

À propos de *Créer un monde* Entretien avec Michel Morin

Michel Morin and Georges Leroux

Volume 11, Number 2, Spring 2001

L'Europe, le laboratoire d'idées du XXI^e siècle?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/801187ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/801187ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)

1920-2954 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Morin, M. & Leroux, G. (2001). À propos de *Créer un monde* : entretien avec Michel Morin. *Horizons philosophiques*, 11(2), 141–151.
<https://doi.org/10.7202/801187ar>

À PROPOS DE CRÉER UN MONDE : ENTRETIEN AVEC MICHEL MORIN ¹

Georges Leroux – Aucune philosophie n'est plus personnelle que celle de Descartes et aucune n'a provoqué de manière aussi déterminante l'avènement de l'objectivité et de la science. Dans aucune écriture plus que dans la sienne on ne rencontre le jeu du philosophe qui parle et exprime son inquiétude, pour ne rien dire de ses rêves. Dans aucune également on ne trouve autant de démonstrations et de mathématiques. Cette richesse a engendré une double tradition. Pour s'en tenir à la seule philosophie française, on voit bien d'un côté ce qui a germé de cette inquiétude chez Pascal, chez Malebranche, chez Maine de Biran, et puis plus près de nous, dans la riche tradition de la pensée réflexive chez des philosophes comme Louis Lavelle, et au Québec, chez Jacques Lavigne. Mais on voit aussi d'un autre côté les efforts de Leibniz et les constructions théoriques de la métaphysique. Sans rien exagérer, si on pense aux efforts de Nietzsche, de Kierkegaard, on peut dire que la résistance à une philosophie dominée par le souci de l'objectivité a été et est peut-être encore le trait caractéristique du tournant du XX^e siècle. Faire entendre la voix, une voix, sa voix devenait impératif, tant apparaissait avec force le péril d'une dissolution de toute voix, de toute pensée sous le rouleau compresseur de ce qui allait devenir ce que nous connaissons bien maintenant, le naturalisme, c'est-à-dire l'effort persistant d'engager toute question philosophique comme un problème naturel et de la faire coïncider avec des questions de science.

Ce résultat le plus net de la critique de la métaphysique n'a pas eu cependant pour effet d'éteindre les autres voix de la philosophie. Les voix qui résistent précisément au nom d'une expérience minoritaire, pour reprendre le bon mot de Gilles Deleuze. Ces minoritaires ne sont pas si nombreux dans l'Académie, mais on peut les rencontrer ailleurs. Je pense pour la France à Clément Rosset, à Jean-Louis Chrétien. Je pense ici à Robert Hébert, à Pierre Bertrand et à Michel Morin.

*Michel Morin poursuit depuis plusieurs années une œuvre riche et solitaire fondée sur la méditation d'une expérience de la pensée en butte aux pouvoirs de l'objectivité. Prenons acte d'un tracé qui doit beaucoup à Nietzsche ou à la faillite de la métaphysique. Il s'interroge non seulement sur la nature de la pensée d'après la métaphysique mais sur la possibilité même d'une expérience qui soit fidèle aux exigences du cavalier solitaire de Descartes. Dans son dernier livre *Créer un monde*, paru aux Éditