événement fugace, vers l'unicité de l'occasion *semelfactive* et de la très éphémère occurrence. La contemporanéité peut avoir aussi bien un sens passionnel : elle est alors la rencontre miraculeuse de deux destins, de deux amants, dans l'infini de la temporalité ; cinq minutes plus tôt, cinq minutes trop tard Golaud et Mélissandre ne se fussent pas rencontrés dans cette forêt, au bord de cette fontaine, et précisément en ce lieu où s'amorce la conjonction de leurs destins. L'instant est, dans une vie brève, l'occasion brevissime, et cette flagrante occasion suppose que les deux amants n'arrivent ni trop tôt ni trop tard : car il s'en faut d'une minute, d'un presque-rien pour qu'ils se manquent à jamais ; le brevissime instant du bref moment veut être capté sur le vif, à la charnière d'un futur et d'un passé, d'un *Pas encore (nondum)* et d'un *Déjà-plus (Jamnon)* ; en d'autres termes, il faut le surprendre à *temps*. Car pour un instant favorable qui est celui de la juste visée, il y en a une infinité d'autres qui forment l'océan indéterminé du retard et des occasions manquées<sup>769</sup>.

Dans ce passage la question de la contemporanéité est abordée à partir de plusieurs perspectives différentes qui en montrent les diverses difficultés. Retenons-en pour l'instant deux. La perspective « passionnelle » est sans doute la plus facile à saisir. L'exemple de la rencontre amoureuse entre Golaud et Mélissandre dans l'opéra *Pelléas et Mélissandre* de Debussy est une coïncidence presque miraculeuse. Quelles sont les chances pour que deux individus se rencontrent précisément au bon endroit, au bon moment ? Dans l'infinité des possibilités, cette *contemporanéité* est absolument improbable. Il y a donc la *chance* d'une rencontre, mais il y a aussi le problème le plus épineux : la *capacité à la reconnaître sur le coup*. Cette reconnaissance est loin d'aller de soi : « Quand nous sommes enfin dans la vérité,

---

<sup>769</sup> JNSQII, p. 126-127.

quand la chose dont nous fûmes contemporains — une œuvre, un choix à faire, un problème — est enfin comprise, c'est notre vérité qui n'est plus actuelle; la conjoncture et la reconnaissance, elles, ne font jamais partie du même présent ». Dans *La recherche*, il y a un passage où le narrateur se montre terriblement impatient envers sa grand-mère. Il veut à toute force rejoindre ses amis et son amour du moment. Or, il se trouve que sa grand-mère est mourante. Elle prend du temps pour se préparer à sortir, mais cette préparation est héroïque aux vues de sa santé. Sur le coup, le narrateur ne comprend pas qu'elle est souffrante, que c'est sa dernière sortie, qu'elle va bientôt mourir. Il ne réalise pas l'insignifiance de ses préoccupations par rapport au drame et au traumatisme qui se prépare. Ce n'est que plus tard, lorsqu'il écrira *La recherche* qu'il aura compris, mais il sera trop tard. Sur le coup, son jugement n'était pas « dans la vérité ». Plus tard, il le sera, mais alors l'événement ne sera plus là sinon sous forme de souvenir. La connaissance spontanée est rarissime et c'est plutôt de reconnaissance qu'il faut parler puisque l'agent comprend *plus tard* l'importance de l'événement qu'il n'a pas pu saisir. La connaissance souffre d'une forme d'*anachronisme* qui lui permet d'apprécier la qualité d'un événement, sa semelfactivité, ou pour parler plus proprement, sa quoddité, qu'*a posteriori*. Sur le coup, l'événement quodditatif semble trop rapide pour que le sujet le saisisse.

On peut inscrire schématiquement la reconnaissance dans une double problématique. D'une part, elle se place dans le flux temporel. La possibilité de la contemporanéité, de la rencontre opportune ne peut se matérialiser que dans un instant fugitif, un *presque-rien*. D'autre part, la connaissance qui intéresse Jankélévitch, la connaissance quodditative, est extrêmement subtile et ne se laisse pas enfermer dans les catégories quidditatives qui permettraient une reconnaissance conditionnée par l'habitude. Il s'agit, comme chez Proust, de *reconnaître le moment unique entre tous*. Voilà bien un paradoxe<sup>770</sup> ! Il s'agit donc de saisir le *je-ne-sais-quoi*

---

<sup>770</sup> Sur le paradoxe de la reconnaissance de l'unique, voir JNSQII, « Deuxième paradoxe : reconnaître ce qu'on ne connaissait pas », p. 159-163.

(la quoddité) dans le *presque-rien* (l'instant). C'est ce que décrit Jankélévitch dans une belle page du *Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* :

La lueur timide et fugitive, l'instant-éclair, le silence, les signes évasifs — c'est sous cette forme que choisissent de se faire reconnaître les choses les plus importantes de la vie. Il n'est pas facile de surprendre la lueur infiniment douteuse, ni d'en comprendre le sens. Cette lueur est la lumière clignotante de l'entrevision dans laquelle le méconnu soudainement se reconnaît. Plus impalpable que le dernier soupir de Mélisandre, la lueur mystérieuse ressemble à un souffle léger... Il faut une oreille très attentive pour percevoir l'imperceptible chuchotement, pour entendre l'inaudible pianissimo, pour comprendre le « doux et subtil murmure » où le premier livre des Rois disait que Dieu annonce au prophète Élie sa présence. Et il faut de même une lucidité suraiguë et une célérité sans défaillance pour surprendre la petite étincelle, l'élément différentiel, la *diaphora* infinitésimale qui apparaît et disparaît dans la fulguration de l'instant<sup>771</sup>.

## 2.2. Le régime temporel de la séparation

Dans bien des cas, la *reconnaissance* d'un mal commis prend un *délai* et se manifeste sous la forme du remords et de mauvaise conscience. C'est le cas du starets Zosime dans *Les frères Karamazov* qui met plusieurs heures à comprendre que ce qui le tourmente ce n'est pas son duel, mais bien la gifle qu'il a donnée à son valet<sup>772</sup>. Cette gifle même lui révèle incidemment la corruption morale dans laquelle il se trouve. En d'autres mots, *il se reconnaît* comme un mauvais homme. Il y a pourtant un laps de temps important entre le geste et la reconnaissance : « Nous disions que la problématique morale, avec ses misères, prend toujours la forme d'un retard [...] Le temps de cette réparation<sup>773</sup> implique un délai minimal qui ne peut être ni économisé ni *a fortiori* annulé, qui est donc *irréductible* et *incompressible* ; et d'autre part ce temps est essentiellement *irréversible*<sup>774</sup> ». Ainsi, la question de la reconnaissance dessine un décalage entre la conscience retardataire et le vécu. Le temps que la conscience reconnaisse ce qui s'est passé, un délai incompressible et irréversible s'est

---

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>772</sup> C'est l'exemple que nous avons utilisé lors de notre section sur la distinction entre la douleur et la souffrance.

<sup>773</sup> La réparation d'une mauvaise action qui prend la forme morale de la mauvaise conscience ou du remords.

<sup>774</sup> JNSQI, p. 117.

écoulé : le narrateur de *La recherche*, lorsqu'il comprend enfin, ne peut pas revenir en arrière, il *reconnaît* trop tard ce qu'il n'a pas *connu* à temps et le moment de la réaction est passé : « La lueur timide et fugitive, l'instant-éclair, le silence, les signes évasifs — c'est sous cette forme que choisissent de se faire reconnaître les choses les plus importantes de la vie ». On voit bien poindre le danger que Jankélévitch observe, il s'agit de ne pas savoir reconnaître sur le coup *les choses les plus importantes de la vie*. C'est une remarque formelle au sens où il n'est pas question, du moins ici, de déterminer *ce que sont* les choses les plus importantes de la vie, mais plus simplement d'observer que la reconnaissance de ces choses est hautement compromise par une multitude de facteurs.

Dans son grand roman *Absalon, Absalon !* Faulkner décrit, dans la même lignée, la société sudiste après la guerre de Sécession où les individus vivent comme des fantômes enfermés dans leurs souvenirs du Sud d'avant la guerre de Sécession : « Ce Sud profond mort depuis 1865 et peuplé de fantômes bavards, scandalisés et frustrés<sup>775</sup> ». Ces fantômes qui fantasment le passé glorieux du sud et ses grandes plantations *s'exilent* du présent et du temps qui coule, comme les nostalgiques qui se languissent d'un passé révolu :

L'image de la patrie lointaine fait de notre présence au monde une présence distraite, une présence absente ; le nostalgique, troublé par la douceur du vague à l'âme, envoûté par l'alibi du passé, est comme un somnambule ici-bas. Et inversement, les lieux lointains de l'absence deviennent pour le nostalgique le théâtre d'une seconde vie, d'une vie poétique et rêveuse, d'une vie fantomale qui se déroule en marge de la première ; en marge de l'encombrante quotidienneté et de ses tâches prosaïques, une vie onirique se déroule qui est irréaliste comme un songe<sup>776</sup>.

Ironiquement, le nostalgique envoûté par la quoddité de son passé, qu'il ne pourra jamais retrouver, laisse passer son présent et ses possibilités. De même, celui qui souffre de l'ennui perd ses journées, embrouillé qu'il est dans son devenir. Dans les deux cas, une interprétation limitée de ces maux entraîne une distance par rapport

---

<sup>775</sup> Faulkner, *op. cit.*, p. 31.

<sup>776</sup> IN, p. 347.

au monde et un enfermement en soi, ceux qui en souffrent deviennent « somnambules ici-bas ». Pour une philosophie qui ne s'intéresse pas à l'être, mais à l'événement, à la rencontre, à la Présence<sup>777</sup>, il s'agit du risque par excellence, celui de *manquer sa vie*, au sens de ne pas avoir saisi *dans le temps* les *moments* qui en font toute la valeur : « Temps perdu, jeunesse perdue, vie perdue... Voilà l'incompensable par excellence, ce que personne ne peut rendre à personne, et qui d'aucune manière ne sera remplacé<sup>778</sup> ». Une des orientations philosophiques cardinales de toute l'œuvre jankélévitchienne sera de viser une reconquête du présent à laquelle collabora une compréhension profonde des maux tels que nous les décrivons.

Pourtant, cette reconquête demeure un objectif hyperbolique qui implique une négociation étroite et difficile avec la dimension *tragique* du problème de la reconnaissance<sup>779</sup>. Tragique au sens où la synchronie, la reconnaissance opportune fait office, chez Jankélévitch, de miracle. Ce qui va de soi, la normalité, c'est le « régime temporel de la *séparation*<sup>780</sup> ». La difficulté à saisir l'unicité du moment, les diverses perturbations qui peuvent troubler le jugement, la chance de la rencontre, etc. tous ces facteurs concourent à faire en sorte que la rencontre soit une chose rare, voir une grâce. C'est bien une « misère » au regard de l'irréversible puisqu'alors : « Le temps perdu est perdu, irrévocablement perdu, perdu dans tous les cas et à jamais, et ne saurait d'aucune manière être récupéré<sup>781</sup> ». L'homme est tragiquement *exilé* de sa propre vie, en retard sur celle-ci. C'est dans ce premier sens que la thèse de la nostalgie fermée contenait une partie de vérité.

### 2.3. Le renversement des évidences

Il y a pourtant un aspect positif dans la tragédie de l'exil. Au début de notre étude, nous avons identifié que la véritable raison de la nostalgie tient à son attachement à la quoddité des phénomènes du passé. Cette quoddité, médiatisée par la passéité,

---

<sup>777</sup> M, p. 87.

<sup>778</sup> JNSQII, p. 128.

<sup>779</sup> *Ibid.*

<sup>780</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 129.

peut être aisément reconnue sans pourtant pouvoir être retrouvée effectivement. Ne reste alors que le souvenir douloureux doublé du désir vain de revenir en arrière. Pourtant, on voit bien que si le cœur du complexe nostalgique tient à l'attachement aux phénomènes quoddatifs, on peut en dériver une réinterprétation radicale. Cette réinterprétation tient à une distinction fondamentale : l'avoir-été dégage la quoddité d'un phénomène du passé, mais cette quoddité-là n'est pas intrinsèque au passé. La quoddité est seulement rendue plus manifeste à travers le temps, mais si elle fait partie du passé, elle fait aussi partie intégrante du présent et du futur<sup>782</sup>.

Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch reprend l'idée schellingienne de l'ingratitude<sup>783</sup>. Il affirme alors que « la nostalgie est le remords de l'ingratitude <sup>784</sup> ». L'ingratitude, ici comme chez Schelling, qualifie l'attitude de celui qui n'a pas su apprécier un événement à sa juste valeur<sup>785</sup>. L'ingratitude, dans le cas qui nous occupe, c'est l'incapacité à saisir la valeur quoddatif d'un événement. Or, après coup, cette cécité crée du « remords », de la mauvaise conscience, de la douleur. Avoir compris la valeur d'un moment donné, avoir compris que c'était là notre dernière conversation avec notre grand-mère, nous l'aurions sans doute vécu différemment. La nostalgie agit ici comme un remords, celui de ne pas avoir compris en temps la teneur de notre réalité. On observera par ailleurs le choix de mots moral de Jankélévitch pour traiter de la nostalgie. L'ingratitude est sans doute une pierre de touche intéressante. Nous avons vu que plusieurs phénomènes contribuent à générer « un régime temporel de l'exil » qui fait en sorte que la reconnaissance est toujours problématique. C'est sans doute vrai, mais dans la lignée de l'interprétation spirituelle jankélévitchienne, l'ingratitude du nostalgique semble signaler que l'agent n'est pas neutre dans cette opération. Peut-on penser que malgré les difficultés il est possible de reconnaître la quoddité dans le flux du devenir ? Est-il possible qu'une

---

<sup>782</sup> IN, p. 384.

<sup>783</sup> C'est une idée qu'il a aussi étudiée dans OC, p. 231-232.

<sup>784</sup> IN, p. 368.

<sup>785</sup> OC, p. 232.

philosophie spirituelle permette de combattre l'exil ? C'est ce que semble indiquer ce passage :

Le philosophe, sans être lui-même un croyant, peut viser dans la sainteté la démonique hyperbole ; au-delà de tout vécu psychologique ou historique, il vise la limite extrême du méconnaissable : la reconnaissance paradoxale d'un méconnaissable infini serait quelque chose comme l'horizon d'une approche asymptotique. Cette reconnaissance en quelque sorte mystique n'est pas tant inspirée par l'admiration que fondée sur le respect ; elle est donc approfondissement éthique bien plutôt qu'émerveillement esthétique<sup>786</sup>.

Jankélévitch indique clairement ici que la question de la reconnaissance est une affaire d'« approfondissement éthique ». Comme nous l'indiquions au début de cette section, sa pensée se place résolument dans la ligne de la philosophie spirituelle. Incidemment, c'est au moyen d'un travail moral sur soi, et donc d'un approfondissement éthique, que passe la relation de soi au monde et qu'est rendue possible la reconnaissance.

En ce sens, la nostalgie n'est pas tellement un phénomène du passé qu'un appel ouvert à saisir la valeur infinie du réel qui nous entoure. C'est le sens profond de la nostalgie que propose aussi Berdiaev : « La nostalgie, par distinction d'avec la peur, est une orientation vers les sommets de l'être et une souffrance de ce qu'ils ne sont pas atteints<sup>787</sup> ». Et plus loin : « Cette nostalgie et cette angoisse ont, toutefois, pour la vie morale, une portée toute différente de celle de la peur. La nostalgie ne peut, certes, prétendre être l'ultime état spirituel, elle est destinée à être dépassée ; mais elle révèle que l'homme est mécontent du monde banal et qu'il est orienté vers un monde suprême<sup>788</sup> ». Comme l'ennui et le remords qui signalent notre *misère* et notre *dignité*, la nostalgie rend compte de la *séparation* avec la quoddité, mais aussi du *rapport essentiel* qui devrait nous y lier. On voit incidemment que la nostalgie marque alors l'exil certes, mais aussi le *chemin du retour*. Le problème nostalgique n'est pas limité

---

<sup>786</sup> JNSQII, p. 146.

<sup>787</sup> Nicolas Berdiaev, *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2010, p. 229.

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 231. Voir aussi, dans les mots de Jankélévitch cette fois, JNSQI, p. 74-76.

au passé et à l'impossibilité de braver l'irréversible, il implique plutôt une position éthique par rapport au temps qui invite à tenter de saisir sur le coup la quoddité, c'est-à-dire au *présent* : « La [...] reconnaissance évoque ici le retour de l'exilé à sa véritable essence spirituelle, à la terre de ses ancêtres, à sa patrie mystique de toujours <sup>789</sup> ». Plutôt qu'une malédiction de l'irréversible, la nostalgie se révèle être l'indicatrice miraculeuse, l'aiguillon qui permet d'appréhender notre « patrie mystique », c'est-à-dire un rapport direct et vivant avec la quoddité, à l'image de la rencontre *sur le coup* de Christian Bobin avec l'arbre. C'est donc dans l'idée de nous *ramener* à la quoddité, dans cette hypothèse d'un retour à l'effectivité immédiate, que se découvre la deuxième forme de parenté entre nostalgie fermée et nostalgie ouverte. Le retour ici n'est toutefois plus spatial, mais bien ontologique et éthique.

#### **2.4. L'amour comme intuition**

Reste que si c'est là le sens spirituel profond de la nostalgie, le lecteur reste toujours intrinsèquement limité dans ses capacités de reconnaissance, comment quitter l'exil pour tendre vers la « patrie mystique » ? Une fois reconnues les idées de la semelfactivité, de l'irréversible, de la quoddité et des moments qui se trouvent non pas seulement dans le passé, mais encore au présent et à venir, *comment* les reconnaître ? Qu'est-ce que « cet approfondissement éthique » que mentionne Jankélévitch qui apparaît pouvoir jouer ce rôle ? Pour répondre à ces questions, revenons sur une citation que nous étudions précédemment :

Et de même si la mère voue à son enfant un amour passionné, ce n'est pas parce que cet enfant est le plus bel enfant du monde ; mais il sera le plus bel enfant du monde parce qu'elle l'aime passionnément et le transfigure à force d'aimer. Tel l'amour — telle la nostalgie : d'abord le nostalgique aime sa triste bourgade, et l'aime sans raison, et avant toute raison, et en conséquence la triste bourgade sera la plus belle bourgade de l'univers. « Les raisons me viennent après », dit Pascal en citant le duc de Roannez. La nostalgie, comme l'amour, est prévenante, et les justifications qu'elle se donne sont rétrospectives ; mais secondairement ces justifications, qui sont un effet et un rayonnement de l'amour, confirment le sentiment et lui donnent un statut légal<sup>790</sup>.

---

<sup>789</sup> JNSQII, p. 160.

<sup>790</sup> IN, p. 355–356.

Le passage laisse voir une idée absolument essentielle, le rapprochement étonnant entre l'amour et la nostalgie. Il y a que *la nostalgie comme l'amour apparaissent pouvoir révéler la quoddité d'une chose particulière*. C'est parce que le temps découvre la quoddité d'un souvenir que ce souvenir supplante et dépasse en qualité tout le reste (qui demeure sur le plan de la quiddité). De la même manière, la mère aime son enfant parce que c'est *lui*. Elle le comprend fort bien, sans besoin de temporisation. Son amour est prévenant et va directement à l'ipséité de ce petit être. Aucune raison quidditative ne peut rendre compte de cet amour, l'enfant comme le lieu qui attise la nostalgie, sont irréductibles à leurs qualités empiriques<sup>791</sup>. Il faut seulement les voir avec les yeux qui conviennent. C'est ce que commente excellemment Isabelle de Montmollin :

En définitive, l'amour se montre *artiste*, parce qu'il sait appréhender la vérité plénière et totale d'un Tu au *présent* et *voir* l'existence *en couleurs*, avec des « yeux de lynx ». Jankélévitch lui associe du reste un phénomène de « parousie » en ce sens que le Tu se *révèle* littéralement à moi, illuminant toutes choses dans l'irradiation de sa présence unique [...]. L'amour, c'est le monde redevenu qualitativement absolument, dans l'instant d'un Je-Tu<sup>792</sup>.

En paraphrasant Martin Buber, de Montmollin rappelle que Jankélévitch emprunte à l'auteur de *Je et Tu* l'idée que l'amour nous fait quitter le régime de la quiddité – le régime du *Cela* dirait Buber – pour ouvrir à un rapport direct avec une altérité, une quoddité : « Il cesse alors d'être un *Cela*. La puissance de ce qu'il a d'unique m'a saisi <sup>793</sup> ». Dans *Le Traité des vertus*, notre philosophe complète :

Le monde concret ici n'est plus la mappemonde abstraite ; le monde de la deuxième personne n'est plus l'espace indifférent, homogène, isotrope des géomètres : c'est un espace qualitatif et passionnel, avec des lieux saints, des places enchantées et des chemins bénis — tel « le plus doux chemin » qui mène à la porte de l'aimée, à la maison magique où elle habite, à la rue magique où se

---

<sup>791</sup> Pour un autre rapprochement entre amour et nostalgie comme rapports à la quoddité, voir TV2.2, p. 212-213.

<sup>792</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 347.

<sup>793</sup> Buber, *op. cit.*, p. 25.

trouve cette maison. Cet espace diversifié, qui est l'espace « du Tendre » et des pèlerinages mystiques, est surtout le lieu de la Rencontre et du Dialogue<sup>794</sup>.

Autrement dit, si l'amour et la nostalgie se rejoignent dans la possibilité de saisir l'unicité d'une chose donnée, ils se distinguent en ceci que l'amour permet une *saisie immédiate et contemporaine*. Dans *Le Traité des vertus*, Jankélévitch montre que l'amour permet de faire du « lointain » un « prochain » ; d'ouvrir des dialogues, de rendre possibles des rencontres, de transformer les individus anonymes qui nous entourent en amis, en êtres chers, en aimés irremplaçables. Nous compléterions volontiers en ajoutant que le « lointain » que révèle la nostalgie devient le « prochain » de l'amoureux. Pour celui qui voit avec le bon regard, c'est le monde entier qui se colore et se découvre sous son jour particulier et unique : lieux saints, places enchantées, chemins bénis, etc. L'amour apparaît avoir la force d'« enchanter le réel ». Exit la grisaille et l'univers spectral du nostalgique, c'est tout le réel qui est transvalué aux yeux de l'amoureux.

Précédemment, nous expliquions que la quoddité pose un problème épistémologique : comment reconnaître l'unique ? Nous expliquions que Jankélévitch reprend à Bergson l'hypothèse d'une *intuition*. Il importe maintenant de bien comprendre que *l'amour est cette intuition* : « La seule existence dont j'aie l'intuition immédiate est la mienne propre, et l'amour est ma seule façon d'obtenir sur l'existence étrangère une intuition du même ordre <sup>795</sup>» et ailleurs : « C'est en aimant autrui dans nos proches que nous avons la possibilité de faire de chaque Autre un prochain, [...] c'est en aimant d'amour immédiat la personne singulière que nous apprenons à reconnaître notre frère dans l'étranger, à vivre dans un monde d'universelle proximité, d'ubiquité, d'omniprésence pneumatique <sup>796</sup>». L'amour n'est pas seulement la voie d'une vie plus pleine comme le montre le remords, il n'est pas limité non plus à sa capacité de dynamiser la durée (c'est ce à quoi réfère Jankélévitch en mentionnant « l'espace "du Tendre" » dans la dernière citation) comme nous

---

<sup>794</sup> TV2.2, p. 301.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 208

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 132.

l'avons observé dans l'ennui, il permet encore de révéler la quoddité du réel. On comprend ainsi comment la question de la nostalgie renvoie ici aussi à un « approfondissement éthique ». La nostalgie appelle à se ressaisir, à redécouvrir en soi sa force d'amour capable de réenchanter le monde.

## 2.5. L'épignose et l'odyssée infinie

Dans *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* Jankélévitch propose une réflexion on ne peut plus pertinente sur la reconnaissance du divin dans l'univers grec et le monde chrétien. Il explique que chez les Grecs le divin se cache, mais il demeure identique sous son déguisement. C'est le même Ulysse, reconnaissable grâce à sa cicatrice, qui se dissimule sous ses vêtements de pauvre. C'est aussi le même Zeus qui sous tous ses déguisements reste le même. Il y a un « optimisme » qui sous-entend que la reconnaissance une fois advenue est pérenne. Celui qui aura su capter le sacré, pourra le reconnaître partout, pour toujours<sup>797</sup>. Pour Jankélévitch, cette interprétation souffre les défauts d'une pensée éternitaire qui ne reconnaît pas le flux temporel et l'improbabilité de la contemporanéité.

Notre philosophe se place quant à lui dans le giron de la reconnaissance chrétienne selon laquelle, le « divin », s'il est reconnu, peut être oublié l'instant d'après. C'est une des interprétations que l'on peut tirer de l'épisode des disciples d'Emmaüs. Après la mort du Christ, deux de ses disciples quittent Jérusalem pour la ville d'Emmaüs. En cours de route, ils sont rejoints par le Christ, mais « leurs yeux sont empêchés et ne le reconnaissent pas<sup>798</sup> ». On s'étonnera certainement de cette cécité. Comment les disciples en deuil, alors même qu'ils discutent de la mort de leur maître, ne parviennent-ils pas à le reconnaître lorsqu'il se présente à eux ? Plus étonnant encore, Jésus se joint à leur discussion et leur demande : « Quelles sont donc les paroles que vous vous lanciez entre vous en marchant<sup>799</sup> ? » Les disciples qui ne se doutent de rien racontent alors l'histoire de la crucifixion et leur déception : « Nous

---

<sup>797</sup> JNSQII, p. 174-175.

<sup>798</sup> Luc, 24 : 16

<sup>799</sup> Luc, 24 : 17.

espérons que c'était lui qui devait racheter Israël. Mais avec tout cela, c'est le troisième jour que c'est advenu<sup>800</sup>», Jésus leur répond alors : « Insensés, cœurs lents à adhérer à ce qu'on dit les Inspirés ! Le messie ne devait-il pas souffrir tout cela pour entrer dans sa gloire ?<sup>801</sup> » Même à ce moment, les disciples ne le reconnaissent pas. Le soir venu, alors que le Christ rompt le pain, ils le reconnaissent soudain : « Leurs yeux s'ouvrent. Ils le reconnaissent. Puis il devient invisible et leur échappe<sup>802</sup>». Jankélévitch commente :

La doctrine chrétienne explique cela à l'usage des peuples chrétiens : au moment où l'apparition se produit, Jésus est déjà ressuscité ; il avait donc nécessairement commencé par mourir ; en tant qu'il est déjà mort, il reste invisible ; mais en tant que ressuscité, il redevient visible momentanément... [...] Depuis la « résurrection », Jésus n'est plus un homme qui va et vient, prêche parmi ses semblables, se promène sur le marché et dans les rues ; il est devenu présence absente et apparition disparaissante.

Jankélévitch reprend la thèse de l'« épignose » chrétienne pour penser la question de la reconnaissance dans sa philosophie. C'est-à-dire que la reconnaissance n'est jamais pour de bon, elle surgit et s'estompe<sup>803</sup>. La quoddité quant à elle est une « présence absente et apparition disparaissante ».

Dans cette perspective, la reconnaissance demeure hyperbolique, au sens où elle n'est jamais assurée ou pérenne. À l'aune de toutes les difficultés que nous avons soulevées, elle demeure profondément précaire et compromise. C'est sous cet angle que Jankélévitch considère que le philosophe s'approche du croyant. La reconnaissance ne sera jamais établie, elle devra toujours être reconquise, comme la foi qui doit subir les assauts du doute et de l'angoisse. Le philosophe « vise la limite extrême du méconnaissable : la reconnaissance paradoxale d'un méconnaissable infini » exactement à la manière des chrétiens qui souscrivent à l'interprétation de l'épignose. Pour un moment de reconnaissance, combien de moments de doutes,

---

<sup>800</sup> Luc, 24 : 21.

<sup>801</sup> Luc, 24 : 25-26.

<sup>802</sup> Luc, 24 : 31.

<sup>803</sup> JNSQII, p. 168-169.

d'oubli, de manques ? Mais alors, la nostalgie sert d'aiguillon pour orienter le devenir, pour ramener l'agent moral vers sa *vocation* amoureuse :

Si la malédiction par excellence est cette espèce d'exorcisme qui oblige le mouvement à revenir vers son point de départ, on peut bien dire que l'amour altérocentrique conjure la malédiction la plus désespérée de toutes [...]; l'amour est l'ouverture décisive du cercle infernal nommé philautie ; l'amour rompt et redresse le circuit plus ou moins agrandi, mais toujours refermé, que l'amour propre décrit quand il trace sa boucle [...]. L'amour est donc de même sens que la futurition : il désenvoûte le temps fasciné par le passé, le mouvement médusé par son origine [...]. L'amour est notre vocation<sup>804</sup>.

Nous nous demandions ce que signifie la nostalgie ? Pour Jankélévitch, la nostalgie c'est d'abord la douleur de notre séparation par rapport au réel pris dans son sens quodditatif. Mais la nostalgie c'est aussi ce qui fait signe vers cette quoddité, qui indique une orientation au devenir. Comme la « Jérusalem mystique » décrite dans le psaume 137, la nostalgie pointe un horizon, l'objet d'une foi et d'un espoir qui donne du courage et excite la durée. Mais c'est aussi la douleur, la prise de conscience aiguë de la perte de l'unique. L'intermédialité humaine est brodée dans un tissu qui lie les fils de la souffrance et de la joie, de l'espoir et du regret, de l'exil et du retour.

En terminant *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch commente le retour d'Ulysse :

L'homme qui retourne vieilli à ses sources, à son origine, à son innocence, revient où il n'est jamais allé ; revoit ce qu'il n'a jamais vu<sup>805</sup> ; et cette fausse reconnaissance est plus vraie que la vraie ; l'homme, guidé par la vraie-fausse reconnaissance, revient dans une Venise inconnue<sup>806</sup>, et qu'il reconnaît pourtant, comme Ulysse reconnaît Ithaque et sa vieille Pénélope. Ulysse

---

<sup>804</sup> TV2.2, p. 134.

<sup>805</sup> Jankélévitch se situe ici dans une perspective surtout temporelle. Ulysse reconnaît Pénélope même si Pénélope a beaucoup changé pendant les 20 années de son absence. Il la reconnaît malgré la différence. Il la reconnaît dans son ipséité, non pas dans sa quiddité. Mettons en opposition cette reconnaissance avec celle de la nourrice qui reconnaît Ulysse grâce à sa cicatrice. C'est là une reconnaissance quidditative moins profonde. La nourrice reconnaît un signe, Ulysse reconnaît une ipséité qui est par définition changeante et mobile.

<sup>806</sup> La Venise inconnue peut être comprise symboliquement comme la Jérusalem mystique, à savoir comme une origine et une destination, comme un sens profond de la vie humaine. Voir, JNSQII, p. 160.

reconnaît et méconnaît sa patrie ; les deux ensembles. Ulysse ayant quitté la grotte marine de la nymphe pour la maison de l'épouse, Ulysse rentré au foyer pleure en silence dans cette demeure bénie des dieux ; il pleure en regardant la vieille compagne de ses jours comme il pleurait de langueur sur le chemin du retour en regardant la mer<sup>807</sup>.

Jankélévitch rappelle que chez Platon, réminiscence et regret sont les deux formes rétrospectives du désir<sup>808</sup>. À la suite du *Banquet*, il invite ses lecteurs à exercer une philosophie *érotique*, toujours en marche vers une reconquête, une reconnaissance de la quoddité<sup>809</sup>. C'est la partie « réminiscence » de sa philosophie. Cela dit, cette réminiscence demeure liée au regret. Toute conquête sera perdue en raison de l'irréversible. Le désir fait vivre en son sein la joie de la reconnaissance et la douleur de la perte. Ulysse retrouve donc Pénélope, mais ce retour est une étincelle dans le flux du temps. Derrière lui il y a ses aventures révolues, devant lui un futur ouvert. Le retour et le départ, la reconnaissance et l'oubli, l'exil et la mère patrie, il n'y a pas de relâche dans l'odyssée infinie du temps.

---

<sup>807</sup> IN, p. 386.

<sup>808</sup> *Ibid.*

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 385 voir aussi JNSQI, p. 109-110.

## Chapitre VI : La joie

*Je suis heureux de ne pas être malade ; mais, si je le suis, je veux savoir que je le suis ; et si on me cautérise ou si on m'incise, je veux le sentir. À la vérité, si l'on déracinait la connaissance du mal, on extirperait du même coup la connaissance de la volupté et enfin on anéantirait l'homme<sup>810</sup>.*

*Mais il fallait bien s'égayer et se réjouir, parce que ton frère que voici était mort et qu'il est revenu à la vie, parce qu'il était perdu et qu'il est retrouvé<sup>811</sup>.*

*La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste parce que son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus des douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi vous voilà tristes ; mais je vous verrai de nouveau dans la joie, et votre joie, nul ne vous l'enlèvera<sup>812</sup>.*

*Joie, joie, joie, pleurs de joie<sup>813</sup>.*

Que ce soit à propos du remords, de l'ennui et de la nostalgie, toute notre thèse s'est érigée sur le postulat que la souffrance n'est pas le *terminus ad quem* de la philosophie jankélévitchienne, mais qu'elle en est un obstacle ou plutôt un *organe obstacle* qui ne s'oppose pas à la joie, mais qui y collabore aussi. Parvenu au dernier jalon de notre travail, il nous faut maintenant rendre compte de ce postulat en explorant la signification de la joie chez notre philosophe. Pour y parvenir, nous étudierons d'abord une référence canonique de la joie, soit la distinction entre *laetitia* et *gaudium*, qui nous servira à mieux mettre en lumière notre propos. Dans un deuxième temps, nous aborderons la joie suivant une perspective *formelle* en revenant sur l'idée cardinale qui a organisé l'ensemble de cette thèse, à savoir que la souffrance vient d'un mouvement entravé et que la joie, à l'inverse, tient justement du pur mouvement réussi. Enfin, nos deux derniers chapitres s'attacheront à une description en

---

<sup>810</sup> Montaigne, *op. cit.*, p. 600 [II, 12].

<sup>811</sup> Luc 15 : 32.

<sup>812</sup> Jean 16 : 21-22.

<sup>813</sup> Pascal, *Pensées, op. cit.*, p. 588 [fr. 742].

profondeur du sens de la joie. Nous en décrirons d'abord le *côté temporel et libérateur* pour conclure finalement sur l'unité profonde entre la joie et le *mouvement d'amour allocentrique*.

### 1. Laetitia et Gaudium

Dans *La Mauvaise conscience*, Jankélévitch reprend une distinction classique entre gaudium et laetitia pour mieux cerner la joie qu'il veut décrire<sup>814</sup>. Non seulement l'étude de cette distinction est riche pour introduire notre propos, mais en plus elle permet de jeter un éclairage liminaire sur plusieurs philosophies de la joie<sup>815</sup>. On doit d'abord à Cicéron la distinction entre ces deux formes de joie. Dans les *Tusculanes*, l'auteur stoïque explique que tous les hommes se portent vers ce qui leur semble bon. Le sage s'y porte de manière raisonnable, avec un désir honnête qui lui procure une joie douce et sereine (gaudium). À l'inverse, d'autres se précipitent avec violence, avec une cupidité effrénée, pour jouir d'une joie passionnelle et irrationnelle (laetitia) :

Car naturellement tous les hommes courent après ce qui paraît bon, et ils fuient le contraire. Ainsi, dès que nous croyons voir le bien, d'abord la nature nous pousse d'elle-même à le rechercher. Et quand on s'y porte modérément, et d'une manière subordonnée à la prudence, c'est ce qui s'appelle une *volonté raisonnable, un désir honnête*, et qui par conséquent ne se trouve que dans le sage. Mais si l'on s'y porte avec violence, et sans écouter la raison, alors c'est une *cupidité effrénée*, qui se voit dans tous les fous. La jouissance du bien remue aussi l'âme de deux différentes manières. Ou c'est un mouvement raisonnable, et qui ne fait que mettre une douce satisfaction dans l'esprit [gaudium]. Ou ce sont des transports de joie [laetitia], que les Stoïciens appellent un *épanouissement de cœur, incompatible avec la raison*<sup>816</sup>.

---

<sup>814</sup> MC, p. 200. Voir aussi, PP, p. 254 où les deux formes de joies sont rapprochées des deux Éros décrits par Platon dans *Le Banquet*.

<sup>815</sup> Comme nous le verrons dans cette partie, Jankélévitch dialogue avec Cicéron, Leibniz et Spinoza pour élaborer sa thèse sur la joie. Toutefois, les influences de Bergson et des Évangiles sont aussi fondamentales. Nous étudierons ceux-ci de manière moins didactique en les situant directement dans le corps de notre argumentation plus loin.

<sup>816</sup> Marcus Tullius Cicéron, *Œuvres complètes*, tome 29, Paris, Werdet et Lequien Fils, 1826, p. 15 [*Tusculanes*, IV, 6].

De toute évidence, en philosophe stoïque, Cicéron défend la joie tranquille et rationnelle du sage, la joie *gaudium*, qui s'oppose à la joie passionnée, irrationnelle et folle — la joie *laetitia*.

C'est une distinction que reprend à son tour Leibniz dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, mais en infléchissant les distinctions cicéroniennes. Pour Leibniz, on peut comprendre la joie *gaudium* comme « un plaisir que l'âme ressent lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur comme assurée, et nous sommes en *possession* d'un bien lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir que nous en pouvons jouir quand nous voulons<sup>817</sup> ». Ainsi pour le philosophe allemand, la joie *gaudium* est qualifiée par une sorte d'assurance qui relève de sa possession. Le bien est disponible au moment de notre choix et c'est ce qui procure cette forme de joie tranquille et sereine. Jankélévitch interprète cette joie leibnizienne comme celle « de la bonne humeur, de la bonne conscience et de la bonne digestion<sup>818</sup> ». Quant à la *laetitia*, Leibniz la définit comme : « Un état où le plaisir prédomine en nous, car pendant la plus profonde tristesse et au milieu des plus cuisants chagrins on peut prendre quelque plaisir comme de boire ou d'entendre la musique, mais le déplaisir prédomine ; et de même au milieu des plus aiguës douleurs l'esprit peut être dans la joie, ce qui arrivait aux martyrs<sup>819</sup> ». À tout prendre, *laetitia* apparaît s'inscrire dans un autre registre que chez Cicéron. Ainsi, frappé par le désespoir, boire ou écouter de la musique peut amener un peu de réconfort, mais seule une forme de joie particulière permet de transcender le déplaisir. Ici, il faut espérer une joie différente, une joie *laetitia* que l'on ne *possède* pas, mais qui apparaît avoir la force de renverser les malheurs. C'est cette forme de joie qui fait miraculeusement en sorte que le martyr chrétien est joyeux au milieu de son supplice et Leibniz d'ajouter un peu plus loin que *laetitia* est tellement violente qu'elle est « capable de faire mourir par trop

---

<sup>817</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990, p. 131 [II, XX, § 6].

<sup>818</sup> HB, p. 249. La citation est légèrement modifiée. Nous reviendrons plus loin sur le lexique de la « bonne conscience » et de la « bonne digestion ».

<sup>819</sup> Leibniz, *Essais, op. cit.*, p. 131 [II, XX, § 6].

d'émotion<sup>820</sup> ». En nuancant Cicéron, Leibniz apparaît considérer que laetitia n'est pas une forme de joie dégradée, bien qu'il maintienne son caractère passionnel intense. Ajoutons encore une idée importante, laetitia se manifeste dans le plaisir *et* la souffrance, dans un régime mixte et plus chaotique que gaudium ; Leibniz dit bien que laetitia est là lorsque le plaisir *prédomine*.

Enfin, il semble que cette dernière forme de joie se rapproche de la laetitia spinoziste, laquelle est définie comme passage *ad majorem perfectionem*<sup>821</sup>. Chez Spinoza, la poursuite des mauvais biens entraîne des déceptions, alors qu'un effort tourné vers Dieu permet de se libérer de ces mauvais biens<sup>822</sup>. Cette libération prend la forme d'un accroissement de la puissance et d'un développement de soi, c'est une « réussite de la vie<sup>823</sup> ». Chaque jalon de cette progression vers Dieu est donc marqué par une transformation de soi où surgit justement la joie<sup>824</sup>. La joie apparaît toutefois comme un affect proprement humain puisqu'elle est associée à la progression vers le bien suprême, c'est-à-dire Dieu. Dieu quant à lui n'est pas joyeux entendu qu'il ne progresse pas, sa joie tient plutôt d'une forme de « béatitude, inaltérable et éternelle » qui se rapproche de la félicité cartésienne<sup>825</sup>.

## 2. La joie : mouvement inentravé

Pour ce qui en est de Jankélévitch, nous verrons qu'il rejette la joie gaudium qui lui apparaît suspecte et « bourgeoise ». Renversant complètement Cicéron, c'est dans le

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 132 [II, XX, § 8].

<sup>821</sup> Spinoza, *op. cit.*, p. 205.

<sup>822</sup> Geneviève Rodis-Lewis, « Questions sur la cinquième partie de l'«Éthique» », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 176, no. 2, Presses Universitaires de France, 1986, p. 216.

<sup>823</sup> Sylvain Zac, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 206.

<sup>824</sup> Astesiano, *op. cit.*, p. 241.

<sup>825</sup> *Ibid.*, p. 240-241. Il apparaît délicat d'associer la félicité spinoziste avec le gaudium comme nous serions tenté de le faire. C'est effectivement une question litigieuse au sein des études spinozistes. C'est l'hypothèse que défend par exemple Geneviève Rodis-Lewis, mais que conteste Frédéric Manzini *in* Frédéric Manzini, « La valeur de la joie chez Spinoza », *Les Études Philosophiques*, no. 2, Presses Universitaires de France, 2014, p. 244. Ce problème demeure toutefois périphérique à notre objet.

sillage de la laetitia que s'engage notre auteur. Or, pour saisir la joie laetitia jankélévitchienne, il importe d'abord d'en comprendre la dynamique générale. Cette dynamique se laisse particulièrement bien saisir dans son opposition au mouvement de la souffrance que nous avons étudié en détail jusqu'ici. Récapitulons les acquis de cette opposition pour nous donner une première prise sur notre objet.

Comme nous l'avons vu, Jankélévitch interprète la souffrance à l'aune de la théorie de la douleur physique chez Bergson. Rappelons que l'auteur du *Rire* fonde sa théorie en remontant aux organismes unicellulaires, comme les amibes. Il explique que les amibes, lorsqu'ils perçoivent un corps étranger, peuvent se rétracter immédiatement. Il y a continuité immédiate entre la *perception* et le *mouvement*. Or, cette continuité est rompue dans les organismes infiniment plus complexes comme les êtres humains, nous ne sommes plus des organismes unicellulaires qui réagissent tout d'un bloc. Notre complexité a forcé une spécialisation et une séparation des tâches au sein de l'organisme, une division de la perception et de la motricité. L'hypothèse de Bergson dans *Matière et Mémoire* est toutefois que, localement, l'organe lésé cherche à réagir lui-même — ce qui est devenu impossible. C'est cette impuissance d'un organe lésé à réagir qui créerait la douleur, quelque chose comme « une espèce de tendance motrice sur un nerf sensible<sup>826</sup> ».

Il y a donc une sorte de confusion au cœur de la douleur, une confusion qui vient de l'action frustrée et empêchée. Incapable de réagir, l'organe ressent. Pour prendre les termes de Jankélévitch, il y a « confusion du centripète et du centrifuge, du sentir et de l'agir ». Le mouvement impuissant de la douleur n'aboutit pas, plutôt que de s'« extroverser » dans le monde, il reflue sur lui-même. C'est que Jankélévitch explique en commentant *Matière et mémoire* :

La douleur n'est-elle pas la confusion à l'état aigu ? *Matière et Mémoire* l'interprète comme l'effet d'un influx moteur sur nerf [sic] sensible, c'est-à-dire comme la confusion du centripète et du centrifuge et le sentir et l'agir. C'est pourquoi on se délivre de la douleur par l'action, l'action afférente, l'action

---

<sup>826</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 204 [*Matière*, p. 56].

efficace qui s'extroverse dans le monde et se décharge en transformant la figure des choses ; l'action qui aboutit clarifie l'impure, la [sic] trouble équivoque de la douleur, et elle est heureuse en cela. La libération, sans jeu de mots, fut la mort de l'ambiguïté diabolique, comme l'action réussie est celle qui met fin au régime de confusion et baptise l'homme délivré. Et, au contraire, l'homme de l'échec est celui qui reçoit en pleine figure, par choc en retour, des actes faits pour modeler le visage de la nature ; les gestes du travail, au lieu d'agir sur les choses, font demi-tour et se réfléchissent sur notre propre chair. La passion est ainsi un attardement ou un retardement de l'action. Cette action stoppée à mi-route, cette efférence qui tourne court avant d'atteindre l'extériorité créée dans nos organes un état de mauvaise conscience diffuse. Le corps est, par lui-même, mauvaise conscience naissante ; il est non pas sujet-objet, mais objet-sujet et agent patient, siège de la double sensation du même ordre et de la demi-conscience. Au niveau du corps se produit ce désordre émotif qui n'est plus action, mais agitation, c'est-à-dire action avortée et vaine gesticulation ; instinct « raté »<sup>827</sup>.

Ainsi, le trait fondamental de la douleur tient à cette impuissance de l'action, à cette incapacité à réagir qui crée le sentiment pénible de la douleur : « action stoppée à mi-route », « efférence qui tourne court ». Si Jankélévitch reprend la structure conceptuelle de la douleur physiologique, c'est toutefois pour l'intégrer dans un schéma moral. Il reste que l'idée est la même : il y a dans la souffrance physique et morale une incapacité à *agir efficacement*. L'agent qui ne parvient pas à agir est présenté dans la citation comme « l'homme de l'échec », lequel est irrémédiablement prisonnier de lui-même<sup>828</sup>. Comprenons bien la portée de cette idée, la souffrance *isole du monde*, elle confine à une *situation d'exil du réel*, à un *marasme intérieur* qui détourne l'attention normalement dirigée vers l'extérieur pour l'emprisonner en soi. Jankélévitch souligne bien la dynamique lancinante à l'œuvre, lorsqu'il explique que « l'homme de l'échec » reçoit en « pleine figure » les gestes qui étaient faits pour modeler le visage de la nature. Plus la souffrance se fait forte, plus le mouvement est vigoureux, plus le « choc en retour » est violent. La souffrance morale engage une *spirale de désespoir*. Action impossible et isolement donc, mais pour parler dans le lexique jankélévitchien, il faudra ajouter encore un *devenir désarticulé*. N'est-ce pas d'ailleurs que l'ennui est précisément un temps entravé, disloqué, effondré, qui

---

<sup>827</sup> M, p. 301.

<sup>828</sup> Dans son *Henri Bergson*, Jankélévitch parle d'une vie de « taupe ou de cloporte ». HB, p. 296.

mélange bios et zoé ? Et encore, la nostalgie et le remords, à leur manière, sont des temps disloqués qui, fascinés par le passé, s'arcbutent contre l'irréversible. Dans *La Mauvaise conscience*, Jankélévitch parle du temps du remords comme d'un « hiver qui congèle la durée », d'une « conscience accablée, stagnante, en panne, obnubilée par des idées fixes et des cauchemars »<sup>829</sup>. Bref, dans le registre temporel, la souffrance conditionne un devenir difficile, problématique et contre nature.

Sous ce triple regard — action, autres, temps, —, il apparaît que la mécanique de la souffrance crée une forme d'*exil* et d'*esseulement* qui mure l'agent moral en lui-même. On peut alors parler d'une *solitude aux dimensions ontologiques*. Cette solitude est le premier terme de l'équation de la souffrance que nous décelons. De ce premier terme en découle un deuxième. En effet, la souffrance crée une rupture du rapport au monde et l'essentiel de l'énergie de l'agent, qui devrait normalement être « action afférente, action efficace qui s'extroverse dans le monde et se décharge en transformant la figure des choses », se retourne contre lui-même. C'est alors que la mauvaise conscience le tourmente, le tarade et accuse davantage la souffrance de la rupture, en plus de la catalyser du même coup. C'est ainsi que se met un régime particulièrement insoutenable où l'agent moral est non seulement devenu étranger au monde, « ennemi de l'univers », mais aussi « ennemi de soi »<sup>830</sup>. L'action avortée qui reflue sur l'agent et qui génère la « vivisection de la conscience », c'est-à-dire une forme de déchirement intérieur, est le deuxième terme de l'équation de la souffrance. Enfin, comme nous l'avons bien montré, la souffrance demeure toujours un *symptôme* d'un mal plus profond. Pour Jankélévitch, ce mal s'assimile systématiquement avec l'égoïsme, ou plutôt à une manière d'être égoïste qui s'est cristallisée dans la durée de manière à créer une tendance de la volonté. Ainsi, la mécanique de la souffrance associe étroitement l'égoïsme, l'esseulement ontologique et un rapport d'inimitié violent envers soi-même<sup>831</sup>. La conséquence d'un tel régime existentiel sera une

---

<sup>829</sup> MC, p. 197.

<sup>830</sup> M, p. 335.

<sup>831</sup> Cette équation de la souffrance peut varier en fonction des différents maux que nous avons étudiés et des individus particuliers. Le poids de l'égoïsme n'est pas le même dans le remords

*existence minuscule* qui tend à s'étioler comme peau de chagrin toujours davantage. Le dernier des égoïstes étant pour ainsi dire *un spectre*.

Toutefois, cette souffrance n'est pas le dernier mot de l'existence, ce qui en révélerait la nature véritable. Elle n'est rien d'autre que *le signe d'une vie mal dirigée*. Or, chez Jankélévitch, comme chez Bergson, il existe un autre signe, celui d'une vie saine. En effet, dans *l'Énergie spirituelle*, Bergson écrit :

Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la *joie*. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie ; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire : toute grande joie a un accent triomphal<sup>832</sup>.

Jankélévitch va tout à fait dans le même sens dans *La Mauvaise conscience* en écrivant :

Plaisir et douleur, joie et tristesse, amour et haine ne sont pas sur le même plan, mais l'un de ces mouvements est conforme à l'intention naturelle de la vie, va dans le sens de l'affirmation vitale, qui est édification et anagenèse, ratifie ainsi la vocation du devenir ; et l'autre est littéralement un processus inversé. Toute la philosophie de la tendance et de l'intention confirme cette polarité<sup>833</sup>.

De prime abord, on pourrait donc soutenir l'hypothèse d'un rapport harmonieux à soi et au monde via l'évidence du symptôme qui le manifeste, celui de la *joie*. D'aucuns ne sauraient remettre en question la souffrance, et de la même façon il apparaît indiscutable qu'il existe une émotion puissante et bouleversante que l'on nomme joie.

Il appartient aux deux prochaines sections d'en décrire la teneur véritable, mais de manière schématique, il apparaît déjà clairement que si la douleur, la tristesse

---

que dans la nostalgie par exemple. Toutefois, il semble que dans tous les cas ces trois termes soient associés.

<sup>832</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 832 [*Énergie spirituelle*, p. 23]. Nous soulignons.

<sup>833</sup> MC, p. 88.

et la haine sont des « processus invertis », Jankélévitch nous suggère les linéaments de ce qu'est la joie, c'est-à-dire un processus réussi, un mouvement d'« affirmation vitale », d'« édification » et d'« anagenèse » qui « ratifie le devenir ». Rappelons ici la citation que nous avons étudiée précédemment pour dégager la mécanique de la souffrance, et observons la dynamique vitale saine qui y apparaît :

C'est pourquoi on se délivre de la douleur par l'action, l'action afférente, l'action efficace qui s'extroverse dans le monde et se décharge en transformant la figure des choses ; l'action qui aboutit clarifie l'impure, la trouble équivoque de la douleur, et elle est heureuse en cela. La libération, sans jeu de mots, fut la mort de l'ambiguïté diabolique, comme l'action réussie est celle qui met fin au régime de confusion et baptise l'homme délivré<sup>834</sup>.

Contre « l'homme de l'échec », c'est maintenant « l'homme délivré » que nous tenterons de mieux saisir en gardant en tête cette idée centrale que si la souffrance se manifeste dans une triple impuissance — impuissance d'agir, impuissance de devenir et impuissance d'aimer —, la joie consiste en une toute-puissance — d'agir, de devenir et d'aimer. Si la souffrance est un obstacle, un frein à la vie et au monde, la joie marque au contraire une communion avec le réel. Contre *l'existence minuscule de l'égoïste*, Jankélévitch nous convie à l'expérience de *l'existence débordante de la joie*.

À ce titre, notre philosophe s'inscrit dans une réflexion proche de Platon. En effet, le philosophe grec décrit un jeu de dynamiques similaires dans une page exceptionnelle du *Cratyle*, une page qui articule et résume bien l'idée centrale de la mécanique de la souffrance et de la dynamique de la joie :

La *deilia* [lâcheté] signifie donc une « entrave forte » de l'âme. En effet *lian* (« très ») signifie une sorte d'intensité. La lâcheté serait donc l'entrave de l'âme, l'entrave intense, la plus grande. N'est-il pas vrai de même que l'embarras (*aporia*) est un mal, comme, semble-t-il, tout ce qui empêche d'aller et de cheminer ? C'est cela que semble indiquer l'« aller mal » (*kakos iénaï*) : le « cheminement gêné et empêché ». Lorsque l'âme « va mal », elle s'emplit de vice (*kakia*). Si le nom *kakia* s'applique à ce cas, l'*areté* (« vertu ») pourrait bien être son contraire : d'abord le mot signifie l'« aisance » (*euporia*), ensuite il signifie que le « cours » (*rhoé*) libéré est « toujours » (*aei*) celui de l'âme bonne, en sorte

---

<sup>834</sup> M, p. 301.

que ce qui coule toujours sans arrêt et sans empêchement a reçu, semble-t-il cette appellation. Il est correct de l'appeler *aei-rheité* (« toujours fluide »)<sup>835</sup>.

En parlant de la « mécanique » de la souffrance et de la « dynamique » de la joie, nous cherchions à montrer que le mouvement joyeux, le mouvement droit inentravé est *primordial et naturel*, là où la souffrance apparaît plutôt comme un empêchement, une *réaction* à une manière de devenir qui n'est pas harmonieuse, elle est donc *conséquente et artificielle*.

### 3. La joie dans le devenir libéré

Cet exposé schématique de la mécanique de la souffrance et de la dynamique de la joie rappelle ici encore les liens entre Jankélévitch et la thérapeutique antique. D'ailleurs, comme le souligne Pierre Hadot, les stoïciens soutenaient que la vie des insensés se soldait par le même genre d'exil que décrit Jankélévitch : « Se séparer de l'univers, devenir un étranger, un exilé de la grande cité du monde<sup>836</sup> ». Pour les stoïciens, cet exil venait d'une rupture entre l'homme, sa manière de vivre (la morale), et la nature (au sens antique de *phusis*). Tout l'objet de la thérapeutique morale consistait alors à renouer le lien entre manière de vivre et nature afin que l'agent s'accorde avec le monde. Formellement, Jankélévitch s'inscrit tout à fait dans un tel schéma. Cela dit, sur le plan du fond, son anthropologie et son ontologie contredisent radicalement les positions antiques en accordant une importance centrale au devenir et à l'amour.

Nous avons plusieurs fois évoqué les philosophies antiques dans cette thèse. Jusqu'ici, notre intérêt était avant tout *anthropologique*. Dans notre premier chapitre, nous avons voulu montrer que la souffrance ne vient pas d'une erreur de perspective sur le réel, mais qu'au contraire elle est signifiante et riche. Conséquemment, la thérapeutique morale ne doit pas chercher à la nier. Dans un deuxième temps, nous avons aussi critiqué les perspectives morales trop intellectualistes des Anciens en

---

<sup>835</sup> Platon, *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1998, p. 135-136 [415c-415d].

<sup>836</sup> Hadot, *Philosophie antique, op. cit.*, p. 203, Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, Paris, Flammarion, 1992, p. 122 [VIII, 34].

étudiant la thèse de l'« homme fissuré » mis au jour par le christianisme. C'est par cette voie que l'on est parvenu à saisir la situation complexe de la conscience à étages qui rend possible le mensonge aux autres et à soi-même. Il ne s'agit pas ici de répéter ce que nous avons déjà dit précédemment, mais plutôt de synthétiser ces idées clefs afin de bien situer Jankélévitch dans cette *articulation de la morale et la nature*. Notre étude déplacera ici l'axe d'analyse vers la *nature*, c'est-à-dire l'*ontologie* jankélévitchienne. C'est seulement en articulant cette anthropologie avec cette ontologie qu'il sera possible de saisir le sens de la *vie morale* jankélévitchienne et de la joie qui lui est propre.

Pour rendre notre propos le plus clair possible, nous présenterons brièvement la thérapeutique stoïcienne afin de clarifier ce rapport entre anthropologie, morale et ontologie. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur le constat jankélévitchien de l'invalidité de cette thérapeutique et de l'inanité de cette joie — de type *gaudium* — qu'elle revendique. Les trois sections suivantes nous permettront de comprendre la réinterprétation de notre philosophe du même schéma en présentant d'abord sa *morale* dite dynamique. Celle-ci nous permettra de comprendre son *ontologie vitaliste*. Enfin, nous concluons en décrivant la *joie laetitia* qui survient lorsqu'il y a accord entre l'agent moral et le mouvement du réel.

### 3.1. S'accorder avec le cosmos

Nous disions donc que tout l'objet de la thérapeutique morale stoïcienne est de renouer le lien entre manière de vivre et nature afin que l'agent s'accorde avec le monde. Concrètement, selon les stoïques, l'erreur cardinale de l'être humain tient à un problème de *perspective*. En effet, chacun est avant tout porté à « se conserver lui-même et à aimer sa propre existence<sup>837</sup> ». C'est *cette* perspective qui est vectrice de trouble et de souffrance puisqu'elle situe la vie humaine individuelle au centre de la morale. Or, cette posture est intenable et invariablement insatisfaisante puisque l'individu n'est qu'une infime parcelle du tout de l'univers. Ce dernier ne tient pas

---

<sup>837</sup> Hadot, *Philosophie antique, op. cit.*, p. 200.

compte des identités individuelles et des désirs particuliers, son ordre demeure intrinsèquement invariable. Comme l'explique Cicéron : « Mais les dieux, me direz-vous, négligent les bagatelles, et ne se mettent pas en peine d'un petit champ, d'une petite vigne ; que la grêle ou trop de sécheresse les gâte, ce n'est pas l'affaire de Jupiter<sup>838</sup> ». Soutenir une autre position revient à se révolter contre l'ordre universel, une entreprise qui n'est jamais couronnée de succès. Évidemment, il est tout à fait naturel de se soucier de soi, de vouloir se conserver et d'aimer sa propre existence, cela dit, après analyse, il apparaît clairement que cette posture morale est irrationnelle et passionnelle.

Incidemment, le travail philosophique consistera à changer cette perspective. Pour y parvenir, il faut avant tout abandonner la vision anthropologique que chacun adopte d'emblée et qui mène à l'exil. D'aucuns reconnaîtra ensuite qu'effectivement son existence privée est insignifiante dans l'ordre général du *cosmos*. Le mot est important, il implique que l'univers est un tout harmonieux et organisé rationnellement<sup>839</sup>. En reconnaissant un ordre rationnel qui déborde le cadre de son existence privée, le philosophe s'entraîne à rationaliser et à maîtriser ses passions pour adopter une perspective plus rationnelle, ce faisant son attitude, ou sa *morale*, s'accorde avec la *nature* : « L'acte unique du philosophe s'exerçant à la sagesse venait coïncider avec l'acte unique de la Raison universelle présente en toutes choses et en accord avec elle-même<sup>840</sup> ». En s'harmonisant avec le tout, le philosophe entre dans une sorte de communion avec l'univers qui l'emplit de joie :

Ainsi, si elle s'accompagne d'un consentement aux événements, la prise de conscience du moi, loin de s'isoler comme un îlot minuscule dans l'univers, l'ouvre au contraire à tout le devenir cosmique, dans la mesure où le moi se hausse précisément de sa situation limitée, de son point de vue partial et restreint d'individu, à une perspective universelle. Ma conscience se dilate ainsi

---

<sup>838</sup> Marcus Tullius Cicéron, *Œuvres complètes*, tome 30, Paris, Werdet et Lequien Fils, 1826, p. 429 [*De la nature des dieux*, III, 35].

<sup>839</sup> Monique Canto-Sperber (dir.) *Philosophie grecque*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 6.

<sup>840</sup> Hadot, *Philosophie antique*, op. cit., p. 216.

aux dimensions de la conscience cosmique. En présence de chaque événement, si petit et si banal soit-il, mon regard rejoint celui de la Raison universelle<sup>841</sup>.

La force de la perspective stoïcienne est de comprendre que la souffrance vient de cette erreur de perspective, laquelle est modifiable via l'activité philosophique. Comme l'explique Épictète, ce n'est pas le monde qui est problématique, c'est seulement notre jugement sur celui-ci qui l'est : « Ce ne sont pas les choses [dans leur matérialité] qui nous troublent, mais les jugements que nous portons sur les choses [c'est-à-dire le sens que nous leur donnons]<sup>842</sup> ». Conséquemment, la morale stoïcienne engage à l'*indifférence* par rapport à ce qui ne dépend pas de nous et qui doit se produire logiquement de toute façon — vie, mort, santé, maladies, souffrances, plaisirs<sup>843</sup>, etc. Le philosophe qui est suffisamment avancé peut même transformer cette indifférence en *amour* et en *joie* par rapport à cet ordre des choses<sup>844</sup>.

En effet, chez Marc-Aurèle par exemple, le sage qui est parvenu à se libérer de ses préoccupations irrationnelles et humaines pour s'accorder harmonieusement avec le cosmos dans ses actions éprouve alors une joie sereine, un repos de l'âme<sup>845</sup>. Il semble que l'on soit alors de plain-pied dans la joie *gaudium* que décrit Cicéron et qui se caractérise, disions-nous, par une manière de faire « modérée et subordonnée à la prudence », à un « mouvement raisonnable » de l'âme qui vient avec une « douce satisfaction ». Invulnérable dans sa « citadelle intérieure », le sage en harmonie rationnelle avec le cosmos profite d'une apaisante quiétude. Grâce à la « pureté de son intention », entendue ici comme accord rationnel entre l'agent et l'ordre rationnel, le sage agit de manière parfaite et divine :

« Tout est vil et mesquin » répète Marc-Aurèle. Mais puisque précisément les choses humaines sont presque toujours étrangères au bien moral, puisqu'elles sont dominées par les passions, les haines, l'hypocrisie, elles apparaissent non seulement petites, viles et mesquines, mais aussi écœurantes par leur bassesse

---

<sup>841</sup> Pierre Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997, p. 240.

<sup>842</sup> Cité dans Hadot, *Philosophie antique*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 206-207.

<sup>844</sup> Hadot, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>845</sup> *Ibid.*, p. 289.

monotone. La seule grandeur, mais aussi la seule joie, dans la vie terrestre, c'est donc la pureté de l'intention<sup>846</sup>.

### 3.2. Gaudium et anesthésie

Encore une fois, ce qui est frappant dans le parallèle entre stoïcisme et philosophie jankélévitchienne c'est la proximité formelle des analyses. La question se pose de la même manière. Tout part du problème évident et immémorial de la souffrance. Chez les stoïciens et Jankélévitch, cette souffrance conduit à une forme de vie dégradée, à une sorte d'exil et de renfermement. Dans les deux cas, ce qui explique la souffrance c'est une forme de disharmonie entre l'agent et le monde, la guérison passe dès lors par une mise en accord entre ces deux termes. Cette mise en accord assure ensuite une vie plus pleine. Le diagnostic est identique, toutefois le traitement diffère du tout au tout. C'est que le « monde » et l'« agent » sont interprétés de manière radicalement différente. C'est ce dont témoigne le type de mise en accord suggéré : ici via la raison et l'intellect, là par le devenir et l'amour. En un sens, il apparaît clairement que la thérapeutique morale jankélévitchienne s'établit en réaction aux lacunes alléguées de la thérapeutique stoïcienne.

En effet, de manière ouvertement polémique, Jankélévitch remet en question la portée véritable du gaudium (tant chez les stoïciens que chez Leibniz). Dans *La Mauvaise conscience*, il écrit :

Si au moins le bonheur était au bout de toute cette sagesse ! La raison, hélas ! ne nous enseigne qu'à faire bonne figure parmi les tristesses du monde ; cela s'appelle, justement — « se faire une raison ». On n'oserait pas nous demander la joie ! Le sage de la Théodicée a juré de faire contre mauvaise fortune bon cœur, et de sourire à la malchance, et de comprendre le scandale de l'injustice immanente ; nous ne ferons pas grise mine aux maux nécessaires... La raison excelle dans les consolations et son optimisme nous encourage à rester de bonne humeur quand même<sup>847</sup>...

---

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>847</sup> MC, p. 49.

La conception jankélévitchienne de la raison comme très limitée vient d'une réévaluation radicale de son importance dans la modernité, une réévaluation que notre philosophe résume très bien : « l'homme en effet est raisonnable simplement parce qu'il participe de la raison, parce qu'il est "rationis particeps", mais non point parce qu'il est pénétré de raison<sup>848</sup> ». Autrement dit, la raison est une faculté partielle, régionale de l'âme humaine et non *la* faculté hégémonique qui gouvernerait toutes les autres *en raison de sa primauté ontologique* – l'homme n'est pas « mystiquement raisonnable » dira notre philosophe<sup>849</sup>. Il ajoute un peu plus loin : « En cela l'homme est bien ange et bête à la fois : sa dignité est de participer à la raison, son indignité de n'être pas transfigurée et divinisée par cette raison ; sa grandeur est misère et sa misère grandeur<sup>850</sup> ».

Conséquemment, dans la philosophie de Jankélévitch, le projet stoïcien s'effondre : on ne peut être « transfiguré et divinisé » par la raison. Et non seulement le projet s'effondre, mais lorsqu'on le replace dans le cadre jankélévitchien, il apparaît conduire à une forme d'aliénation du monde. En effet, pour l'auteur de *l'Ironie*, la neutralisation intellectuelle de la souffrance est rendue possible par une sorte de « dédoublement de soi ». Autrement dit, en sortant de soi-même, en empruntant une perspective extérieure et détachée il apparaît possible de neutraliser la souffrance<sup>851</sup>. Toutefois, loin de marquer *une forme de réunion entre l'agent et la nature*, cette manœuvre approche plutôt une forme d'*anesthésie*. Rappelons l'anecdote au sujet de Xénophon que raconte Diogène Laërce : lorsqu'on lui annonce la mort de son fils, Xénophon ne laisse nulle place à l'émotion puis dit : « C'est que [...] je savais que j'avais engendré un mortel<sup>852</sup> ». Pour Jankélévitch, ce calme tranquille et raisonnable ressemble davantage à une « anesthésie résignée<sup>853</sup> » qu'à une thérapeutique réussie.

---

<sup>848</sup> AVM, p. 503.

<sup>849</sup> *Ibid.*

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>851</sup> MC, p. 51. Nous soulignons.

<sup>852</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le livre de poche, 1999, p. 259.

<sup>853</sup> MC, p. 109.

Elle illustre en tout cas, «l'impuissance lamentable de toute consolation» philosophique rationnelle<sup>854</sup>. À ce titre, un individu «effectivement raisonnable» apparaît plutôt comme un «vivant paradoxe<sup>855</sup>», une conscience dissociée d'elle-même... la joie qui se dégage d'une telle expérience apparaît pour le moins paradoxale.

### 3.3.Morale statique, morale dynamique

En fait, Jankélévitch va encore plus loin dans sa critique. L'idée d'une joie sereine, tranquille et harmonieuse, telle que nous l'avons décrite en traitant du *gaudium*, lui apparaît relever d'une d'une «conception statique» de la morale, une conception que notre auteur voit comme carrément «anti-morale<sup>856</sup>» et qui s'oppose à un modèle moral plus «dynamique». La formulation est déterminante et doit retenir l'attention. Qu'est-ce qu'une conception statique de la morale ? Pourquoi est-elle anti-morale ?

Il y a une image récurrente sous la plume jankélévitchienne qui semble résumer les traits essentiels de la morale dynamique, celle du *montagnard* ou de *l'alpiniste* :

Ce qui est réel, entre le plomb de la crapule qui nous rive au sol et la lévitation miraculeuse ou thaumaturgique qui nous soulèverait vers le haut, c'est l'effort rude, raboteux, laborieux, l'effort perpétuellement renouvelé du montagnard pour mettre un pied devant l'autre : chaque pas lui coûte, chaque pas doit surmonter une gravitation qui à chaque pas le tire en arrière. Ce n'est point gravitation annihilée, mais pesanteur à chaque instant allégée, à chaque instant appesantie : l'alpinisme, labeur toujours à refaire, est une victoire continuée qui surmonte une défaite continuée, ce n'est pas l'apothéose glorieuse d'un demi-dieu qui filerait droit au ciel, comme une fusée (encore les fusées retombent-elles après être montées, car elles ne désobéissent pas aux lois du

---

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 108. Dans son livre, *Connais-toi toi-même... — et fais ce que tu aimes*, Lucien Jerphagnon suggère une très bonne recension des critiques jankélévitchiennes contre les morales antiques qui cherchent à réduire le problème de la mort. Voir Lucien Jerphagnon, *Connais-toi toi-même... — et fais ce que tu aimes*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 289-291.

<sup>855</sup> AVM, p. 504.

<sup>856</sup> *Ibid.*, p. 498.

déterminisme !). L'ascensionniste voudrait monter au ciel directement [...] et sans intermédiaire, et décoller à tire-d'aile parmi les hommes ébahis<sup>857</sup>.

Évidemment, l'image de l'alpiniste a été maintes fois utilisée, autant en philosophie que dans la mystique et la théologie<sup>858</sup>. Jankélévitch la reprend toutefois pour la réinterpréter à l'aune de sa propre philosophie. Reprise intéressante puisqu'elle présente de manière éloquente deux axes cardinaux de sa thérapeutique morale, à savoir la *durée* et l'*effort* – entendu que monter une montagne n'est ni facile ni instantané et qu'il en va de même pour la morale.

Le premier terme, celui de la *durée*, doit apparaître comme une évidence suite à ce que nous avons avancé précédemment. En effet, Jankélévitch place systématiquement sa philosophie morale dans une perspective temporelle indépassable. En insistant sur la dimension temporelle de l'ascension morale, notre philosophe cherche à prendre ses distances par rapport aux perspectives « miraculeuses » ou « thaumaturgiques » qui fileraient droit vers le sommet « comme un demi-dieu », c'est-à-dire des philosophies qui négligeraient les diverses médiations qui structurent la vie morale — la temporalité au premier chef<sup>859</sup>. Sur ce point, Jankélévitch est très proche de Platon qui insiste lui aussi sur une vision

---

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 515. Voir aussi, de Montmollin, *op. cit.*, p. 350.

<sup>858</sup> Jankélévitch mentionne Jean Climacque, saint Thomas, saint Bernard, saint Benoît, saint Bonaventure, saint Jean de la Croix. AVM, p. 517.

<sup>859</sup> Dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, Jankélévitch revient sur cette perspective thaumaturgique qui irrigue justement l'ennui : « Le temps de l'ennui est un temps un peu sauvage, un temps incompressible dont nous n'avons pas la libre et plénière disposition, qu'on ne peut ni ralentir, ni accélérer, ni renverser ; c'est-à-dire que s'il coule tout seul et sans qu'on ait besoin de le pousser, il représente aussi une certaine épaisseur objective à traverser ; il est impossible d'engloutir cette épaisseur d'attente, comme il est impossible d'abolir la distance selon l'espace : car la succession des heures empêche la simultanéité éternelle, autant que l'extension des kilomètres empêche l'ubiquité ; on ne peut pas être partout ensemble, et on ne peut pas non plus être et avoir été. Omniprésence et "omniprésent" ne sont-ils pas deux formes de la même chimère, de la même féerie, de la même thaumaturgie, deux impossibles victoires sur la malédiction de la finitude ? Les candidats à l'ennui sont ceux qui, dans leur impuissance, veulent sauter pieds joints par-dessus les moments intermédiaires. L'ennui, oppressé par le poids du temps, signifie l'échec, la faillite de tout angélisme... Il sera demain dans vingt-quatre heures, et je ne puis escamoter ni résorber ces vingt-quatre heures qui m'en séparent, mais seulement les dormir ou n'y point penser ». AES, p. 938-939.

ascensionnelle de la morale, sur l'idée que la progression vers le bien est jalonnée par des étapes comme les marches d'un escalier :

Ce sont les intermédiaires qui font de la dialectique un progrès scalaire : échelonnés le long de cette *scala dialectica*, les degrés successifs sur lesquels l'homme doit à chaque étape reprendre élan reçoivent chez Platon les noms d'ἐπαναβασμοί, ἐπιβάθραι, ἐπιβάσεις : gradins dans une anabase ou marche-pieds pour accéder... L'escalier implique non seulement l'idée de la montée, mais celle du palier et de l'élévation discontinue<sup>860</sup>.

On comprend bien l'anabase platonicienne qui conduit l'ascension vers le Beau grâce à l'effort continué de la dialectique. Dans le *Banquet* par exemple, Socrate explique que pour contempler le Beau en soi, il faut commencer par remarquer un beau corps, puis des beaux corps, pour passer ensuite aux belles occupations, puis aux belles connaissances avant d'atteindre la « science du beau lui-même <sup>861</sup> ». Ainsi la logique du schéma platonicien défend une progression scalaire : si la vertu est considérée comme une connaissance et que la dialectique permet d'acquérir des connaissances, la dialectique est l'échelle qui nous permet d'atteindre la Vérité dernière. L'image de la montagne illustre clairement le processus d'une lente ascension qui permet au sage d'accumuler des connaissances certaines qui le rapprochent toujours davantage de la connaissance ultime, celle du bien en soi, cause de toutes choses.

C'est parce que cette route est longue et difficile que Platon insiste dans le *Banquet* sur la figure de l'Éros vagabond, image du philosophe, qui est un voyageur rude et endurant : « Le rude Éros que nous décrit Diotime est lui-même non pas le Cupidon joufflu, efféminé et trop suave d'Agathon, mais un Éros vagabond et hirsute. Il va nu-pied, et couche aussi par terre, sur la dure ; il n'a ni matelas ni maison ni valet de chambre<sup>862</sup> ». Il faudra « un travail difficile, ardu, laborieux<sup>863</sup> » pour conduire la vie morale, et Jankélévitch cite souvent le passage de la *République* qui affirme

---

<sup>860</sup> AVM, p. 516. Pour les références à Platon, voir Platon, *République*, *op. cit.*, p. 356 [VI, 511b], *Banquet*, *op. cit.*, p. 157-158 [211 c].

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 157-158 [211 c].

<sup>862</sup> AVM, p. 482, voir au PI, p. 799-801,

<sup>863</sup> AVM, p. 457.

« grande est la lutte<sup>864</sup> ». L'effort moral doit s'inscrire dans le temps, la très longue durée, la vie entière. Notre philosophe suit tout à fait Platon dans ces images, toutefois son interprétation de la vie morale est autrement plus exigeante que celle du philosophe grec. En effet, pour Jankélévitch, la thèse de Platon s'appuie sur un sophisme, c'est-à-dire sur l'idée qu'il y aurait *un cheminement continu* vers le beau : « Ce qui est fait n'est pas à refaire, étant prélevé une fois pour toutes sur une tâche finie<sup>865</sup> ». Corollairement à cette erreur, Jankélévitch critique encore le postulat chez Platon que *le processus ascensionnel est fini* (en droit à tout le moins), il existe un terme possible<sup>866</sup>. C'est que pour Jankélévitch, la racine du mal n'est pas l'ignorance, mais bien *l'égoïsme*. Dans la filiation directe du christianisme, il le considère comme une tare inexpugnable : « La corporalité n'est pas seulement indomptée, elle est indomptable<sup>867</sup> ». La lutte contre celle-ci n'est pas harmonieuse et continue comme une démonstration géométrique<sup>868</sup>, elle prend plutôt l'allure d'un effort et d'une lutte infinie comme nous le citons précédemment :

---

<sup>864</sup> *Ibid.*, p. 457, Platon, *République*, op. cit., p. 502 [X, 608 b]. Leroux traduit quant à lui « un combat d'importance ».

<sup>865</sup> AVM, p. 501.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 516-517.

<sup>867</sup> *Ibid.*, p. 507. Ici, il n'est pas explicitement question d'égoïsme, mais il faut comprendre que chez Jankélévitch, la corporalité appelle l'assouvissement de ses besoins pour pouvoir survivre. Autrement dit, le corps incline tout un chacun à se soucier de soi avant tout. La corporalité et l'égoïsme sont donc intimement liés. Voir aussi, *Ibid.*, p. 498. Remarquons encore que le lexique ici est très intéressant. En effet, dans ces pages notre auteur discute avec Platon. Or, dans le *Phèdre*, on retrouve l'idée de la corporalité qui entrave l'ascension de l'âme avec l'image du quadriges : « Or, chaque fois qu'ils [les dieux] se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers les voûtes qui constituent la limite intérieure du ciel ; dans cette montée, dès lors, les attelages des dieux, qui sont équilibrés et faciles à conduire, alors que les autres ont de la peine à avancer, car le cheval en qui il y a de la malignité rend l'équipage pesant, le tirant vers la terre, et alourdissant la main de celui des cochers qui n'a pas su bien le dresser ». Platon, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 2004, p. 119 [247a-b]. On doit pourtant remarquer la nuance capitale, chez Platon, la corporalité est « mal dressée ». Chez Jankélévitch cette hypothèse s'appuie sur l'idée que la corporalité peut être dressée d'une part, et d'autre part que la raison a ce pouvoir. Or, la raison n'a pas cette emprise et la corporalité et l'égoïsme sont absolument *indomptables*. Une bonne éducation ne suffit pas.

<sup>868</sup> Nous pensons ici au *Ménon* où Socrate utilise un exemple géométrique pour présenter la réminiscence et la recherche philosophique qui doit tendre vers la connaissance du bien. Platon, *Ménon*, Paris, Flammarion, 1993, p. 164-167 [84c-85b].

L'effort rude, raboteux, laborieux, l'effort perpétuellement renouvelé du montagnard pour mettre un pied devant l'autre : chaque pas lui coûte, chaque pas doit surmonter une gravitation qui à chaque pas le tire en arrière. Ce n'est point gravitation annihilée, mais pesanteur à chaque instant allégée, à chaque instant appesantie : l'alpinisme, labeur toujours à refaire, est une victoire continuée qui surmonte une défaite continuée<sup>869</sup>.

Contre l'harmonieuse ascension platonicienne, Jankélévitch met de l'avant la lutte sans cesse reconduite de l'alpiniste contre la gravité qui menace à tous les pas de le faire débouler, comme l'égoïsme qui n'est jamais vaincu, toujours renaissant et éternellement menaçant<sup>870</sup>. Jankélévitch parle ainsi d'un « sommet qui se perd dans l'altitude infinie », une ligne ascensionnelle « non pas continue, mais brisée, avec des crans et des degrés<sup>871</sup> ». Si l'optimisme grec de Platon lui permet de soutenir l'hypothèse d'une progression harmonieuse vers le Beau, Jankélévitch s'inscrit dans une vision plus tragique, dans une lutte sans cesse reconduite dans la *durée*, dans un *effort* jamais au bout de ses peines. Ultiment, le but sera de réduire au minimum la part d'intentions égoïstes en soi pour libérer le maximum d'intentions amoureuses.

Contre l'effort moral continu et toujours compromis de la morale dynamique, Jankélévitch esquisse l'antithèse d'une morale statique « bourgeoise » et « capitaliste ». Qu'est-ce dire ? La morale statique s'appuie sur un nouveau sophisme, celui du « rentier moral<sup>872</sup> », c'est-à-dire de l'agent moral qui se réjouit de son bon travail, de ses belles actions : « Rentier de ses rentes et le propriétaire du produit de

---

<sup>869</sup> AVM, p. 515.

<sup>870</sup> Pour Jankélévitch, le thème chrétien de la *rechute* est très intéressant à cet égard puisqu'il témoigne clairement que le mal n'est jamais vaincu pour de bon et que le saint lui-même peut toujours tomber. Voir. *Ibid.*, p. 501-502. Foucault indique dans le même sens : « Il s'est agi pour le christianisme, à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle [...] de penser quelque chose que le christianisme n'avait pas encore pensé, qui est le problème de la rechute, [celui] du recommencement de la *metanoia*, de la répétition du rachat. Je crois que si ce problème a été si important [...] c'est que la notion même, l'idée même de rechute était une idée qui était étrangère aussi bien à la culture grecque, hellénistique et romaine qu'à la religion hébraïque ». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard – Seuil, 2012, p. 175. On pourra consulter spécifiquement la leçon du 27 février 1980 à ce sujet, p. 165-184.

<sup>871</sup> AVM, p. 518. À la lecture de ce passage, on se demandera ce qu'il faut entendre dès lors par les « hauteurs » chez Jankélévitch. Il semble ici qu'il ne soit question que d'une lutte infinie qui n'élève à rien. Nous réservons ce développement pour un peu plus loin.

<sup>872</sup> AVM, p. 539.

sa récolte qui jouissent de leurs devoirs accomplis<sup>873</sup>». Un moraliste qui verrait ses bonnes œuvres comme autant d'actions à la banque de son crédit, fructifiant sans effort, sans difficulté. Pour Jankélévitch, la morale s'inscrit dans le registre de l'éternellement inachevé, elle se rapproche ainsi de l'enfer eschatologique où tout est à refaire à l'infini : « C'est cela l'enfer [...] : le millimètre gagné avant-hier ne sera pas conservé, ne va pas croître, embellir et fructifier comme les placements à intérêts composés qui enflent tout seuls d'une inflation infinie : l'enfer n'est pas un lieu propice aux sermons capitalistes sur l'épargne et l'héritage<sup>874</sup>». Il y a certainement quelque chose de choquant dans ce rapprochement de la vie morale avec l'enfer, mais c'est sans doute à dessein puisque Jankélévitch cherche à préserver la morale de toute complaisance, la morale demeure quelque chose d'extrêmement exigeant et de difficile. Contre un éthos bourgeois « repu », « satisfait » et « complaisant », notre philosophe revendique le devoir, l'effort et le courage. On comprend dès lors le problème lorsque Leibniz décrit le gaudium comme une joie « qui tient à une assurance relevant de la possession ». On saisit aussi tous les sous-entendus lorsque Jankélévitch décrit cette forme de joie comme celle « de la bonne humeur, de la bonne conscience et de la bonne digestion<sup>875</sup> ».

### **3.4. Une perspective vitaliste**

Afin de rendre ces distinctions morales plus claires, Jankélévitch les positionne sur deux axes. Il y a un axe horizontal d'abord. On peut l'associer avec la relâche, la bonne conscience, l'installation dans un mode de vie, la complaisance dans le devoir accompli. Évidemment, la « morale bourgeoise » du rentier se situe sur l'axe horizontal, mais pas seulement. On y retrouve aussi toutes les morales qui lénifient l'effort, qui tentent de fixer la vie morale dans des formes achevées et déterminées. Pensons à la casuistique, à certaines éthiques déontologiques ou utilitaristes, aux morales qui s'immobilisent dans un mouvement mécanique et automatique. Dans tous ces cas, il y a un palier, et peut-être une forme de complaisance satisfaite du devoir

---

<sup>873</sup> MC, p. 200, citation légèrement modifiée.

<sup>874</sup> AVM, p. 531.

<sup>875</sup> HB, p. 249.

accompli que Jankélévitch identifie au *gaudium*. L'axe horizontal n'implique donc pas d'effort véritable, il « continue » ce qui est déjà commencé, il marque une forme de confort et d'équilibre qui s'est cristallisé. Jankélévitch traque cet horizontal partout, particulièrement où on l'attendrait le moins<sup>876</sup>.

La morale que Jankélévitch revendique se situe plutôt sur l'axe vertical. Si la philosophie morale de l'horizontal s'apparente à une forme de confort complaisant, l'axe vertical implique quant à lui l'inconfort d'une lutte sans cesse reconduite. Si l'on veut fonctionner par analogie, on peut associer l'axe vertical avec une *montagne infinie* que l'agent moral cherche à gravir, là où l'axe vertical apparaît plutôt comme *le sofa de la relâche et de la bonne conscience*<sup>877</sup>. La montagne exige une éthique de l'effort, du courage, de la ferveur, de la mauvaise conscience qui met en marche et qui lutte constamment contre la pesanteur de l'égoïsme. Ainsi, si l'axe horizontal est l'axe de la « continuation », l'axe vertical est celui de l'« avènement » et de l'action.

Il ne faudrait toutefois pas penser que Jankélévitch pense la vie morale seulement suivant l'axe vertical. La vie morale tragique apparaît plutôt comme un jeu entre l'horizontal et le vertical. Plus encore, pour notre philosophe, il y a même une continuité profonde entre les deux. Reprenons l'exemple du stoïcisme tel que décrit par Marc Aurèle. N'est-ce pas que celui qui décide de vivre de façon parfaitement rationnelle doit prendre cette décision à un moment précis de manière à redéfinir sa manière d'être<sup>878</sup> ? Ce moment n'est-il pas un moment vertical qui marque l'avènement d'un nouvel ordre ? Après coup, cet événement se cristallise et prend une forme définie, mais il existe clairement *un instant de passage* entre une vie antérieure

---

<sup>876</sup> Il y a l'exemple justement des morales particulièrement austères et difficiles qui virent parfois en « dolorismes masochistes », où la souffrance et l'inconfort deviennent source de complaisance et de plaisirs voluptueux. P, p. 1122.

<sup>877</sup> MC, p. 195, voir aussi, AES, p. 872 où il est question de « divan ».

<sup>878</sup> Comme l'indique Nietzsche par exemple : « Personne n'ose réaliser par lui-même la loi de la philosophie, personne ne vit philosophiquement, avec cette simple fidélité virile qui forçait un homme de l'Antiquité, où qu'il fût, quoi qu'il fit, à se comporter en stoïcien, dès qu'il avait une fois juré fidélité à la Stoa ». Nietzsche, tome I, *op. cit.*, p. 244 [*Considérations inactuelles*, II, § 5].

et une vie postérieure. En poussant plus loin cette idée, on découvre qu'en fait cette dynamique est reconduite partout dans l'œuvre de Jankélévitch et s'applique à une diversité de phénomènes. Déjà, nous avons effleuré ces thématiques dans notre chapitre en traitant de *l'instant* et de *l'intervalle* qui incarnent temporellement respectivement l'axe vertical de l'avènement et l'axe horizontal de la continuité. Jankélévitch emprunte encore à Georg Simmel cette dynamique pour parler de la culture et de la création en montrant que toute œuvre vraiment nouvelle et radicale — donc qui entre en contradiction avec les canons en place — tend au fil du temps à se réifier en classique. C'est le sens de la « tragédie de la culture » que Jankélévitch commente d'ailleurs dans *La Mauvaise conscience* :

Georg Simmel lui donne un tour passionné et bien moderne en l'appelant la « tragédie de la culture » ; la vie cherche des formes et un style pour s'exprimer ; mais les formes et les styles se retournent contre la vie ; ainsi la religion succombe aux dogmes et la morale aux « gestes », et le droit à la lettre des codes ; les souvenirs constitués, enfin, meurtrissent la mémoire constituante. D'un mot, l'effectivité de l'instant s'abâtardit et dégénère dans les radotages de l'intervalle : toute joie, toute intention, tout élan vital s'enliseront par quiddification et embourgeoisement<sup>879</sup>.

Ici, Jankélévitch mentionne bien la cristallisation à l'œuvre que nous cherchons à décrire — en parlant de la culture, de la religion et de la morale. Il y a pourtant bien plus si l'on porte attention au curieux mélange de références qu'il nous propose : Simmel et la « tragédie de la culture », « l'élan vital » qu'on peut facilement associer avec Bergson et enfin la « quiddification » qui ressortit à Schelling. Trois philosophes qui se rejoignent dans une interprétation vitaliste du réel.

Rappelons brièvement que le vitalisme est une doctrine métaphysique qui a vu le jour au 18<sup>e</sup> siècle grâce aux travaux combinés de Paul-Joseph Barthez et Théophile de Bordeu qui vont fonder ce qu'on appellera l'École de Montpellier. Il s'agissait à l'époque de réagir contre l'interprétation mécaniste du monde propulsée par Galilée. Au sens large, le vitalisme soutient que « les phénomènes de la vie » ne

---

<sup>879</sup> MC, p. 132-133.

sont pas réductibles à des causes physico-chimiques et qu'ils sont animés par une dynamique *sui generis*<sup>880</sup>. Autrement dit, on ne peut pas réduire le monde à une immense machine. Il y a une force vitale à l'œuvre qui échappe à cette grille d'analyse. C'est exactement ce que met de l'avant Bergson avec l'idée « d'élan vital ». Pour l'auteur de *Matière et mémoire*, l'élan vital est « l'effort unique à l'origine de tout le déploiement de la vie », une sorte de « conatus », d'effort perpétuellement reconduit depuis l'origine des temps pour créer tout ce qui existe<sup>881</sup>. Cet élan vital s'assimilera avec la « durée », qui est le mouvement créatif et temporel qui structure l'ontologie de Bergson<sup>882</sup>.

Jankélévitch reprendra cette idée, mais en y ajoutant une critique fondamentale de Simmel. On sait que ce dernier était un grand lecteur de Bergson. À ses yeux toutefois le philosophe français avait emprisonné l'élan du devenir dans une « forme » achevée. En effet, chez Bergson, il y a l'idée que l'élan vital est fondamentalement simple et que toute décomposition découle d'une erreur de perspective<sup>883</sup>. Or, Simmel remet en question cette idée. Pour lui, le devenir se canalise et se solidifie dans des formes données, il « secrète ses propres limites ». Comme l'écrit Jankélévitch :

Il est une réflexion que Georg Simmel formule au sujet de Bergson et qui m'a toujours vivement frappé : « *On a l'impression, écrit-il, que Bergson n'a jamais aperçu ce qu'il y a de profondément tragique dans ce fait que la Vie, pour pouvoir exister, doit se convertir d'abord en Non-Vie* ». Le « drame de la culture spirituelle » [...] consiste précisément en ceci que la négation de la vie est inhérente à la vie même et que *le vital, pour se réaliser, a besoin de se propre antithèse, — qui le tue*. Voilà le « Grundmotiv » fondamental qui domine toute la

---

<sup>880</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume II. Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1214.

<sup>881</sup> Worms, *Vocabulaire*, *op. cit.* p. 22-23. Voir aussi Bergson, *op. cit.*, p. 1071-1073 [*Sources*, p. 117-120]. Nous avons abordé cette question dans notre premier chapitre.

<sup>882</sup> Voir Worms, *Vocabulaire*, *op. cit.* p. 20-21, Bergson, *op. cit.*, p. 1072 [*Sources*, p. 119].

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 1072 [*Sources*, p. 119].

pensée de Simmel et qui, malgré tant de ressemblances certaines, l'oppose en définitive à la pensée de Bergson<sup>884</sup>.

Le mouvement de la vie est une sorte d'alternance entre le jaillissement de la vie qui se calcifie en formes finies pour ensuite se dépasser à nouveau, un mouvement donc constitué à la fois par la forme et par le jaillissement créateur qui détruit toutes formes<sup>885</sup>. Ce jeu de tendances et de contre-tendances se manifeste avec évidence dans le monde de la culture, mais Jankélévitch le reconnaît aussi dans l'univers moral : « La vie éthique apparaît bien plutôt comme le domaine de l'inachevé, de l'informe et de l'inassignable, comme la destruction de tous les styles et de toutes les formes, tout style annonçant l'économie, c'est-à-dire l'embourgeoisement esthétique<sup>886</sup> ».

Enfin, pour ce qui en est de Schelling, nous avons précédemment référé à la quiddité et à la quoddité en traitant de la nostalgie. Nous expliquions alors que Jankélévitch, à la suite de Schelling, associe l'« effectivité » ou l'« ipséité » à la quoddité. La quiddité incombe quant à elle à une approche plus égale et générale (nous exploitons l'exemple de l'arbre chez Christian Bobin pour présenter cette idée). En fait, quiddité et quoddité renvoient exactement à la question que nous traitons en ceci que *la quiddité incarne la forme fixe et rigidifiée* (le concept d'arbre par exemple), là où *la quoddité touche à l'unicité d'une chose, à sa dynamique particulière et propre* (un arbre particulier et irremplaçable)<sup>887</sup>.

Toutes ces remarques permettent de comprendre le cœur du mouvement moral jankélévitchien. En effet, nous expliquions précédemment que formellement les modèles jankélévitchien et stoïcien s'accordent tout à fait, c'est-à-dire dans la tentative de réconcilier l'agent moral avec le monde. Si l'on entend dans cette

---

<sup>884</sup> Vladimir Jankelevitch, « Georg Simmel, philosophe de la vie » in Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 67.

<sup>885</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p.76.

<sup>886</sup> AVM, p. 498.

<sup>887</sup> Pour une étude détaillée de la quiddité et de la quoddité, on pourra consulter de Montmollin, *op. cit.*, p. 116-120.

hypothèse une certaine forme de « mystique », au sens où André Lalande la définit comme « la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être<sup>888</sup> », on comprend mieux maintenant pourquoi Jankélévitch affirme que l'homme n'est pas « mystiquement raisonnable ». D'une part, l'homme n'est pas lui-même essentiellement raisonnable et la portée de la raison est radicalement limitée. Par ailleurs, le principe fondamental de l'être n'est pas le cosmos rationnel des philosophes grecs. C'est dans une perspective vitaliste que la morale dynamique jankélévitchienne trouve *son fondement ontologique*. En insistant sur la quoddité, sur le vouloir, sur le devenir et la création, notre philosophe constitue une morale qui s'accorde mystiquement avec le mouvement même de l'univers<sup>889</sup>. Jankélévitch tient pourtant à maintenir une morale *sérieuse*. D'aucuns ne peuvent se maintenir purement dans l'axe vertical. La retombée dans l'horizontale est inéluctable. Il faut pourtant garder à l'esprit que cet horizontal est une « planche pourrie<sup>890</sup> » sur laquelle on ne saurait vraiment prendre pied : « Quand la verticale ascensionnelle de la dialectique aboutit à l'horizontale du palier, c'est la complaisance qui l'emporte, et avec elle l'esthétisation de l'éthique<sup>891</sup> ».

### 3.5. Laetitia

Précédemment, lorsque nous évoquions la dynamique de la joie chez notre philosophe, nous citions le passage suivant :

Plaisir et douleur, joie et tristesse, amour et haine ne sont pas sur le même plan, mais l'un de ces mouvements est conforme à l'intention naturelle de la vie, va dans le sens de l'affirmation vitale, qui est édification et anagenèse, ratifie ainsi la vocation du devenir ; et l'autre est littéralement un processus inversé. Toute la philosophie de la tendance et de l'intention confirme cette polarité<sup>892</sup>.

---

<sup>888</sup> Lalande, Volume I, *op. cit.*, p. 662.

<sup>889</sup> Nous limitons notre exposition à cette première association. Nous qualifierons et détaillerons davantage ce mouvement dans la prochaine section.

<sup>890</sup> TV2.2, p. 216.

<sup>891</sup> AVM, p. 499. L'esthétisation de l'éthique se produit lorsque le devoir moral qui est un devoir *faire* se transforme en *style*, en manière d'être, bref quand le vertical devient horizontal.

<sup>892</sup> MC, p. 88.

À la lumière des derniers développements, nous comprenons maintenant la joie comme ce mouvement quodditatif qui est « conforme à l'intention naturelle de la vie », Jankélévitch parle d'ailleurs, dans *Philosophie première*, d'une « reposition créaturelle avec la position créatrice<sup>893</sup> ». Comme le mentionne Jean Wahl, Jankélévitch apparaît ici très près de la thèse bergsonienne de la joie, surtout lorsqu'il écrit :

Ainsi Dieu ou le pur Faire-être est la joie elle-même, *laetitia ipsa*. Demi-dieu de l'instant et poète intermittent, l'homme n'est pas, lui, la joie *elle-même*, mais il est un Faire tout empêtré dans l'être ; il n'est joyeux que dans l'instant inchoatif et généreux : car s'il y a contentement à continuer, conserver, imiter, il y a joie quodditative à commencer, à donner, à créer<sup>894</sup>.

De fait, Bergson voit la joie « partout où il y a création<sup>895</sup> » et Lionel Astesiano commente très bien lorsqu'il ajoute : « [La joie chez Bergson] est l'expression des réussites de la vie et trouve sa source dans la création. L'idée de création thématifiée dans *L'Évolution créatrice*, devient synonyme de surgissement de l'absolument nouveau inhérent à la durée ou lié à un effort pour s'y insérer<sup>896</sup> ». Cette joie, tant chez Bergson que chez Jankélévitch, prend les couleurs de la *laetitia*, mais interprétée cette fois dans son registre spinoziste comme « passage à une perfection plus grande », comme une « reposition » de l'individu dans un « élan créateur essentiel<sup>897</sup> ».

Cette proximité entre Jankélévitch et Bergson doit toutefois être nuancée quelque peu. Il est indéniable que Jankélévitch emprunte beaucoup à Bergson, cela dit il semble qu'à plusieurs égards il prolonge les intuitions du maître et pousse plus avant la réflexion. C'est ainsi que l'interprétation de la joie de Jankélévitch est déterminée par les nuances vitalistes simméliennes que nous avons mentionnées.

---

<sup>893</sup> PP, p. 174.

<sup>894</sup> Wahl, *loc. cit.*, p. 166. PP, p. 258. De fait, Jankélévitch réutilise pratiquement les mêmes phrases dans son Bergson : « Il y a contentement à continuer, c'est-à-dire à rester ou garder, à demeurer, imiter ou conserver, mais il y a joie à commencer et à créer ». HB, p. 249. Voir aussi Hansel, *op. cit.*, p. 29.

<sup>895</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 832 [*Énergie*, p. 23].

<sup>896</sup> Astesiano, *op. cit.*, p. 270.

<sup>897</sup> HB, p. 249. PP, p. 249.

Autrement dit, la joie demeure le signe d'une grande vitalité créatrice, mais elle prend aussi son élan sur la résistance de la quiddité qui en freine les élans. La joie jaillit de la dénivellation entre l'axe horizontal de la continuité et l'axe vertical de l'instant qui fait brusquement saillie. La joie apparaît ainsi comme une « victoire de la lévitation » sur la « pesanteur et l'enlisement de la gravitation <sup>898</sup> ». On parlera ainsi plutôt d'une joie dans la *libération* que d'une joie purement délimitée par la créativité et le devenir :

la joie est dans la libération plus que dans la liberté, dans le passage de la douleur à la santé plus que dans la santé elle-même. [...] Et comme il y a plus de joie pour un convalescent au terme des épreuves que pour un homme bien portant, plus de joie pour le fils prodigue rentré au bercail que pour le fils bien sage, plus de joie pour un publicain repentant que pour neuf cent quatre-vingt-dix-neuf enfants modèles<sup>899</sup>.

En d'autres mots, c'est dans la transition d'un effet pathique et insatisfaisant à la quiddité créatrice, dans le saut d'un ordre ontologique à l'autre que la joie découvre toute sa puissance. Ici donc Jankélévitch est moins optimiste que Bergson, sa vision de la joie est plus *tragique* et *douloureuse*. C'est dans le contraste entre la souffrance et le plaisir, entre l'élan bloqué et douloureux et l'action réussie de « l'homme délivré » que jaillit la joie : « la joie est la fulguration instantanée qui déchire la nuit du remords<sup>900</sup> ».

Dans *L'Austérité et la vie morale*, Jankélévitch précise encore davantage le sens de cette délivrance, il écrit :

La joie est un tertium quid qui n'est ni intermédiaire entre plaisir et douleur, ni au-delà de l'un et de l'autre, mais qui est paradoxalement l'un et l'autre à la fois : utrumque, non point neutrum ; [...] elle est la coïncidence miraculeuse des contradictoires, la mystérieuse identité, l'alternative abrogée. Elle est douleur-plaisir, c'est-à-dire à la fois douloureux plaisir et voluptueuse douleur ; [...] la joie est l'expérience indivise des deux opposés, et elle est divine en cela ; elle est la joie et non pas la jouissance : jouir est se vautrer sur l'horizontale et se

---

<sup>898</sup> MC, p. 201.

<sup>899</sup> P, p. 1115. Voir aussi, MC, p. 197-198.

<sup>900</sup> *Ibid.*, p. 201.

complaire à l'intervalle, déguster le plaisir à petits traits ; mais se réjouir c'est éprouver, dans l'inspiration, dans le sacrifice et dans l'amour, la sublime ivresse de l'instant. La jouissance de continuer est une satisfaction, mais la joie aventureuse de commencer est une exaltation, et non pas une satisfaction : elle n'est donc pas de tout repos : elle connaîtra, comme toute création, l'angoisse et l'effort et l'agonie. Grande est la lutte, longue la veille ; ou comme disait Platon au dixième livre de la République, μέγας γὰρ ὁ γών<sup>901</sup>.

Cette page capitale résume plusieurs éléments essentiels que nous avons mentionnés et d'autres que nous approfondirons un peu plus loin. D'abord, on observe très clairement l'importance de « l'instant » et l'« exaltation » qu'il véhicule en opposition avec la « continuité » et la « satisfaction ». Ce qui est nouveau toutefois c'est cette idée de joie comme « tertium quid ». Autrement dit, la joie n'est pas la sublimation de la douleur ou de la souffrance, mais plutôt une forme de synthèse miraculeuse où l'on est à la fois dans la douleur et le plaisir. À ce titre la joie rappelle l'aufhebung de Hegel qui associe les idées apparemment contradictoires de « destruction » et de « conservation<sup>902</sup> ». La joie, de fait, semble à la fois détruire et dépasser la souffrance, elle apparaît au-delà de la souffrance, mais en même temps la souffrance en fait intrinsèquement partie.

L'effet de contraste que nous décrivons apparaît d'autant plus puissant et renversant lorsqu'on le replace dans la perspective des maladies de l'âme que nous avons décrites. L'âme prise par le remords, bloquée dans son devenir par l'obsession, la hantise du passé, qui s'exile du monde et des autres, qui se déchire intérieurement qui souffre spirituellement, cette âme *se libère* tout d'un coup ! Comme les rivières gelées qui brisent leurs glaces au printemps et continuent de couler par devant<sup>903</sup>.

---

<sup>901</sup> AVM, p. 581-582.

<sup>902</sup> À notre connaissance, Jankélévitch n'utilise pas le terme hégélien, un philosophe qu'il cite très rarement par ailleurs. Cela dit, sa manière de présenter la joie se rapproche de très près de ce que décrit Hegel en parlant d'aufhebung. Il apparaît pour le moins très probable que Jankélévitch ait eu connaissance de cette idée puisque son père était un fameux traducteur de Hegel et qu'il a notamment traduit les passages où Hegel décrit l'aufhebung. Voir Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, Paris, Aubier, 1947, p. 101-102. Pour l'étude détaillée de ce concept nous avons utilisé la thèse de doctorat de Thomas de Koninck, *Les contraires et l'immatérialité de l'intelligence*, Québec, Université Laval, 1970, p. 204-210.

<sup>903</sup> L'image du printemps n'est pas de nous, Jankélévitch l'utilise souvent pour évoquer la joie. MC, p. 197, TV2.2, p. 332, JNSQI, p. 59-60

Quel enthousiasme peut suffisamment rendre compte d'un miracle pareil ? Quel miracle sinon l'émotion ultime, que Jankélévitch rapproche d'un « acumen vitae », d'un moment d'existence culminant et quasi divin qu'on peut seulement traduire par la joie *laetitia*<sup>904</sup> ? Puisqu'en effet, cette forme de joie n'est pas la douce joie tranquille du sage en pleine possession de ses moyens, mais plutôt une joie violente et passionnelle qui touche à l'extase<sup>905</sup>. Les temps contre nature et invertis des maladies de l'âme se dissolvent, c'est le retour du devenir et de la saine durée, du temps qui tend vers l'avenir, qui s'ouvre au futur — le temps de l'aventure pour parler comme dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* :

Il y a dans la douleur une certaine concentration de conscience, une sorte de vaine ruminantion qui sont étrangères à la joie ; la conscience heureuse jouit de soi parce qu'elle triomphe de soi, parce qu'elle s'évade — sans s'oublier — en actions enthousiastes. Autant la joie est faite pour l'aventure, autant la douleur se complaît dans les délibérations interminables ; et plus elle s'y enlise, plus elle les savoure : on dirait qu'elle y trouve une sorte de délectation spéciale. « Souffrir, dit Paul Valéry, c'est donner à quelque chose une attention suprême<sup>906</sup> ».

La conscience apparaît soudainement libérée de ses ruminations, capable de s'extroverser dans le monde, non pas à la remorque de son passé, mais tournée vers l'avenir :

Le joyeux travail de la joie, c'est de rétablir la prérogative ou dignité essentielle de l'humain qui est, non point d'être conduit, mais de conduire ; non point d'être remorqué ou manœuvré, mais de remorquer et de devancer, et de reprendre, comme il se doit quand on est homme, l'initiative agissante des opérations ; dans la joie l'humain restaure sa prééminence normale par rapport aux faits inhumains ; dans la joie la conscience, de prévenue devenue prévenante, reprend la direction hégémonique des événements : la conscience stoppée,

---

<sup>904</sup> AES, p. 872.

<sup>905</sup> Le terme n'est pas trop fort, en décrivant ce mouvement de création spontanée, Jankélévitch l'interprète comme un point de rencontre entre l'humain et le divin : « Créant une dénivellation soudaine dans le niveau de l'Être, elle [la quoddité] est le triomphe-minute d'une positivité-minute. Créer, commencer, donner : ces instants prévenants se résument dans le joyeux mouvement d'amour, qui est la reposition humaine de la position fondatrice ». PP, p. 258-259.

<sup>906</sup> *Ibid.*, p. 53.

terrifiée, abattue redevient la conscience courageuse qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être, — car le courage est de faire face, et non de regarder en arrière<sup>907</sup>.

Ces idées rappellent celles que nous avons évoquées en traitant de l'ennui que Jankélévitch présentait comme la « marque de notre demi-angélisme » qui révèle « la noblesse de notre nature » — c'est-à-dire de devenir, de prendre les devants dans la temporalité — et « la misère de notre condition<sup>908</sup> » qui est de s'enliser et de ne pas parvenir à devenir comme nous le devrions. Les maladies de l'âme portent toutes ce double-sceau, elles montrent notre *misère* et notre *noblesse* puisque : « C'est le devenir qui est notre façon d'“être”,... d'être en n'étant pas et de n'être pas en étant ; le devenir est l'avènement continué du non-être à l'être<sup>909</sup> ». Ainsi, la misère de la condition humaine apparaît lorsque l'on est « remorqué ou manœuvré », c'est-à-dire lorsque l'on perd l'initiative et la gouverne de notre vie. Dans la joie au contraire, il y a une reprise en charge de l'agent moral de son initiative et de sa liberté, il ne « regarde pas en arrière », mais il « fait face ».

Évidemment, il y aura rechute et nouvel enlissement. Dans la métaphysique jankélévitchienne comme dans sa morale, le vertical ne se maintient pas dans le temps, ce serait une contradiction dans les termes. La vie morale reste inéluctablement « non pas continue, mais brisée, avec des crans et des degrés<sup>910</sup> » comme la ligne de crête que doit suivre l'alpiniste. On comprend alors que la joie n'est pas le *bonheur*, si l'on considère ce dernier comme un état continué dans le temps. La joie est bien davantage corsée, insaisissable, ponctuelle. Elle est tonique puisqu'elle marque une unité possible avec le mouvement ontologique fondamental<sup>911</sup>, mais elle connote aussi une part de souffrance dans l'irréductible distance entre l'agent et ce mouvement :

---

<sup>907</sup> *Ibid*, p. 199.

<sup>908</sup> AES, p. 899.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 910.

<sup>910</sup> AVM, p. 518.

<sup>911</sup> On voit par là ce que nous esquissions au premier chapitre, à savoir que le tragisme jankélévitchien n'est pas le dernier mot de sa philosophie. Nous développerons encore ce point dans la prochaine section.

Le bonheur d'être est propre à l'homme repu qui se juge complet, alors que la joie de faire, plus proche au fond du Faire-être absolu (car il ne lui manque que de subsister) est toujours mécontente et désirante à l'infini [...] Le *Banquet* a décrit en termes inoubliables cet appétit d'immortalité qui fait tout le dynamisme de l'amour et qui s'exalte par la tribulation même. « Pleurs de joie », écrit Pascal dans son *Mémorial*, comme s'il connaissait la relation profonde de l'instant joyeux avec les affres de la douleur<sup>912</sup>.

Dans ce régime plus périlleux où la relâche est une grave compromission, on comprend que notre philosophe reprenne l'éloge d'Éros que fait Diotime – la vie morale n'est pas délicate et aisée comme l'Éros d'Agathon, mais difficile, contraignante, « mécontente et désirante à l'infini ». Elle commande conséquemment du courage et de l'endurance. La joie ne se confond pas avec un bonheur qui continuerait, elle appelle plutôt les tribulations et le courage.

Les tribulations, la route, le voyage, ce sont des images sur lesquelles Jankélévitch insiste beaucoup et qui sont à la fois constitutives de sa philosophie morale et de sa théorie de la joie. La chute, les chutes, sont des expériences essentielles et normales. À ce titre, notre philosophe aime à citer la parabole du fils prodigue. Rappelons que l'*Évangile de Luc* relate l'histoire d'un fils plus jeune qui réclame sa part d'héritage à son père. Il l'empoche et part avant de le dilapider complètement. Miséreux il vit mal. Il décide alors de rentrer chez lui. Son père l'accueille à bras ouverts, il lui fait une fête et tue le veau gras. Le frère aîné, qui est resté travailler et qui a écouté son père, est outré, mais le paternel lui explique : « Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Mais il fallait bien festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé<sup>913</sup> ». Jankélévitch commente le passage :

La purification rend possibles une vie régénérée et l'avènement d'une ère nouvelle dont la joie est le signe. Aussi le fils qui n'a pas été prodigue et n'a jamais faibli et a fortiori ne saurait même pas de quoi se repentir proteste-t-il avec indignation contre les fêtes scandaleuses auxquelles le retour du prodigue donne lieu : vertueux au sens grammatical, il ne comprend pas le sens

---

<sup>912</sup> PP, p. 259-260.

<sup>913</sup> Luc, 15 : 31.

ésotérique de cette choquante inégalité ni la justice de cette injustice ; il est sourd et aveugle à la méritoire médiation du devenir ! Et ainsi l'Ecclésiaste se trompe : du nouveau sous le soleil, certes il y en aura : il y a constamment quelque chose en plus qui empêche l'histoire de tourner en rond et fait du cercle une sorte de spirale. La joie, que Bergson rattachait à la création, n'est-elle pas le symptôme de cet En-plus ? Si le retour au statu quo que l'épuration statique et stationnaire nous promet est un motif de satisfaction, la purification seule est un principe de joie<sup>914</sup>.

Il y a un processus dans la chute et la purification qui révèle une vie morale en phase avec la durée et les aléas du devenir et qui s'oppose à la morale statique et pharisienne du frère aîné. Pour Jankélévitch, il ne s'agit pas de suivre un code de conduite à la lettre, mais de traverser les diverses phases du devenir : « Le fils modèle, n'ayant pas connu la perte ni les tentations ni l'Enjôleuse, ne connaîtra pas non plus la joie, la joie réservée à ceux qui rebondissent du non-être dans l'être <sup>915</sup> ». La vie morale n'est pas continue, c'est une ligne brisée, c'est sa *misère*. Mais à chaque fois que l'initiative est reprise, que la quiddité est remise en marche, c'est la *dignité* de l'agent moral qui se manifeste. C'est ainsi qu'en première lecture on comprend bien l'intime liaison qui unit la joie au temps et plus précisément encore au *devenir*.

#### **4. La joie comme mouvement d'amour**

La joie de la libération apparaît ainsi tout à fait centrale et en particulier dans *La Mauvaise conscience*. Toutefois, ce mouvement de libération demeure assez abstrait et manque de précision. Qu'est-ce que ce mouvement ? En quoi consiste-t-il précisément ? Que crée-t-il ? Dans cette section nous nous appuyerons sur des ouvrages ultérieurs de Jankélévitch qui montrent bien que ce mouvement est en fait un *mouvement d'amour*<sup>916</sup>. Qui plus est, en opposant quiddité et quoddité, égoïsme et amour, nous serons en mesure de montrer que ce mouvement d'amour amène une *transfiguration* du réel qui met en place un nouveau régime anthropologique, moral, social et ontologique. En effet, l'amour apparaît pouvoir renverser à la fois *l'absolu*

---

<sup>914</sup> PI, p. 662.

<sup>915</sup> P, p. 1135.

<sup>916</sup> Partout Jankélévitch utilise le lexique de l'amour pour parler de la joie. Dans *L'Austérité et la vie morale*, il ira jusqu'à dire que l'amour se confond avec la joie. AVM, p. 581.

*plural des valeurs* et *l'alternative* que nous avons étudiés précédemment. Forts de ces considérations nous serons en mesure de comprendre ce mouvement réussi que nous décrivions dans la deuxième partie de ce chapitre.

#### 4.1. De la complexité à la simplicité

En abordant la question du mal dans notre deuxième chapitre, nous avons travaillé le concept de *l'absolu plural*. Il s'agissait de mettre en lumière l'idée que les valeurs ne sont pas harmonieusement unifiées, qu'elles s'opposent les unes aux autres et qu'elles fondent un univers moral déchiré et *tragique*. Toutefois, lorsque notre philosophe expose cette idée importante dans *Le Traité des vertus*, il affirme de manière complètement déroutante :

Certes on peut prétendre que la valeur n'est pas décousue en soi, mais pour nous et anthropologiquement : le sporadisme existerait surtout dans notre mauvaise volonté ; l'unique valeur se disperserait devant le regard de l'homme en lui présentant tour à tour ses diverses faces ; il n'y a pas de place en nous pour tant de biens à la fois ! Ainsi l'homme voit double ce qui est simple ; [...] le superficiel voit discontinu ce qui est continu, continu ce qui au microscope apparaît discontinu... Même s'il résulte d'une sorte de strabisme mental, même s'il tient pour ainsi dire à notre humaine ébriété, précisons que le pluriel des valeurs correspond à une persistante illusion d'optique morale et qu'il résiste à la réflexion ; nul appareil, nul verre, nul raisonnement ne le corrigent<sup>917</sup>.

Jankélévitch a l'habitude de ces parenthèses ironiques qui montrent, en pleine analyse, que la réflexion ne s'arrête pas là, que nous en sommes seulement à un jalon. Ainsi, il existerait bien un sporadisme des valeurs, mais il tiendrait à une erreur de perspective, à un problème d'optique. L'affirmation est lourde de conséquences puisque c'est tout le côté *tragique* des valeurs qui est en jeu. Comment comprendre cette illusion qui vient de notre «strabisme mental» que «nul verre, nul raisonnement ne corrigent»? On peut commencer à débrouiller le problème en revenant en amont dans *Le Traité des vertus*. En effet, dans le deuxième tome, Jankélévitch avance une comparaison fort éclairante pour nous : il compare les approches de Platon et Aristote. Chez le Stagirite par exemple, il y a le souci de créer

---

<sup>917</sup> TV3, p. 73-74.

des distinctions et des comparaisons : « Aristote scinde deux logiques et deux physiques, et de la même manière il dédouble contemplation et action, loisir et negotium, activité spirituelle et activité corporelle<sup>918</sup> ». Jankélévitch considère que cela « revient à un empirisme énumératif de Gorgias ou des sophistes<sup>919</sup> ». Située dans le champ moral, cette avenue ouvre à un catalogue infini de valeurs concurrentes. À l'inverse, Platon coupe court à ces énumérations en suggérant l'idée d'un Bien à partir duquel tous les autres trouvent leur place. Ainsi, les valeurs opposées comme le courage et la tempérance s'unissent dans l'exercice du Bien qui les ordonne et les dirige. Ce qui compte c'est moins le cumul des vertus que la « manière » de faire, en fonction du Bien : « Le tout est de savoir "comment" le vertueux administre sa famille ou sa cité, "comment" il acquiert ses biens ; c'est dans l'adverbe εὖ(bien) [...] que tous ces plusieurs apparaissent comme l'Unique vertu<sup>920</sup> ». Jankélévitch rejoint tout à fait Platon ici. À ses yeux, la multiplicité des valeurs ou des vertus relève d'une « persistante illusion d'optique morale ». Dès lors que l'on repose la question dans la perspective beaucoup plus restreinte de la *manière* nous avons observé que notre philosophe ne considère que deux types de volitions : volonté égoïste et volonté amative. Ainsi, le « sporadisme existerait surtout dans notre mauvaise volonté », c'est-à-dire la volonté égoïste. C'est cette volonté qui crée une « persistante illusion d'optique morale » qui fait éclater l'unique valeur en une multiplicité hétérogène exactement comme le prisme de Newton qui décompose l'unique lumière blanche en une palette chromatique<sup>921</sup>. Mais qu'est-ce que cette « lumière blanche » alors?

---

<sup>918</sup> TV2, p. 34.

<sup>919</sup> Ibid. Voir par exemple Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, p. 159-165 [266d-269c] que l'on peut rapprocher de p. 171-172 [272b-c] où Socrate catalogue les artifices et les théories rhétoriques des sophistes.

<sup>920</sup> TV2, p. 35-36.

<sup>921</sup> « Avec son organisme souffreteux et sa constitution prismatique aux mille facettes, l'homme affolé par la bacchanale de la confusion disperse ce qui est simple : et comme la lumière blanche se décompose en couleurs juxtaposées, ainsi le rayon de la valeur unique s'étale sur la palette de notre psyché en un pluriel de valeurs inégalement importantes. Mais les composantes que le prisme analyse recomposent la lumière blanche par leur synthèse : dans la conscience de l'homme, au contraire, les valeurs descellées deviennent exclusives l'une de l'autre : et elles ne sont pas des aspects complémentaires qui reconstitueraient le tout en s'assemblant, mais elles sont chacune un univers et un absolu pour soi : la coexistence et la concurrence de ces totalités entretiennent en nous un état de guerre chronique, un statut

Qu'est-ce qui joue le rôle du Bien platonicien chez Jankélévitch ? Quel nouveau regard doit-on développer pour corriger notre vice de vision que nul raisonnement, nul appareil, nul verre ne corrigent ?

Les linéaments de la réponse jankélévitchienne ont été énoncés tout au long de notre thèse. Nous avons insisté sur l'idée que l'égoïsme sépare et isole et que c'est précisément ce qui génère la souffrance. Nous avons aussi indiqué que la panacée de ce mal se découvre dans l'amour. Dans notre chapitre sur l'ennui par exemple, nous concluons en montrant que l'amour *canalise* la dispersion de l'agent moral, il oriente le devenir vers une autre personne. La dispersion se fond dans *un* mouvement unique et solidaire. Il reste que pour rendre ce mouvement intelligible, l'analyse doit pousser plus loin. Nous affirmions précédemment que Jankélévitch s'inscrit dans une perspective vitaliste et que sa philosophie s'organise à partir de l'idée fondamentale qu'il y a un dynamisme qui structure le réel, un dynamisme que nous nommons *quoddité* qui pose verticalement tout le reste et qui fait advenir toutes choses. Or, ce mouvement qui peut aussi bien être compris comme principe créateur divin sera interprété comme un *mouvement d'amour* : « L'amour de Dieu serait peut-être ce pur amour si Dieu était toujours conçu comme insondable quoddité et commencement métémpirique de toute effectivité au lieu d'être décrit en ses adjectifs et attributs <sup>922</sup> ». Jankélévitch rejoint ici une tradition de la mystique chrétienne qui s'appuie sur *L'Évangile de Jean* pour affirmer que *Dieu est essentiellement amour*, une thèse qu'annonçait déjà Bergson à la suite de ses études sur la mystique en affirmant : « Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. [...] L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu : c'est Dieu lui-même <sup>923</sup> ». Ainsi, la quoddité ne serait rien de moins que le mouvement amoureux divin qui définirait la totalité du réel : « Cette infinité [en parlant de Dieu], cette irréductibilité, est alors

---

passionnel, malheureux et irréconcilié qui trouve dans la douleur non pas son harmonieuse synthèse, mais sa brûlante et déchirante solution ». TV3. p. 314.

<sup>922</sup> TV2.2, p. 202.

<sup>923</sup> Bergson, *op. cit.*, p. 1189 [Sources, p. 267]. Pour le mysticisme oriental, voir de Montmollin, *op. cit.*, p. 353.

*vécue* comme “insondable quoddité et commencement métémpirique de toute effectivité”, autrement dit comme la profondeur même de l’existence et sa *force*, car la source de la vie dont parlait Jean est en vérité un “partout et nulle part”, une *omniprésence* à l’œuvre dans les liens les plus ordinaires<sup>924</sup>».

À l’instar du sage antique qui aspire à s’émanciper du désordre des passions pour s’accorder rationnellement avec le cosmos, la philosophie morale et mystique de Jankélévitch cherche une manière de transcender les « tendances anarchiques de la nature pour les fondre dans l’élan incandescent de l’amour<sup>925</sup>». Il s’agit de coïncider avec le mouvement quodditatif fondamental divin — ce que la mystique orientale nommera *théôsis*<sup>926</sup>. C’est seulement sur ces fondations que l’on comprend pourquoi l’amour peut véritablement guérir l’ennui, puisqu’en effet l’amour est le mouvement naturel et fondamental de l’ontologie jankélévitchienne. Jankélévitch aime à citer Plotin qui affirmait : « L’œil doit être solaire pour voir la lumière<sup>927</sup>». C’est seulement dans la reposition — lorsque l’œil devient solaire — c’est-à-dire quand l’agent moral devient amour et mouvement d’amour que l’éclatement des valeurs se dissout pour se refondre en un mouvement créateur qui apparaît dans sa simplicité — la lumière : « En cette cime de quoddité les normes cessent de dissoner et retrouvent pour quelques secondes non seulement leur compossibilité, mais leur bienheureuse harmonie<sup>928</sup>». C’est ce qui permet de comprendre ce que Jankélévitch veut dire lorsqu’il affirme que la valeur n’est pas décousue en soi, mais seulement pour nous anthropologiquement et qu’il s’agit là d’une erreur de vision immanente à notre mauvaise volonté. Replacée dans le sillage quodditatif divin, la valeur apparaît délestée de complications, simple, cardinale et créatrice. C’est ce qui fait que *tout est simple* pour les saints et les mystiques :

---

<sup>924</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 360. Citation légèrement modifiée.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 358. Voir aussi Bergson, *op. cit.*, p. 1173 [*Sources*, p. 246].

<sup>927</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 25.

<sup>928</sup> TV3, p. 310-311.

C'est peu de dire, par exemple, que les saints et les héros traitent l'obstacle avec le mépris ou font comme s'il n'existait pas : les saints et les héros nient qu'il y ait problème. Les difficultés ? ils ne les voient même pas ; les souffrances, les ennemis, la mort enfin ? rien de tout cela n'existe plus pour eux... [...] le sacrifice infini et l'abnégation totale ne coûtent plus rien ; mourir pour l'autre devient aussi simple que bonjour et bonsoir. Oui, le mystique voit simple. Et aux simples tout est simple<sup>929</sup>.

Les cas de conscience s'effacent, la complexité disparaît, le sporadisme se résorbe dans le creuset de l'amour qui n'est rien de moins que la « valeur de la valeur » exactement comme le Bien chez Platon :

Le Bien est survrai : le Bien est à la lettre plus que vrai, infiniment mieux que beau ! le Bien est à la lettre plus vrai que la vérité. Le Bien n'inclut pas le vrai, mais, ce qui est tout différent, il le pose et, l'ayant posé, va au-delà ; il ne contient pas en acte toutes les valeurs, mais il les rend valables, mais il fonde la valeur des valeurs. [...] C'est pourquoi l'amour est tout entier donation de valeur : il dispense la valeur à ce qui n'en a pas ! Et comme il est à la lettre sans valeur, il donne ce que lui-même n'a pas, et il le crée miraculeusement en le donnant<sup>930</sup>.

Via la *théôsis*, l'agent moral renoue avec ce que Jankélévitch nomme la *via recta*, la voie droite, directe et simple dans l'océan de la confusion et de la complexité de l'égoïsme<sup>931</sup>.

#### **4.2. De la pénurie à l'abondance**

Ainsi, la première transfiguration permet de passer de la complexité à la simplicité, de la tragédie à l'unité<sup>932</sup>. Cette simplicité n'est toutefois que le socle sur lequel s'érige

---

<sup>929</sup> HB, p. 241. Voir aussi JNSQI, p. 72-73, HB, p. 243, TV1, p. 251.

<sup>930</sup> TV3, p. 309.

<sup>931</sup> TV2, p. 262-265. Voir aussi la section « L'innocence et la voie droite » dans PI, p. 807-813.

<sup>932</sup> Il faut toutefois garder à l'esprit que cette reposition n'est pas pérenne et que la rechute est inéluctable. Le tragique chez Jankélévitch a donc une posture ambivalente : il est possible de le dépasser momentanément, mais il renaît inlassablement puisqu'il dépend de l'absurde et conditionne la vie humaine de part en part. Par ailleurs, il faut aussi bien remarquer que l'exposition de l'absolu plural que propose Jankélévitch dans *Le Traité des vertus*, et que nous avons reprise dans notre deuxième chapitre, est ici renversée seulement à la lumière d'un approfondissement ontologique via la quoddité. Sur l'axe horizontal de la quiddité, le tragique est véritablement indépassable. Conséquemment, on ne peut pas dire que Jankélévitch rejoint l'« optimisme bergsonien » que nous décrivions précédemment, sinon dans les moments de reposition.

le véritable miracle amoureux, celui de *la création de valeur*. Ici encore, pour bien poser cette transfiguration, il faut revenir à une idée importante que nous avons développée en traitant du mal, celle de *l'alternative*. Pour Jankélévitch, l'alternative indique que partout et en toutes choses le *cumul est impossible* et qu'à la lettre le monde est tragique et force *des choix déchirants*. Puisque tout n'est pas possible, que les possibilités sont étroitement limitées, Jankélévitch parlera d'un régime de « pénurie ontologique<sup>933</sup> ». Cette pénurie est encore catalysée par les individus qui luttent les uns les autres pour s'installer « plus confortablement dans l'alternative ». L'amour, le travail, l'amitié, les honneurs, tous les champs de l'expérience humaine semblent pouvoir servir de théâtre à une lutte sans merci pour qui aura la meilleure part. Implicitement, on comprend que cette posture s'appuie sur une hypothèse ontologique à savoir que *l'être et les valeurs existent en stocks limités et déterminés* :

Le rire de ses frères l'assombrit [l'envieux], le succès de ses frères lui porte ombrage comme s'il était pris dans sa poche ; il souffre du bonheur d'autrui comme si son prochain et lui-même vivaient sur un même stock fini de bonheur, comme si la part de l'autre était nécessairement prélevée sur la sienne ; la quantité de bonheur dans le monde se conserverait constante, ou peut-être même diminuerait par usure et dilapidation, comme s'épuisent les réserves de charbon et de pétrole enfouies dans la terre ; et par conséquent l'autre ne pourrait être heureux qu'à mon détriment, l'excès de bonheur chez l'un ayant fatalement pour rançon le déficit de bonheur ou le malheur de l'autre<sup>934</sup>.

Ainsi, suivant cette hypothèse, la valeur se diviserait entre chacun comme autant d'avoirs et le commerce de ces valeurs suivrait un calcul arithmétique où ce que je possède, je le possède au détriment des autres. Toutefois, à l'instar de l'analyse du sporadisme des valeurs, notre philosophe glisse subrepticement des clins d'œil ironiques pour donner à penser que cette interprétation doit être nuancée. Dans une analyse serrée de cette perspective, il écrit, sans aucune autre explication : « La quoddité ici n'est pas en cause<sup>935</sup> ! »

---

<sup>933</sup> TV1, p. 5.

<sup>934</sup> TV2.2, p. 334.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 36.

Et de fait, il apparaît que cette lecture s'appuie sur un préjugé quidditatif et substantialiste qui néglige la quoddité. Dans la dernière citation de la section précédente, Jankélévitch mentionnait justement le *potentiel créateur* de la quoddité : « C'est pourquoi l'amour est tout entier donation de valeur : il dispense la valeur à ce qui n'en a pas ! Et comme il est à la lettre sans valeur, il donne ce que lui-même n'a pas, et il le crée miraculeusement en le donnant ». Dans plusieurs ouvrages Jankélévitch multiplie les affirmations du genre : « L'acte d'amour est tout entier donation de valeur : il dispense la valeur à ce qui n'en a pas ! Et comme il est à la lettre *sans valeur*, il donne ce que lui-même n'a pas, et il le crée miraculeusement en le donnant <sup>936</sup> ». Plus encore, l'amour apparaît avoir une véritable puissance *démiurgique*, c'est-à-dire avoir la possibilité de faire advenir un nouveau monde, de mettre en place un nouvel ordre *ex nihilo*<sup>937</sup>.

Évidemment, à la lumière de notre étude de la dynamique de la quoddité et de la quiddité, ces formulations gagnent en clarté. Si l'amour est un mouvement quodditatif vertical, un mouvement créateur, il est normal qu'il fasse advenir un nouvel état des choses, une nouvelle réalité quidditative. Pour prendre une autre terminologie, on pourrait avancer que le mouvement quodditatif est un *faire*, une *création* qui fait advenir *l'être*. C'est parce que le faire est dynamique et volitif qu'il est dépourvu de valeur et d'être, il est *d'un autre ordre*, il est ce qui *pose* la valeur. On peut bien parler d'un double régime : « La valeur se crée au fur et à mesure de l'action, dans les démarches effectives d'une volonté qui renonce à soi-même, souffre, aime, espère. [...] L'inspiration bienveillante *n'a* donc pas de valeur, mais elle *est* la valeur même, ou mieux la source des valeurs, ce qui pose toute valeur ; ce qui confère une valeur aux choses sans valeur ; ce qui fait que les valeurs ont une valeur <sup>938</sup> ». Si l'on aborde *le même problème*, mais via une optique ontologique par exemple, Jankélévitch parle de Dieu en affirmant : « Ce qui *fait* n'a pas d'être, comme ce qui éclaire est ténébreux ; — et même, à proprement parler, ce qui fait n'est pas ; le faire n'a pas d'être, et la

---

<sup>936</sup> TV3, p. 309.

<sup>937</sup> MC, p. 76

<sup>938</sup> TV1 p. 223.

source du bonheur n'est pas heureuse<sup>939</sup>». Pensons à Grégoire de Nysse qui affirmait que « plus on s'approche de Dieu, plus on s'enfonce dans la ténèbre<sup>940</sup>». En mystique ou en morale, il s'agit dans les deux cas de marquer la différence ontologique entre *ce qui fait* et *ce qui est* et de mettre conséquemment l'accent sur le *mouvement créateur* qui *pose la valeur* ou pour le dire encore dans une autre terminologie entre la *quoddité* et la *quiddité*.

Il reste toutefois que ce langage abstrait demeure relativement opaque pour traduire la force créatrice de l'amour. Heureusement, l'œuvre jankélévitchienne contient plusieurs exemples forts qui illustrent bien son propos. Prenons le cas du pardon pour gagner en clarté. Notre philosophe oppose la dynamique du pardon à la loi du talion. Il y a, dans la loi du talion, la recherche d'un équilibre, chaque offense doit être compensée par une punition équivalente. Autrement dit, la mauvaise action initiale est nivelée par une sanction du même acabit. Dans cet équilibre et cette continuité, on reconnaît une forme de légalité *quidditative* (Jankélévitch parle aussi de justice commutative). Or, le pardon bouleverse cet équilibre. Au *scandale* du mauvais geste, il répond par le *double scandale* du pardon :

L'homme généreux décide unilatéralement que le scandale restera incompensé, l'injustice rédimée, l'offense inexpiée, que le dépassement imputable à la pléonexie méchante ne sera pas nivelé. [...] Par opposition à l'œil-pour-l'œil du Décalogue, le Sermon sur la Montagne nous prescrit de tendre l'autre joue, c'est-à-dire que loin de niveler l'injuste saillie, il double le scandale scandaleusement. Le pardon, contrairement à la justice ne prétend pas neutraliser le déséquilibre [...], mais il aggrave, au contraire, cette dissymétrie et ce déséquilibre, et en les aggravant il les guérit<sup>941</sup>.

---

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>940</sup> Cité dans l'introduction de Ferdinand Cavallera et Jean Daniélou de Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Paris, Cerf, 1951, p. 22.

<sup>941</sup> P, p. 1128. Remarquons comment l'opposition entre ces deux légalités a été présentée avec un brio jamais égalé par Shakespeare dans *Le marchand de Venise*. Lorsque Antonio se trouve en défaut de paiement, Shylock, qui est son usurier et qui a subi ses avanies depuis des années, peut se venger. Il affirme : « J'exige la loi » [« I crave the law »]. Au sens où il désire passionnément la loi du talion, la possibilité de venger les offenses subies depuis autant d'années. Les discours enflammés de Portia à propos du pardon restent sans prise sur lui, elle qui fait l'apologie du pardon comme un attribut divin : « C'est chez les plus puissants qu'elle [la miséricorde] est la plus puissante [...] Elle est un attribut que Dieu lui-même possède » [« 'tis the mightiest in the mightiest, (...) It is an attribute to God himself »]. William

Autrement dit, le pardon se libère de la légalité quidditative, le pardon ne rend pas *le mal pour le mal*, mais *le bien pour le mal*. Incidemment, il échappe aux déterminations et au contexte dans lequel il apparaît, il semble se manifester comme une sorte de « génération spontanée » miraculeuse. C'est que, comme acte *quodditatif*, le pardon s'inscrit dans une *autre dynamique*, celle de la *création* et de l'*avènement*. C'est-à-dire que contre un modèle mécanistique qui cherche les causes à toutes les conséquences, l'amour apparaît se ranger dans le vitalisme comme une tendance immotivée et autonome librement entreprenante et c'est à ce titre que Jankélévitch l'associera avec l'*aséité*<sup>942</sup>. Autrement dit, dans le registre moral, l'aséité amoureuse se phénoménalise comme la possibilité d'une action libre de déterminations d'une part, et d'autre part comme un geste capable de mettre en place une nouvelle situation qui n'était pas préfigurée *a priori*. C'est cette possibilité extraordinaire qui révèle le caractère surnaturel, démiurgique et miraculeux du pardon qui peut véritablement établir un monde nouveau dans l'*instant* déchirant de son effectivité quodditative :

On comprend dès lors pourquoi le pardon peut être fondateur d'un avenir : autant la pitié, motion sans lendemain, apparaît inconsistante et transitoire, autant le pardon se révèle capable d'instituer un ordre nouveau. Le pardon, comme l'intuition géniale, fait en un instant l'œuvre de plusieurs générations : dans un seul mot, dans un regard et un battement de paupières, dans un sourire, dans un baiser, le pardon accomplit instantanément ce qu'il eût fallu des siècles à l'oubli et à l'usure et même à la justice pour réaliser. Violaine pardonne à Mara d'un coup, pour tout et pour toujours<sup>943</sup>. Ainsi s'explique l'exaltation dont le pardon est la cause. Que le père de l'enfant prodigue accueille le repentir dans sa maison, cela est juste et se comprend. Mais l'embrasser le revêtir de sa plus belle

---

Shakespeare, « Le marchand de Venise » in *Œuvres complètes, Comédies II*, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 164-165 [IV, 1].

<sup>942</sup> Des auteurs comme Descartes, Anselme ou Spinoza associent l'aséité à Dieu. Lalande, Volume I, *op. cit.*, p. 82-83. Notons que d'autres auteurs se réapproprient l'aséité comme Schopenhauer pour qui elle incarne un trait fondamental de la volonté. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 1041. Jankélévitch revendique quant à lui explicitement l'héritage théologique. P, p. 1133. Il demeure que sa théorie de l'amour rejoint certainement certaines idées-forces de Schopenhauer. Cette question demeure toutefois extérieure à notre objet d'étude.

<sup>943</sup> Nous pensons qu'il s'agit d'une référence à *L'Annonce faite à Marie* de Paul Claudel. Mara, abandonnée par son mari et trahie par sa sœur meurt en pardonnant alors que sonnent les cloches de l'*Angelus* dont le premier vers « *angelus Domini nuntiavit Mariae* » donne son titre à la pièce. Paul Claudel, « L'annonce faite à Marie » in *Théâtre*, volume I, Paris, Gallimard, 2011.

robe, tuer le veau gras et donner un festin en l'honneur du repentir, c'est là l'inexplicable, l'injuste, la mystérieuse grande fête du Pardon<sup>944</sup>.

La comparaison tranchante entre la pitié et le pardon apparaît ici dans toute sa clarté. La pitié est un amollissement du cœur sans lendemain, une simple inflexion, là où le pardon matérialise une véritable fournaise créatrice où se fondent la faute et l'offense pour créer un nouvel ordre. Ce nouvel ordre n'était pas préparé, mais il surgit dans l'instant quodditatif qui le *fait être*, qui le *pose*. Avant l'instant du pardon, il y a une relation d'inimitié puissante, mais suite au moment de rupture, au saut du pardon, un nouvel ordre régénéré se met en place : « Le miracle, c'est que l'avènement instantané soit capable d'inaugurer un avenir, de fonder une vie nouvelle, d'instaurer entre les hommes de nouveaux rapports ; le miracle est qu'une ère de paix puisse survivre à l'instant joyeux<sup>945</sup> ». L'œuvre de Shakespeare suggère une multitude d'exemples magnifiques de cet acabit, comme le pardon et la réconciliation de Léonte et Camillo — amis d'enfance devenus ennemis par la jalousie destructrice de Léonte, mais qui se réconcilient à la fin du *Conte d'hiver* :

Il y avait des discours dans leur incapacité de parler, un langage jusque dans leurs gestes. À les voir, on aurait dit qu'ils venaient d'apprendre le rachat d'un monde, ou la destruction d'un autre. Un extraordinaire sentiment d'émerveillement est apparu en eux, mais le plus sage observateur ne sachant que ce qu'il voyait n'aurait pu dire si cela signifiait de la joie ou de la tristesse. Mais ce ne pouvait être que l'extrême degré de l'une ou l'autre<sup>946</sup>.

Shakespeare illustre avec puissance cette idée de saut quodditatif entre deux époques, entre le monde d'hier que l'on abandonne et le monde d'aujourd'hui qui est mis en place. Mais remarquons au surplus que contrairement à l'ennui qui est secoué par des *instants* d'excitation sans pérennité, le pardon est véritablement fondateur d'un nouvel ordre : l'inimitié de Léonte et Camillo est consommée et c'est une nouvelle amitié qui vient au jour, une amitié régénérée, érigée sur les ruines de la

---

<sup>944</sup> P, p. 1140.

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 1105.

<sup>946</sup> William Shakespeare, « Le conte d'hiver » in *Œuvres complètes, Tragicomédies II*, Paris, Robert, Laffont, 2002, p. 357 [V, 2]. On remarquera l'association paradoxale de la joie et de la tristesse qui présente bien le mélange de plaisir et de souffrance caractéristique de la joie que nous mentionnions précédemment.

dispute, une amitié qui naît là où rien ne la préparait et qui suscite « un extraordinaire sentiment d'émerveillement » devant cette possibilité génératrice de l'amour en même temps qu'une sorte de tristesse élégiaque devant les épreuves qu'il a fallu traverser pour y arriver.

Cette génialité du pardon déboutte complètement la logique mécanistique, elle accumule les paradoxes pour les esprits qui se limitent à la perspective quidditative. Ainsi, puisque le pardon sourd de nulle part, puisqu'il n'a pas de « cause » qui pourrait en déterminer les « conséquences » ou l'« extension », sa puissance apparaît tout à fait illimitée. Le pardon semble avoir la potentialité de racheter tous les défauts, toutes les erreurs :

Parce que la décision est l'instant arbitraire, rien n'en limite la gratuité surnaturelle : à décision immotivée ou imméritée, conséquences illimitées. Non seulement le pardon pardonne infiniment plus de fautes que le coupable n'en a commis, mais il pardonne pour toutes les fautes que ce coupable pourrait commettre ou commettra encore ; il excède immensément toute culpabilité actuelle ou à venir. Ses ressources sont infinies [...] rien ne décourage son inépuisable générosité<sup>947</sup>.

Si l'on porte attention, on voit bien qu'il se produit ici un renversement déterminant par rapport à la *logique de l'alternative*. Ici, la valeur et les richesses n'apparaissent plus en stocks limités, la valeur se découvre infinie et inépuisable. Nous sommes de plain-pied dans une nouvelle « arithmétique », une arithmétique non pas quidditative, mais quodditative et gracieuse où la valeur se génère à l'envi.

Dans *Le Traité des vertus*, Jankélévitch détaille les axiomes de cette nouvelle arithmétique paradoxale. D'abord, celui qui *donne*, par exemple celui qui offre le pardon, non seulement n'est pas lésé par ce don, il n'est pas amputé, mais au contraire, il ne perd rien — il s'agit du premier axiome : *garder en donnant*. Qui plus est, il donne même s'il n'a rien à donner — il s'agit du deuxième axiome : *donner sans rien avoir*. En effet, le pardon est sans doute le cadeau le plus pauvre qui soit au sens

---

<sup>947</sup> P, p. 1140.

où même le plus démuné, le plus pauvre peut l'offrir, et encore même le méchant peut pardonner. Le pardon semble pouvoir naître de la dernière stérilité. Enfin, et c'est le « surmiracle » de toute cette opération, celui qui donne s'enrichit — troisième axiome : *retrouver plus qu'on a donné*<sup>948</sup>. C'est-à-dire qu'en refusant la vengeance et la colère, en offrant le pardon, on génère de l'amour et donc la valeur :

Dans le rapport d'amour au contraire [par opposition aux rapports quidditatifs], on lit clairement la dissymétrie de l'acte gratuit. Si donc le bienfaiteur est payé de retour, ce n'est pas que l'aumône doive lui être rendue un jour au centuple [...], c'est parce que son amour incompensé induit en l'autre un autre amour qui exalte et intensifie l'amour du donateur ; la loi d'avalanche nous fournirait peut-être le moyen de comprendre comment le bienfaiteur est ainsi gratifié par sa propre grâce<sup>949</sup>.

Contre la dialectique du trop et les différentes frénésies que nous avons étudiées et qui conduisent à une situation toujours plus désespérée, à un cercle vicieux, il apparaît que la surenchère d'amour crée quant à elle un *circulus sanus* où le bon geste quodditatif engendre et génère la valeur miraculeusement<sup>950</sup>. Et ici encore, on voit bien que tous ces axiomes paradoxaux reposent sur le contraste entre l'ordre quidditatif qui est plus usuel, et l'ordre quodditatif qui est davantage mystique moral et spirituel.

Ces remarques nous permettent de compléter l'analogie de l'alpinisme que nous évoquions plus tôt. Nous avons en effet laissé en suspens la question du « sommet de la montagne ». Or, le point culminant de la morale jankélévitchienne c'est précisément cette coïncidence avec le mouvement d'amour, cette « lévitation », qui fait en sorte que l'on *coïncide* avec le mouvement créateur divin. C'est à ce titre que le mouvement d'amour se manifeste comme autant d'*instants d'absolutisme* : « Par

---

<sup>948</sup> TV2.2, p. 321-322.

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 321. Citation que l'on peut rapprocher d'un autre magnifique passage : « Car l'égoïste laissant dépérir son frère, engraisse tout seul dans un monde désertique ; tandis que le décentrement amoureux, transférant l'accent sur l'autre personne, ouvre devant la première un horizon infini. Aussi la relation amoureuse, ayant pour ressort la volonté du bonheur de l'autre, est-elle incomparablement plus enrichissante que la thésaurisation solitaire ». TV1, p. 15.

<sup>950</sup> P, p. 1133.

éclair l'amoureuse primarité taille dans l'alternative ses brèches d'absolutisme et de surnaturalité ; par éclair, la grâce aérienne prend son envol à travers le mur de la pesante laideur. [...] L'amour est la rupture quodditative de cette continuation : aussi implique-t-il non point récurrence, mais progrès ; l'instant effectif tranche tout soudain l'intervalle hypothétique <sup>951</sup>». Dans *Philosophie première* Jankélévitch parlera d'un mouvement de *surhomme* ou de *demi-dieu* et même d'une *certaine manière d'être absolue*<sup>952</sup>. Dans tous les cas, il s'agit de se ressaisir de cette puissance créatrice qui loin de diviser la valeur, la fait *surgir en abondance*. Dès lors, l'enjeu n'est plus de négocier la pénurie ontologique comme dans les philosophies quidditatives, mais bien de distribuer généreusement la valeur et c'est dans cette création, dans ce surgissement d'un « En-plus » qui n'était pas préfiguré et qui apparaît soudainement que Jankélévitch voit le sens profond de la joie :

Les ressources du donateur généreux sont infinies, inépuisables, intarissables ! Se priver [en se donnant] est donc pour lui le contraire d'une privation ! Ce geste qui pourrait être déchirant [par exemple le pardon ou le sacrifice], il l'accomplit dans la joie... La joie ne tient-elle pas à l'En-plus qui, paradoxalement, résulte d'une soustraction ou d'un retrait ? La joie, comme une étincelle, jaillit de cette friction entre le déchirement de donner et la surprise de s'enrichir<sup>953</sup>.

L'« En-plus » de Jankélévitch, celui de la création de valeur, se manifeste ainsi dans tous les gestes profonds d'amour : celui d'un parent qui découvre joyeusement l'« En-plus » que lui procure son enfant à qui il dédie autant d'énergie, Camillo qui voit l'« En-plus » d'un nouvel horizon après sa réconciliation avec Léonte, l'« En-plus » que découvre le fils prodigue après son voyage, l'« En-plus » de l'homme médiocre qui pose un geste grandiose : « Vraiment l'amour fait des miracles : surévaluant le médiocre au-dessus de lui-même, le rend capable d'une magnitude dont il ne se serait pas cru capable, il révèle en lui des ressources insoupçonnées [...] "L'on devient magnifique sans jamais l'avoir été" dit le *Discours sur les passions de l'amour* <sup>954</sup>». « En-plus » partout, l'arithmétique miraculeuse de l'amour apparaît générer

---

<sup>951</sup> TV2.2, p. 265.

<sup>952</sup> PP, p. 247-248.

<sup>953</sup> TV2.2, p. 320. Voir aussi, PP, p. 258-259.

<sup>954</sup> TV2.2 p. 331. *Le Discours sur les passions de l'amour* est associé à Pascal.

extraordinairement de la valeur dans le geste du don qui, dans l'arithmétique quidditative, devrait l'en priver. La joie est une exultation, un chant de victoire, là où l'étroitesse, les limites et la complexité se résorbent dans l'abondance infinie. Tous sont conviés à participer au banquet, tous sont appelés à collaborer mystiquement au mouvement d'amour, à générer miraculeusement de la valeur à l'image des nombreuses scènes où le Christ multiplie la nourriture, où il nourrit des foules de milliers de personnes avec quelques pains et quelques poissons. Et non seulement tous sont rassasiés, mais les restants excèdent la nourriture disponible avant le festin<sup>955</sup>! En renversant le sporadisme et l'alternative pour la simplicité et l'abondance, le mouvement d'amour *transfigure le monde*. S'il existe bien un mouvement harmonieux et joyeux, c'est celui-là.

### 4.3. Acumen vitae

Sauf que la joie ne dure pas... Ce n'est qu'un éclair :

Mais notre finitude est si irrémédiable qu'une pareille situation, bienheureux bonheur ou génialité créatrice, ne saurait se prolonger au-delà de l'instant sans tourner au radotage : la joie, présent instantané, est tout ce que nous connaissons d'un bonheur-éternel, comme l'intuition, entrevue instantanée, est tout ce qui nous est concédé au lieu et place d'une gnose permanente, comme le courage instantané, fulguration et clignotement d'un millième de seconde, remplacera pour nous un héroïsme habituel décidément inaccessible et surhumain. La joie, qui est une émotion, une sorte de raptus, n'aura pas le temps de s'ennuyer<sup>956</sup>.

La joie se range malheureusement dans le registre extrêmement fugace et éphémère de l'instant. Tout de suite après, la « gravité » ramène tout un chacun à ses petites préoccupations mesquines et égoïstes. Le plus grand saint qui célèbre la mystique de l'amour est invariablement ramené à lui-même et à ses soucis étroits. L'intensité quidditative n'est pas reconduite dans le temps. Faudra-t-il en conclure que la tragédie a le dernier mot dans la philosophie de notre auteur ? Ce serait tout manquer.

---

<sup>955</sup> Voir Matt., 14 : 14-21, Matt., 15 : 32-38, Mc, 6 : 34-44, Mc, 8 : 1-9, Luc, 9 : 12-17, Jean, 6 : 5-14.

<sup>956</sup> AES, p. 885. Voir aussi, PP, p. 254.

D'abord, ces instants ont un statut tout à fait unique. De fait, si l'on comprend bien que ces instants sont *mystiques*, on saisira qu'ils ont une valeur absolue, une valeur d'un *tout-autre-ordre* qui les situe dans une catégorie à part des autres moments de l'existence. C'est dans cette idée que Jankélévitch associera ces instants à l'*éternité*, c'est-à-dire à un ordre sans commune mesure avec l'ordinaire de la quotidienneté. Il faudra dès lors penser l'idée subversive d'une « éternité temporelle », d'une « éternité qui ne dure pas ». L'éternité n'a plus le statut de temps hors du temps de la tradition<sup>957</sup>, mais plutôt d'instant culminant, divin, indépassable en qualité et en intensité : « La félicité sans mélange est une *éternité provisoire*, un présent éternel qui a pris fin ! [...] L'instant créateur pose l'éternité, mais cette éternité elle-même apparaît après coup comme l'éternité d'un instant <sup>958</sup>», puis dans *La Mauvaise conscience* : « Il y a dans la vie des minutes qui sont plus importantes, plus solennelles et plus heureuses que toute l'éternité <sup>959</sup>» et plus loin, dans le même livre : « Et cette joie (bien qu'en fait et après coup elle doive avoir une fin) est sur le moment un présent aussi éternel et inaliénable et inaltérable que la défunte éternité de notre tourment <sup>960</sup>». Dans *Le Traité des vertus*, il ajoute encore un passage déterminant :

Car qui a connu, fût-ce pendant quelques heures, la grande et merveilleuse et rafraîchissante simplification, la joie grave que l'amour nous apporte, celui-là pourra se dire : j'ai vécu ; moi aussi j'ai eu ma courte ivresse et ma soirée de printemps ; le destin m'a prêté quelques quarts d'heure d'une vérité en échange de laquelle beaucoup d'importants personnages donneraient avec joie leur importante vie ; avoir été jeune, avoir aimé, souffert, espéré et passionnément attendu d'un autre son bonheur, — voilà certes la vie authentique. Car qu'est-ce qu'aimer sinon vivre et se sentir vivre ? Il y a dans un quart d'heure de vérité de quoi rendre un sens et une raison d'être à toute une longue vie fantomale<sup>961</sup>.

---

<sup>957</sup> Lalande, Volume I, *op. cit.*, p. 304.

<sup>958</sup> PI, p. 610. Cette page du *Pur et l'impur* est particulièrement déterminante pour la question de l'éternité.

<sup>959</sup> MC, p. 157.

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 202. Notons qu'ici l'éternité est aussi associée au désespoir. On peut y voir ici une simple figure de style.

<sup>961</sup> TV2.2 p. 332.

Bref, c'est véritablement dans le *contraste* entre les instants et les intervalles, entre la quiddité et la quoddité que se découvre la valeur exceptionnelle, incomparable et unique des moments de joie. Il n'y a pas de tragédie dans la fugacité de la joie, déjà l'intensité extraordinaire qui se déploie dans ces instants apparaît rédimmer la vie et le poids des souffrances. Chez Jankélévitch, les moments de joie sont ceux qui donnent consistance et valeur à la vie humaine et même si leur caractère extrêmement éphémère est inéluctable, leur qualité surnage et crée des *souvenirs* sans prix. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un moment existentiel culminant : « Comme saint François de Sales parle d'un *acumen mentis*, point de tangence de l'homme et du divin, nous parlerons aussi d'un *acumen vitae*, d'une apogée météorique <sup>962</sup>».

Qui plus est, ces souvenirs joyeux ne s'épuisent pas dans une nostalgie fermée et contemplative. Les moments de joie peuvent être considérés comme des *témoignages* ou des *traces* mentales qui confirment que la vie n'est pas confinée au désespoir. À ce titre, la joie passée est tonique et peut dynamiser le devenir en l'orientant vers la recherche et le ressaisie de nouveaux moments de joie. Autrement dit, la joie du passé *donne espoir* et permet de traverser les intervalles gris comme notre philosophe le souligne à demi-mot dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* :

En échange d'une vague promesse que ne supporte-t-on ! on endure patiemment un intervalle pendant lequel il ne se passe rien, mais au terme duquel il se passera quelque chose. Car telle est la valeur infinie du futur qu'il y a en lui, ne durât-il [sic] qu'un instant, de quoi changer en or la continuation insipide du présent ; que dis-je ? des vies entières peuvent puiser leur entrain et leurs sens dans une échéance située par-delà la mort ! On ourdit de grandes intrigues pour des plaisirs de trente secondes et l'on accomplit de longs voyages pour assister à des spectacles qui dureront trois minutes : car une seule minute peut avoir toute la plénitude de l'éternel<sup>963</sup>.

Comment, après avoir vécu ces moments de pointes, ne pas les utiliser pour orienter le devenir, pour tenter de les retrouver ? Ainsi, même si la joie demeure éphémère et temporaire, c'est toute la durée qu'elle transfigure, et l'*irréversible* même apparaît

---

<sup>962</sup> AES, p. 872.

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 919-920.

sous un nouveau jour, comme l'effectivité d'une création en marche à laquelle l'agent moral est convié : « La conscience réconciliée avec soi-même, culminant à la fine extrême pointe de sa joie, *acumen laetitia*, comprend que l'irréversible n'est plus, comme celle du temps, charme nostalgique, impuissance de l'homme et délectation passivement subie, mais au contraire, comme le don d'amour, acte pur et création centrifuge librement assumée <sup>964</sup>». Autrement dit, l'irréversible sur lequel insiste tellement Jankélévitch pour marquer la fugacité et le côté éphémère de la vie, lorsque réinterprété quodditativement, apparaît comme la création continue du réel, l'abondance créative en action : « Mais si le devenir est envisagé comme un progrès créateur [...] les instants révolus ne sont plus tellement précieux. [...] L'irréversible n'est pas nécessairement lié au regret, il peut nous inspirer la joie d'un continuel renouvellement <sup>965</sup>». Ce que nous appelions la *nostalgie ouverte* c'est précisément de « renverser l'inversion nostalgique » : il ne faut pas regarder vers le passé et les souvenirs, mais vers l'avenir, dans le sens de la futurition, pour faire advenir d'autres moments hors de prix<sup>966</sup>.

La joie marque donc à la fois un rapport harmonieux avec le monde et un temps à l'endroit, dans le sens de la création et du futur. C'est l'agent qui se trouve en communion avec l'univers qui l'entoure dans cet *acumen vitae*. Il importe pourtant d'insister spécialement sur l'idée que *le cœur de cette transvaluation est le mouvement d'amour*, et non pas le mouvement d'amour abstrait et désincarné que Jankélévitch critique vertement, mais bien le mouvement d'amour orienté vers *une personne particulière* :

Les contemplatifs ont sans cesse à la bouche le mot amour : mais on dirait que chez certains d'entre eux l'amour est devenu une fin en soi indépendamment de tout aimé... Pourquoi la peine de leurs frères les intéresse-t-elle en somme si peu ? [...]

---

<sup>964</sup> MC, p. 199.

<sup>965</sup> IN, p. 232. Citation légèrement modifiée.

<sup>966</sup> *Ibid.*, p. 234. Le passage permet de mieux comprendre ce que nous disions dans le dernier chapitre : si le mouvement fondamental quodditatif est un mouvement amoureux, la nostalgie fermée ou tournée vers le passé révèle une âme dépourvue de la force créatrice de l'amour. Aimer ouvre le futur et fait jaillir la quoddité par devant plutôt que de se réfugier dans le passé.

Le Christ lui-même ne leur chuchote-t-il pas : Faites comme j'ai fait, ne vous occupez pas tant de moi et de mes plaies ! On n'aime pas Dieu en délirant sur les clous de la croix, mais on aime Dieu en aimant sa compagne, en portant secours à ses frères affamés ou persécutés [...] Il ne faut pas aimer son prochain en Dieu, mais il faut aimer Dieu en son prochain<sup>967</sup>.

Pour Jankélévitch, l'amour est certes une forme de mystique, mais tout à fait *accessible* à n'importe qui puisqu'elle opère dans la plus immédiate proximité de celui qui aime son prochain dans ce qu'il a de particulier et d'unique : « L'autre n'est aimé que parce qu'il est l'autre et parce qu'il incarne le pur mystère du Toi, le mystère prochain et lointain entre tous, cet autre en effet n'est pas "un autre moi-même", mais *un autre que moi-même*<sup>968</sup> ». Conséquemment, contre le radotage stérile et le soliloque, l'amour ouvre la possibilité d'ouvrir une brèche dans notre solitude pour toucher l'autre, rejoindre l'autre. Plus encore : « L'amour accomplit ce miracle d'être avec un autre, *coesse*, d'être à la place de l'autre, d'être cet autre<sup>969</sup> ». Comme le commente fort bien Moreau, l'amour offre une « *vie dédoublée* plus que doublée comme dans le triste monologue de la conscience avec elle-même<sup>970</sup> ». Contre la prison de l'égoïsme, l'amour permet une forme d'extroversion ou de sortie de soi. Il n'est plus question de l'« anesthésie » stoïcienne, mais bien d'un rapport vivant et concret avec le monde. *L'existence minuscule et spectrale* de l'égoïsme cède la place à un *rapport mystique* avec les autres et le monde exactement comme dans la *Sobornost* de Khomiakov que nous avons abordée en traitant de l'ennui. La joie d'amour renoue le lien de toutes les monades entre elles pour former une « conciliante mystique », tous sont liés, réunis : « Vos droits ne sont plus vécus pour moi comme des devoirs, ils sont ma joie et ma vie. Hospitalité ingénieuse, séminaire de paix entre les hommes et fontaine inépuisable non pas d'oubli ni de frivole indulgence [...], mais de pardon, la générosité fait confiance aux ressources intarissables de la vie et à l'abondance de ses moissons<sup>971</sup> ». Autrement dit, en *devenant amour*, l'agent moral s'ouvre à toutes les ipséités qui l'entourent, il sort de lui-même, il accomplit le *mouvement complet et*

---

<sup>967</sup> TV2.2, p. 209.

<sup>968</sup> *Ibid.*, 207.

<sup>969</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>970</sup> Moreau, *op. cit.*, p. 203. Citation légèrement modifiée. Voir aussi, p. 251-252.

<sup>971</sup> TV2.2, p. 334-335. Nous soulignons.

*harmonieux* qui est justement au cœur de la joie. Et plus étonnant encore, ce mouvement merveilleux entre tous est *inspirant* comme la liberté chez Bergson : « L'héroïsme appelle l'héroïsme ; il y a autour des surhommes je ne sais quel magnétisme et quelle "aura" mystique qui sollicitent impérieusement l'adoration ; à partir des surhommes se propage, comme une électricité toute morale, la contagion de l'amour<sup>972</sup> ». Ainsi, la joie marque une réunion avec le monde, mais une réunion qui mousse et crée du volume, qui s'étend comme une forme de rayonnement gracieux et qui touche tout un chacun. Un grand geste d'amour apparaît avoir la puissance de créer une formidable émulation.

Bref, il apparaît que la qualité de ces instants d'un tout-autre-ordre fait en sorte qu'on doit les considérer comme ce qu'il y a de plus précieux dans la vie humaine. Et donc, il semble tout à fait clair que si l'« équation » de la souffrance tient à la solitude, à l'égoïsme et au déchirement intérieur, la joie de l'amour marque une forme d'unité et de simplicité de l'agent moral qui communité autant avec les autres qu'avec le monde dans l'amour<sup>973</sup>. Ultiment, la philosophie jankélévitchienne vise à transcender complètement les ratiocinations et les complexités internes que nous avons étudiées tout au long de notre thèse pour célébrer l'extroversion amoureuse.

#### **4.4. Une volonté douce et terrible**

Une ambiguïté persiste toutefois dans ce portrait. La joie ne dure pas, c'est entendu. Mais, est-il possible de vivre la joie plus souvent ? Est-ce que la philosophie peut collaborer à nous procurer cette émotion ultime plus fréquemment ? Comme nous l'avons vu, joie et souffrance se manifestent comme des *symptômes* de la vie morale. Ainsi, la souffrance découvre une manière de devenir imparfaite, problématique et contradictoire. Mais qu'en est-il de la joie ? Révèle-t-elle une *manière d'être* saine ? Ou

---

<sup>972</sup> HB, p. 193. On peut rapprocher ce passage de celui-ci : « Et la chaleur communicative de cette générosité, et le rayonnement de cette chaleur dégèlent les hommes gelés, boudeurs et méchants. Et une grande émulation de paix s'empare de tous les êtres ». P, p. 1136.

<sup>973</sup> À plusieurs endroits, Jankélévitch reprend la formulation platonicienne : « redevenir ami de soi-même ». M, p. 339. On pourra aussi consulter MC, p. 196, AVM, p. 385. La référence est tirée de Platon, *République*, *op. cit.*, p. 255-256 [IV, 443c-444a].

bien est-elle confinée à des *instants* miraculeux ? Existe-t-il quelque chose comme une *vie joyeuse* qui peut être guidée par la philosophie ? Ou bien la joie est-elle en dernière lecture une *expérience mystique rare* qui nous est échue comme une grâce ?

Un recadrage est essentiel pour bien répondre à ces questions. En effet, il importe au premier chef de ne pas *chosifier* la joie, elle n'est pas un but que l'on peut atteindre. Encore une fois, pour Jankélévitch, toute l'affaire de la morale est de se défaire des illusions spatialisantes pour se replacer dans sa *dynamique* et son *mouvement*. Autrement dit, il ne faut pas tellement atteindre la joie, que se transformer soi-même pour se ressaisir du mouvement joyeux — à l'image de l'œil qui doit devenir solaire pour voir la lumière. Comme le rappelle Isabelle de Montmollin, Jankélévitch se rapproche ici encore de la théologie mystique orientale, il ne s'agit pas de fétichiser un telos, mais d'« interioriser et vivre » un mouvement<sup>974</sup>. Dans *Le Traité des vertus*, notre philosophe écrit quant à lui : « La personne entre en possession de sa personne et se saisit elle-même intuitivement dans son effectivité métémpirique et dans sa radicale origine<sup>975</sup> ». C'est-à-dire que chacun doit retrouver en lui-même sa force quodditative. Dès lors, si ce mouvement quodditatif se signale par la joie, il faudra comprendre qu'il n'y a pas de « recette » pour la joie, sinon de *se transformer soi-même*.

Cette transformation est évoquée dans les passages clefs du *Traité des vertus*, au terme des deux derniers tomes<sup>976</sup>. Il apparaît qu'il y a là la description d'une certaine *modulation du vouloir* qui se décline suivant deux axes : la *générosité* et l'*innocence*<sup>977</sup>. La générosité d'abord est intimement liée à l'amour. Dans *Le Pardon*, Jankélévitch explique que l'amour est plus circonscrit, il vise une personne

---

<sup>974</sup> De Montmollin, *op. cit.*, p. 353-354.

<sup>975</sup> TV2.2 p. 323.

<sup>976</sup> Jankélévitch a l'habitude de dévoiler le cœur de sa pensée au terme de ses ouvrages, après plusieurs développements dialectiques et ironiques.

<sup>977</sup> Comprendons bien qu'il s'agit d'une volonté, mais que nous l'analysons sous un double regard.

particulière là où la générosité est plus ouverte, universelle, moins exclusive<sup>978</sup>. Pour utiliser le lexique bergsonien, la générosité se manifeste comme le *mouvement ouvert* par excellence qui peut donner et prodiguer à tout un chacun comme la nature qui est abondance infinie de richesses et de ressources<sup>979</sup>. Or, c'est par l'amour que l'on accède à la générosité puisque c'est l'amour seul qui nous permet de sortir de notre solipsisme égoïste. Par contagion, par expansion gracieuse, l'amour peut ensuite prendre du volume : « L'amour pourtant n'est aimant que grâce au germe de générosité qu'il contient, et qui peut s'épanouir un jour en générosité universelle <sup>980</sup> ». Comme si, à force d'aimer, il pouvait s'opérer ce que nous appelons une *modulation du vouloir* qui pourrait potentiellement se phénoménaliser comme *générosité universelle*. Sans atteindre cet idéal, qui doit être considéré comme une idée directrice, il apparaît que la générosité a la possibilité miraculeuse de faire durer les moments joie : « À la générosité de continuer l'un dans l'autre ces instants privilégiés [les instants de joie], elle pérennise ces moments exceptionnels, elle prolonge ces quarts d'heure enchantés pour que la petite générosité-minute, la générosité un peu jalouse et circonspecte de l'amour devienne la grande générosité d'un cœur magnanime <sup>981</sup> ». Tout le monde vit des moments de générosité et de joie, Jankélévitch insiste, « même les jaloux et les sordides ont été généreux au moins une fois dans leur vie <sup>982</sup> ». Mais entre la « générosité-minute, la générosité un peu jalouse et circonspecte » et la « grande générosité d'un cœur magnanime », il y a l'effort moral de moduler sa volonté, de n'être pas seulement généreux par éclair, mais le plus souvent possible. Contre la *timidité vitale* du menteur que nous avons évoqué précédemment, il y a la grande intention généreuse qui est disposée et ouverte aux autres. Le grand généreux a « de la vitalité pour mille » comme le Socrate du *Banquet* qui ne connaît ni la peur, ni le froid, ni la fatigue. Bien sûr que le généreux est plus souvent joyeux, il *participe* au mouvement joyeux.

---

<sup>978</sup> P, p. 1002.

<sup>979</sup> Ibid.

<sup>980</sup> TV2.2, p. 331.

<sup>981</sup> Ibid., p. 332.

<sup>982</sup> Ibid., p. 331.

Sous cet éclairage, le lecteur est tout de même en droit de se demander comment faire en sorte que la générosité et sa puissante vitalité ne tournent pas en philautie ? C'est ce qui explique qu'il faut lui adjoindre l'*innocence* qui termine quant à elle le dernier tome du *Traité des vertus*. Il faut bien comprendre que l'innocence s'inscrit dans la filiation de l'*humilité* : « L'humilité est à la fois un état et un acte, une négativité passive et une positive négation, et non pas tant une innocence première qu'une innocence perpétuellement reconquise sur la conscience<sup>983</sup> ». Autrement dit, l'humilité est une vertu qui cherche à désenfler l'ego, à le combattre pour le réduire au minimum. Poussée à la limite, l'humilité touche à l'innocence, c'est-à-dire ici aussi à une modulation de la volonté qui réduit totalement les prétentions de l'égoïsme – raison pour laquelle elle est un *état* et un *acte*. Incidemment, l'humilité-innocence rend possible la générosité, elle est le versant négatif de ce mouvement positif. En terminant *Le Traité des vertus*, Jankélévitch utilise des mots extrêmement forts pour la décrire : « L'innocence deuxième [par opposition à l'innocence première des enfants], en tant qu'elle est innocence dans la vigilance, serait inébranlable [...] elle n'apporte que sa douceur et sa divine simplicité [...] l'innocence est à la lettre inexterminable [...] endossez l'armure de Dieu. Cette armure c'est le fort blindage de l'innocence<sup>984</sup> ». Autrement dit, l'humilité portée à son terme apparaît libérer du danger de la rechute, de la tentation égoïste.

Ultimement, Jankélévitch associe générosité et innocence dans l'idée d'une forme de volonté à la fois « terrible et douce ». Terrible d'abord parce qu'invulnérable aux tentations, à l'égoïsme, aux corruptions, aux frayeurs. Douce ensuite, puisque cette volonté est généreuse, amoureuse et donatrice de valeur :

La frêle chanson de Marguerite [dans la *Faut-Symphonie* de Franz Liszt] sort indemne [sic] des terribles orages que Méphistophélès a déchaînés sur elle ; elle n'apporte que sa douceur et sa divine simplicité ; c'est sa présence qui est son message ; mais alors (et alors seulement) la volonté de Faust lui communique son enthousiasme, son *élan généreux*, et elle devient terrible à son

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 395. Voir aussi Moreau, *op. cit.*, p. 155-160.

<sup>984</sup> TV3, p. 458-459.

tour ; terrible et douce ; irrésistible et invincible comme seule une volonté peut l'être ; plus forte que le mal et plus forte que la mort<sup>985</sup>.

Incidentement, l'horizon d'une volonté sainte chez Jankélévitch se révèle dans cette forme de volonté terrible et douce, humble et généreuse.

On comprend conséquemment que ce processus n'est jamais fini puisque ce serait convenir que l'acte quodditatif peut devenir quidditatif ; la volonté commande toujours un effort, une forme d'activité — autant dans la générosité que dans l'innocence. Qui plus est, l'ascension n'est jamais terminée puisque toute relâche amènerait la nécessaire rechute dans l'ego. La vie morale est donc une activité continue, toujours en marche sur la crête, exposée aux périls. Il reste toutefois que cette marche en avant vient manifestement avec une certaine *transformation* de soi, certes plus précaire et fragile que dans les philosophies antiques, mais tout de même existante. Une transformation moins « scalaire », mais plus vivante, volitive et temporelle qui composera avec les chutes et rechutes et qui sera toujours soumise à l'effort, au travail.

Dès lors, le rôle imparti à la philosophie se précise. La philosophie ne se substitue pas à la vie morale puisque celle-ci s'inscrit dans le champ de la volonté. Toutefois, elle peut *guider la volonté*. À travers notre étude des différentes formes de maladies de l'âme et des rapports destructeurs à soi, c'est toute une *herméneutique* qui s'est mise en place afin de mieux comprendre l'homme et le monde dans lequel il se trouve. Plus encore, cette herméneutique ouvre sur une *thérapeutique* dans la mesure où elle indique quelles avenues doivent emprunter le vouloir et le devenir pour regagner la santé et la joie. La conclusion suivant laquelle l'idéal jankélévitchien orbite autour de l'amour généreux et de l'humilité-innocence prend racine dans ces fines analyses psychologiques et philosophiques. Dûment *informés* de cet univers moral, il incombe ensuite à chacun de *prendre en charge* ces découvertes. La philosophie n'est donc qu'une *initiation* à la vie morale véritable qui dépend quant à

---

<sup>985</sup> *Ibid.*, p. 458. Nous soulignons.

elle expressément de notre vouloir, de notre courage et de notre vitalité<sup>986</sup>. Ainsi, la philosophie ne rend pas joyeux *stricto sensu*, mais si elle peut préparer la joie, si elle peut aider à vivre ces moments éternels, alors c'est sans doute l'activité intellectuelle la plus importante entre toutes.

---

<sup>986</sup> Jankélévitch ajoute dans *L'Aventure, l'ennui, le sérieux* : « La philosophie, qui nous convertit au presque-rien, change notre terreur en joie, et la méditation même de la mort devient une méditation de la joie et du mystère surnaturel dont cette joie est le signe ». AES, p. 873.

## Conclusion

Dans notre premier chapitre, nous expliquions les raisons qui nous poussaient à étudier la joie en lien avec la souffrance. La première raison que nous voudrions rappeler, c'est la *pudeur*. Pour Jankélévitch, la joie a un statut tout à fait particulier, c'est une émotion mystique et métémpirique. Approcher un objet de cette nature commande une certaine posture intellectuelle, une préparation, une délicatesse. Nous estimions conséquemment qu'il était préférable, dans un premier temps, de la laisser affleurer à travers ses antithèses. Notre philosophe remarque d'ailleurs que la pudeur joue précisément de cette idée : elle cache, mais désigne irrésistiblement en même temps : « Le pudique [...] s'exprime moins anxieusement par la modestie du regard, par le silence, par la litote et pas le geste de soustraire » et ailleurs « la pudeur, en vertu d'une contradiction paradoxale, se désigne à la curiosité du témoin <sup>987</sup> ». C'est ainsi que nous avons construit cette thèse de manière à ce que la joie se dessine en creux au fur et à mesure de notre exposition, qu'elle se laisse deviner avant d'être présentée directement.

La deuxième raison, qui découle de la première, c'est le *sérieux* avec lequel il faut considérer la joie. C'est-à-dire que chez Jankélévitch, la souffrance est une partie inhérente et fondamentale de l'expérience humaine. Considérer la joie, sans prendre en compte cette « face obscure » de la vie, sans la soumettre à cette antithèse en forme « d'épreuve du feu » prêterait le flanc à une interprétation faible et peu convaincante de la joie. Comme nous l'avons vu au chapitre I, si Hannibal rit avant la bataille, mais qu'il se montre piètre général, son rire change de sens. C'est son sérieux qui rend son

---

<sup>987</sup> TV3, p. 454. On pourrait aussi penser à Nietzsche et à l'important aphorisme 4 du *Gai savoir* : « Nous ne croyons plus que la vérité demeure vérité si on lui enlève son voile ; nous avons assez vécu pour écrire cela. C'est aujourd'hui pour nous affaire de convenance de ne pas vouloir tout voir tout nu, de ne pas vouloir assister à toutes choses, de ne pas vouloir tout comprendre et "savoir". "Est-il vrai que le Bon Dieu est présent partout ? demanda une petite fille à sa mère : mais je trouve cela inconvenant." — une indication pour les philosophes ! On devrait honorer davantage la *pudeur* que met la nature à se cacher derrière des énigmes et de multiples incertitudes. Peut-être la vérité est-elle une femme qui a des raisons de ne pas vouloir montrer ses raisons ! » Nietzsche, Tome II, *op. cit.*, p. 32 [*Gai savoir* I, § 4].

rire triomphal. C'est parce qu'il prend en charge l'imminence terrible du combat — qu'il va d'ailleurs gagner — que son rire a des échos immortels. Dans le même sillage, c'est toute l'assomption du problème de la souffrance qui trempe la philosophie de Jankélévitch et qui la galvanise. Cette joie qui survit, qui a le dernier mot dans ses ouvrages malgré toute l'attention qu'il porte à la souffrance, à la tragédie, à la mort et l'irréversible, c'est ce dernier mot qui supplante tous les « hélas » de *résignation* pour le « merci » de *gratitude* et qui donne un accent résolument triomphal à sa philosophie morale. Comme nous le citons dans le premier chapitre : « Si celui qui dit Hélas à l'alternative, parce qu'on ne peut tout avoir, a l'avant-dernier mot, celui qui répond Merci au divin instant aura seul le dernier [...] Hélas est pénultième quand Merci est ultime<sup>988</sup> ».

C'est d'ailleurs ce qui nous a amené à considérer la souffrance comme *organe-obstacle* de la joie. *Obstacle* d'abord de manière obvie puisque la souffrance empêche la joie et la vie ; elle vient du mur contre lequel se heurte l'élan vital et qui le force à refluer sur soi pour se disséquer et se déchirer intérieurement. Privé de l'effort philosophique, la souffrance apparaît *absurde*, dénuée de valeur. C'est cette expérience de la souffrance vide de sens qui pousse au désespoir et à une vie éthérée et fantomatique. Or, sous la lorgnette de Jankélévitch, la souffrance se révèle aussi *organe*. Organe d'abord parce que la souffrance problématise la vie et le monde qui nous entoure. En ce sens, elle est *révélatrice* des aspects cachés de l'existence. La brûlure montre le feu, le remords montre l'amour, l'ennui le devenir et la nostalgie découvre la quoddité. Chez Jankélévitch, la souffrance devient *outil herméneutique* et c'est sous sa coupe que l'on découvre les lignes de forces morales et temporelles qui traversent le réel.

Il reste que la reconnaissance *intellectuelle* du réel n'est pas suffisante pour *bien vivre*. L'homme n'est pas *mystiquement rationnel*. Il importe donc de prolonger l'effort afin d'adjoindre à l'herméneutique, une *thérapeutique*. Par thérapeutique,

---

<sup>988</sup> PP, p. 258.

nous entendons une *véritable manière de vivre* ou encore une *transformation spirituelle* où l'agent moral *s'engage avec l'âme entière* dans les guises découvertes par l'herméneutique. Ici, la philosophie n'est plus une activité de dilettante, mais un engagement total qui mobilise la volonté tous les jours, toutes les heures et dans toutes les sphères de l'existence, exactement comme Plutarque l'entendait :

La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes. Mais ce qui échappe totalement à ces gens-là, c'est la philosophie ininterrompue que l'on voit s'exercer chaque jour d'une manière parfaitement égale à elle-même [...] Socrate ne faisait pas disposer des gradins pour les auditeurs, il ne s'asseyait pas sur une chaise professorale ; il n'avait pas d'horaire fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant parfois avec ceux-ci ou en buvant ou en allant à la guerre ou à l'Agora avec eux, et finalement en allant en prison et en buvant le poison, qu'il a philosophé. Il fut le premier à montrer que, en tout temps et en tout endroit, dans tout ce qui nous arrive et dans tout ce que nous faisons, la vie quotidienne donne la possibilité de philosopher<sup>989</sup>.

Chez Jankélévitch, cet engagement prend une forme bien concrète. Il s'agit d'abord de s'exercer à un certain *esprit de finesse* apte à bien lire l'univers moral qui nous entoure, mais surtout capable de voir clair en soi-même. C'est *le courage de la vérité* que nous mentionnions. Il faut, avant tout, oser se voir soi-même sans fard, faire cet effort d'honnêteté et de sincérité avec soi, refuser de se tromper. À la lumière de cette connaissance de soi, il faut ensuite s'efforcer de laisser le minimum d'espace à l'égoïsme dans nos actes de volonté. Pour reprendre l'image de Platon dans le *Phèdre*, il s'agit de mettre notre égoïsme en douleur : « Mais le cocher [...] tire encore plus violemment le frein du cheval emporté par la démesure, l'arrache de ses dents, fait saigner sa langue injurieuse et ses mâchoires et, forçant ses jambes et sa croupe à toucher terre, "il le livre aux douleurs" <sup>990</sup> ». Ce combat doit toutefois venir avec le sérieux susmentionné et le courage qui lui est attaché : il y aura des défaites et des périodes creuses. Pour notre philosophe, la vie morale est oscillatoire, faite de

---

<sup>989</sup> Plutarque, *Œuvres morales*, Tome XI, partie 1, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 113-115. [*Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26].

<sup>990</sup> Platon, *Phèdre*, *op. cit.*, p. 130 [254c-e]. Le cheval qui est ainsi brutalisé représente analogiquement les désirs démesurés. Il est bridé par le cocher qui incarne quant à lui la raison organisatrice.

moments de grâce, mais aussi de nuits obscures, c'est une véritable odyssee. L'égoïsme gagnera souvent. Il faut accepter cette loi d'absurde, sans toutefois s'y résigner. Il faut comprendre que la fibre temporelle du réel force une vie morale qui se dessine dans le long cours suivant la ligne de crête inégale de l'existence. Ainsi, même dans les affres du désespoir, il faudra garder *espoir*.

Espoir parce que la souffrance demeure et restera le signe de notre *misère* évidente et de l'existence *tragique* qui nous a été impartie en partage. Mais la misère n'est pas le dernier mot et si la souffrance nous la rappelle cruellement, elle appelle encore plus notre *dignité*. En effet, nous souffrons, comme le disait Berdiaev à propos de la nostalgie, parce que nous sommes promis à plus<sup>991</sup>. La souffrance montre notre *distance* par rapport à notre véritable destinée existentielle. Heureusement pour nous, cette destinée ne se situe pas dans l'au-delà, mais elle s'éprouve et s'expérimente dans toutes les vies dans l'expérience éternitaire et sans commune mesure de la *joie*. La joie n'est rien de moins que le signe de notre dignité et de notre accointance évidente avec la *plénitude*. Il y a la souffrance soit, mais il y a surtout le divin instant de la joie, la grâce de ces minutes bénies qui donnent son poids à toute notre existence. La joie de cet « En-plus » jaillissant qui laisse pantois devant le miracle de la vie.

Incidentement, notre thèse s'était attachée à deux questions centrales. D'abord, saisir la *signification de la joie chez Jankélévitch* : on peut la voir comme le signe de notre coïncidence avec notre destinée spirituelle. Ensuite, comprendre ses rapports avec la souffrance. Ceux-ci sont multiples, mais retenons avant tout que la souffrance est *l'organe-obstacle de la joie* et qu'elle rend possibles une *herméneutique* et une *thérapeutique*.

---

<sup>991</sup> Berdiaev, *op. cit.*, p. 229, p. 231.

## **Bibliographie**

### **Œuvres de Jankélévitch**

*Cours de philosophie morale.* Paris, Seuil, 2006.

*De la musique au silence*, t. 1 : *Fauré et l'inexprimable.* 1974 ; t. 2 : *Debussy et le mystère de l'instant*, 1976. Paris, Plon.

*Du Mensonge.* Paris, Confluences, 1945.

*Henri Bergson.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

*L'Alternative.* Paris, Alcan, 1938.

*La Mort.* Paris, Flammarion, 1977 (Champs).

*La Musique et l'ineffable,* Paris, Seuil, 1983.

*La Musique et ses heures, Satie et le matin, Rimski-Korsakov et le plein midi, Joie et tristesse dans la musique russe d'aujourd'hui, Chopin et la nuit, Le Nocturne,* recueil établi par F. Schwab. Paris, Seuil, 1988.

*L'Austérité et la vie morale.* Paris, Flammarion, 1956 (Bibliothèque de philosophie scientifique)

*L'Aventure, l'ennui, le sérieux.* Paris, Aubier-Montaigne, 1963.

*L'Aventure, l'ennui, le sérieux.* Paris, Flammarion, 2017 (Champs).

*Le Mal, Cahiers du Collège philosophique.* Paris, Arthaud, 1947.

*L'Esprit de résistance. Textes inédits, 1943-1983.* Paris, Albin Michel, 2015.

*L'Imprescriptible. Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité.* Paris, Seuil, 1986.

*L'Irréversible et la nostalgie.* Paris, Flammarion, 1977 (Champs).

*Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (1957, augmenté et remanié par la suite), t. 1 : *La manière et l'occasion* ; t.3 : *La volonté de vouloir.* Paris, Seuil, 1980 (Points Essais).

*L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* Paris, Alcan, 1933.

*Le Paradoxe de la morale.* Paris, Seuil, 1981 (Points Essais).

*Le Pur et l'impur*. Paris, Flammarion, 1960 (Champs).

*Philosophie morale*. Paris, Flammarion, 1998, (Mille & une pages).

*Philosophie première, introduction à une philosophie du « presque »*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

*Quelque part dans l'inachevé*, en collaboration avec Béatrice Berlowitz. Paris, Gallimard, 1978.

*Sources ; recueil*. Paris, Seuil, 1984.

*Traité des vertus* (1949, augmenté et remanié par la suite), t. 1 : *Le sérieux de l'intention*. 1983 ; t. 2 : *Les vertus et l'amour*. 1986 (2 vol.) ; t. 3 : *L'innocence et la méchanceté*. 1986, Paris, Flammarion (Champs).

*Une vie en toutes lettres (Lettre à Louis Beauduc, 1923-1980)*. Paris, L. Levi, 1995.

### **Articles de Vladimir Jankélévitch**

«De l'ipséité», *Revue internationale de philosophie*, 1939, 2, 5, P. 21-42.

«Georg Simmel, philosophe de la vie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 32, no. 2, Presses Universitaires de France, 1925, p. 213-257.

«La déception», *Revue de Métaphysique et de Morale* 52, no. 1 (1947) : 26-40.

«Signification spirituelle du principe d'économie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1928, 1, p. 88-126.

### **Autres ouvrages**

ALAIN. *Propos sur le bonheur*. Paris, Gallimard, 1962 (Idées).

ARENDDT, Hannah. *L'humaine condition*. Tr. fr. Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 2012 (Quarto).

ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad. fr. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

ARISTOTE. *La Poétique*. Tr. fr. Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980.

ARISTOTE. *Les politiques*. Trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1993.

ARISTOTE. *Physique*. Trad. fr. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2002.

ASTESIANO, Lionel. *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*. Paris, CNRS éditions, 2016.

- AUGUSTIN, Saint. *Confessions*. Trad. fr. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard, 1993 (folio classique).
- BASTIANI, Flora (dir.). *Bergson, Jankélévitch, Levinas*. Paris, Manucius, 2017.
- BERDIAEV, Nicolas. *De la destination de l'homme : essai d'éthique paradoxale*, Tr. fr. I. P. et H.M., Lausanne, L'Âge d'homme, 2010 (Sophia).
- BERGSON, Henri. *Œuvres*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- BOBIN, Christian. *Autoportrait au radiateur*. Paris, Gallimard, 2000.
- BUBER, Martin. *Je et Tu*. Tr. fr. G. Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- CAMUS, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- CANTO-SPERBER, Monique (dir.) *Philosophie grecque*. Paris, Presses Universitaires de France, 1998 (Quadrige manuels).
- CHESTOV, Léon. *La philosophie de la tragédie*, Trad. fr. Boris de Schloezer, Paris, Le Bruit du temps, 2012.
- CHESTOV, Léon. *L'idée de bien chez Tolstoï et chez Nietzsche, philosophie et prédication*. Berlin, Les Scythes, 1923.
- CHRISOSTOME, Jean. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. Trad. fr. Robert Flacelière, Paris, Cerf, 1951.
- CICÉRON, Marcus Tullius. *Œuvres complètes*. Tome 29. Tr. fr. de l'abbé d'Olivet, Paris, Werdet et Lequien Fils, 1826.
- CICÉRON, Marcus Tullius. *Œuvres complètes*. Tome 30. Tr. fr. de l'abbé d'Olivet, Paris, Werdet et Lequien Fils, 1826.
- CLAUDEL, Paul. "L'annonce faite à Marie" in *Théâtre*, volume I, Paris, Gallimard, 2011 (Bibliothèque de La Pléiade).
- CONSTANT, Benjamin et Emmanuel KANT. *Le droit de mentir*, Paris, Fayard, 2003.
- DAUPHIN, Claude. *Le dictionnaire de musique de Jean-Jacques Rousseau : une édition critique*. Bern, Peter Lang, 2008.
- DE KONINCK, Thomas. *À quoi sert la philosophie ?* Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.L

- DE KONINCK, Thomas. *Les contraires et l'immatérialité de l'intelligence*. Québec, Université Laval, 1970,
- DE LUBAC, Henri. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris, SPES, 1945.
- DE MONTMOLLIN, Isabelle. *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*. Paris, Presses Universitaires de France, 2000 (Philosophie d'aujourd'hui).
- DE SAINT-DENYS GARNEAU, Hector. *Poésies complètes : regards et jeux dans l'espace, les solitudes*. Ottawa, Fides, 1949.
- DESILETS-PAQUET, Arthur. *La grâce dans la philosophie de Jankélévitch*. Mémoire de maîtrise. Québec, Université Laval, 2016.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor. *Crime et châtiment*, volume I. Trad. fr. André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor. *L'idiot*, volume II. Trad. fr. André Markowicz, Arles, Actes Sud, 1993.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor. *Les frères Karamazov*, volume I. Trad. fr. André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor. « Les Démones » in *Œuvres romanesques 1869-1874*. Trad. fr. André Markowicz, Arles, Actes sud, 2016, (Thesaurus).
- DUCHARME, Réjean. *L'avalée des avalés*. Paris, Gallimard, 1966.
- DUMAS, Alexandre. *Le comte de Monte-Cristo I*. Paris, Gallimard, 1981 (folio classique).
- EASTON ELLIS, Bret. *American Psycho*. Tr. fr. Alain Defossé, Paris, Robert Laffont, 1998.
- FAULKNER, William. *Absalon, Absalon!* Tr. fr. Rimbault et Pitavy, Paris, Gallimard, 2000 (L'Imaginaire).
- FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. Paris, Gallimard — Seuil, 2012 (Hautes études).
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Paris, Gallimard — Seuil, 2001 (Hautes études).

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, tome III : *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984 (Tel).
- FREUD, Sigmund. *L'homme moïse et la religion monothéiste*. Tr.fr. Dorian Astor, Paris, Flammarion, 2019.
- GARBER, Marjorie. *Shakespeare after all*, New York, Anchor Books, 2004.
- GODIN, Christian. *Dictionnaire de philosophie*. Paris, Arthème Fayard/Éditions du Temps, 2004.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust et le second Faust, suivi d'un choix de poésies*. Tr. fr. Gérard de Nerval, Paris, Garnier Frères, 1877.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Trad. fr. Gérard de Nerval et Suzanne Paquelin dans *Théâtre complet*. Paris, Gallimard, 1988 (Bibliothèque de la Pléiade).
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris, Albin Michel, 2002 (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité).
- HADOT, Pierre. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris, Fayard, 1997.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, Albin Michel, 2001.
- HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995.
- HADOT, Pierre. *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2010.
- HANSEL, Joëlle. *Jankélévitch, une philosophie du charme*. Paris, Éditions Manucius, 2012 (Le Philosophe).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science de la logique*. Tr. fr. Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier, 1947.
- HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Trad. fr. Emmanuel Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985. Consulté en ligne : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger\\_Martin/Etre\\_et\\_le\\_temps/Etre\\_et\\_le\\_temps.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Heidegger_Martin/Etre_et_le_temps/Etre_et_le_temps.html).
- HOMÈRE. *Odyssée*. Tr. fr. Frédéric Mugler, Paris, Actes Sud, 1995.
- HUGO, Victor. *Les châtiments*. Paris, Gallimard, 1977 [Poésie].
- HUSSON, Léon. *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1947.
- ISAAC, Jules. *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*. Paris, Calmann-Levy, 1956.

- JAEGER, Werner. *Paideia*, Tome III : The conflict of cultural ideas in the age of Plato. Trad. Eng. Gilbert Highet, New York, Oxford University Press, 1945.
- JEAN DE LA CROIX, saint. *Œuvres spirituelles*. Trad. fr. Grégoire de saint Joseph, Paris, Seuil, 1947.
- JERPHAGNON, Lucien. *Connais-toi toi-même... — et fais ce que tu aimes*, Paris, Albin Michel, 2012.
- JERPHAGNON, Lucien. *Entrevoir et vouloir : Vladimir Jankélévitch*. Chatou, Éditions de la Transparence, 2008 (Philosophie).
- JERPHAGNON, Lucien. *Vladimir Jankélévitch ou l'Effectivité*. Paris, Seghers, 1969 (Philosophes de tous les temps).
- KANT, Emmanuel. *La critique de la raison pure*. Trad. fr. Alain Renault, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- KIERKEGAARD, Sören. *Ou bien... ou bien...* Trad. fr. F. et O. Prior et M.H. Guignot, Paris, Gallimard, 1984 (Tel).
- LAËRCE, Diogène. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. fr. Marie-Odile Goulet-Cazé (dir.), Paris, Le livre de poche, 1999 (la Pochothèque).
- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volumes I et II. Paris, Presses Universitaires de France, 1999 (Quadrige).
- LALOY, Jean. *Récits d'un pèlerin russe*. Trad. fr. Jean Laloy, Boudry, Baconnière/Seuil, 1966 (Points sagesse).
- LAVELLE, Louis. *Le mal et la souffrance*. Plon, Paris, 1940.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Confessio philosophi, la profession de foi du philosophe*. Trad. fr. Yvon Belaval, Paris, Vrin, 1961.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discours de métaphysique, Essais de théodicée, Monadologie*. Trad. fr. Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 2008 (Le Monde de la Philosophie).
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990.
- LEVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Montpellier, Fata Morgana, 1987.
- LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris, Cerf, 2005.

- LISCIANI-PETRINI, Enrica. *Charis: Essai sur Jankélévitch*. Tr. fr. Antoine Bocquet, Milan, Mimesis, 2013.
- LISCIANI-PETRINI, Enrica (dir). *In dialogo con/en dialogue avec Vladimir Jankélévitch*. Paris et Milan, Vrin et Mimesis, 2009.
- MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu. Étude de théorie morale*. Trad. fr. Laurent Bury, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 (Quadrige).
- MARC AURÈLE. *Pensées pour moi-même*. Tr. fr. Mario Meunier, Paris, Flammarion, 1992.
- MARCEL, Gabriel. *Être et avoir*. Paris, Montaigne, 1935.
- MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Trad, fr. Philippe Jaworski, Paris, Gallimard, 2018.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Tr. fr. moderne André Lanly, Paris, Gallimard, 2009 (Quarto).
- MOREAU, Daniel. *La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2009 (Zétésis).
- MORVAN, Danièle (dir.) *Le Robert*. Paris, France Loisirs, 2005.
- NIETZSCHE, Nietzsche, *Œuvres*, tome I. Tr. fr. Henri Albert, Jacques Le Rider, Jean Lacoste, *et al.* Paris, Robert Laffont, 1993.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres*, tome II. Trad. fr. Henri Albert, Jacques Le Rider, Jean Lacoste, *et al.* Paris, Robert Laffont, 1993 (Bouquins).
- PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. Paris, Gallimard, 1954 (Bibliothèque de la Pléiade).
- PASCAL, Blaise. *Pensées, opuscules et lettres*. Édition de Philippe Sellier. Paris, Classiques Garnier, 2011 (Classiques jaunes).
- PHILONENKO, Alexis. *Jankélévitch, un système de l'éthique concrète*. Paris, Sandre, 2011.
- PLUTARQUE. *Œuvres morales*. Tome XI, partie 1. Tr. fr. Marcel Cuvigny, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Trad. fr. Anne-Marie Ozanam, Paris, Gallimard, 2001.
- PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Tr. fr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2005.
- PLATON. *Cratyle*. Tr. fr. Catherine Dalimier, Paris, Flammarion,

- PLATON. *Le Banquet*. Tr. fr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2007.
- PLATON. *La République*. Tr. fr. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004.
- PLATON. *Le Phèdre*. Tr. fr. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2004.
- PLATON. *Ménon*. Tr. fr. Monique Canto-Sperber. Paris, Flammarion, 1993.
- PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*. Paris, Gallimard, 1988 (Folio classique).
- ROSSET, Clément. *La force majeure*. Paris, Minuit, 1983 (« Critique »).
- ROSSET, Clément. « Le principe de réalité suffisante » in *Le principe de cruauté*. Paris, Minuit, 1988 (« Critique »).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*. Paris, Gallimard, 1973 (Folio classique).
- SCHELER, Max. *Le sens de la souffrance, suivi de deux autres essais*. Trad. fr. Pierre Klossowski, Paris, Aubier, 1936.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie de la révélation I*. Trad. fr. groupe de recherche Schellingiana, J.-F. Courtine et J.F. Marquet (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1989 (Épiméthée).
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*. Trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Tr. fr. A. Burdeau, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- SCHWAB, Françoise (dir.) *Présence de Vladimir Jankélévitch. Le charme et l'occasion*. Paris, Beauchesne, 2010
- SHAKESPEARE, William. « Le conte d'hiver ». Trad. fr. L. Lecocq in *Œuvres complètes, Tragicomédies II*. Paris, Robert Laffont, 2002 (Bouquins).
- SHAKESPEARE, William. « Le marchand de Venise ». Trad. fr. P. Spriet in *Œuvres complètes, Comédies II*. Paris, Robert Laffont, 2009 (Bouquins).
- SHAKESPEARE, William. « Macbeth ». Trad. fr. J.-C. Sallé in *Œuvres complètes, Tragédies II*. Paris, Robert Laffont, 1995 (Bouquins).
- SHAKESPEARE, William. « Richard III ». Trad. fr. P. Spriet et J. Malaparte in *Œuvres complètes, Histoires II*. Paris, Robert Laffont, 1997 (Bouquins).

- SHAKESPEARE, William. « Roméo et Juliette ». Trad. fr. V. Bourgy in *Œuvres complètes, Tragédies I*. Paris, Robert, Laffont, 1995 (Bouquins).
- SIMMEL, Georg. *La tragédie de la culture*. Trad. fr. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Rivages, 1988 (Rivages poche/Petite Bibliothèque).
- SOLJENITSYNE, Alexandre. « Le Cri. Le discours du Prix Nobel » in *L'express*, Paris, no 1104, 4-11 septembre, p. 66-73. Consulté en ligne [http://classiques.uqac.ca/contemporains/soljenitsyne\\_alexandre/le\\_cri\\_prix\\_nobel/le\\_cri\\_prix\\_nobel\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/soljenitsyne_alexandre/le_cri_prix_nobel/le_cri_prix_nobel_texte.html).
- SOPHOCLE. « Antigone ». Trad. fr. Jean Grosjean in Eschyle et Sophocle. *Tragiques Grecs*. Paris, Gallimard, 1967 (Bibliothèque de la Pléiade).
- SPINOZA, Baruch. *L'Éthique*. Trad. fr. Armand Guérinot, Paris, Les éditions Ivrea, 1993.
- STEINBECK, John. *East of Eden*. New York, Penguin Books, 1952.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi*. Trad. fr. Charlotte Melançon, Montréal, Éditions du Boréal, 2003.
- TOLSTOÏ, Léon. *Anna Karénine, Résurrection*. Trad. fr. Henri Mougault, Sylvie Luneau et Édouard Beaux, Paris, Gallimard, 1951 (Bibliothèque de la Pléiade).
- TOLSTOÏ, Léon. *La Guerre et la Paix*. Trad. fr. Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1952 (Bibliothèque de la Pléiade).
- TOLSTOÏ, Léon. « La mort d'Ivan Ilitch ». Tr. fr. Boris de Schloezer in Tr. fr. *Souvenirs et récits*. Paris, Gallimard, 1960 (Bibliothèque de la Pléiade).
- VERLAINE, Paul. *La bonne chanson, Jadis et naguère, Parallèlement*. Paris, Gallimard, 1979.
- VOELKE, André-Jean. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. Paris, Cerf, 1993.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. fr. Gilles-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993 (Tel).
- WORMS, Frédéric (dir.) *Annales bergsoniennes II. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004 (Épiméthée).
- WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, Ellipses, 2000 (Vocabulaire de...).
- WORMS, Frédéric (dir.) *Lire Bergson*. Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

ZAC, Sylvain. *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

### Articles de périodiques

AMANN, Jean-Paul. « La "Prière" de Pascal "pour demander à Dieu le bon usage des maladies" ». In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 217, n° 3, 2000, La prière dans le christianisme moderne, p. 381-396.

BARREAU, Hervé. « Louis Lavelle, philosophe du mal et de la souffrance ». *Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques*, vol. 88, no. 2, 2004, p. 281-302.

DAVID, Pascal. « L'ennui comme expérience du temps ». *Psychotropes*, 2011/2 (Vol. 17), p. 9-17.

DAVIDSON, Arnold I. « Introductory Remarks *Critical Inquiry* », vol. 22, no. 3, 1996, p. 545-548.

FLEURY, Cynthia. « Le courage du commencement », *Études*, vol. janvier, no. 1, 2014, p. 57-66.

GRIMMER, Élisabeth. « De l'effectivité ou la présence absente de Schelling chez Jankélévitch ». *Archives de Philosophie*, tome 73, (2010/2) p. 267-283.

GUEROULT, M. « L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling d'après M. Jankélévitch ». Presses Universitaires de France, *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 42, No. 1 (Janvier 1935), p. 77-105.

MANZINI, Frédéric. « La valeur de la joie chez Spinoza ». *Les Études Philosophiques*, no. 2, Presses Universitaires de France, 2014, p. 237-251.

RICE DAVIS, Charles B. « "La maladie des Suisses" : les origines de la nostalgie », *Dix-huitième siècle*, vol. 47, no. 1, 2015, p. 39-53.

RODIS-LEWIS, Geneviève. « Questions sur la cinquième partie de l'"Éthique" », *Revue Philosophique de La France et de l'Étranger*, vol. 176, no. 2, Presses Universitaires de France, 1986, p. 207-221.

VERCRUYSSSE, Jean-Marc. « Les Pères de l'Église et Lucifer (Lucifer d'après Is 14 et Ez 28) », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 75, fascicule 2, 2001, p. 147-174.

WAHL, Jean. « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, 60e Année, No. 1/2 (Janvier-Juin 1955), p. 161-217.

WEINREICH, Martin. «“Into the Void”»: The Hyperrealism of Simulation in Bret Easton Ellis’s “American Psycho’». *Amerikastudien/American Studies*, Vol. 49, No. 1 (2004), p. 65-78.

## **FILMS**

HARRON, Marry. *American Psycho*. Edward R. Pressman productions et Muse productions, 2000, 102 minutes.

TARKOVSKI, Andrei. *Nostalghia*. RAI, 1983, 121 minutes.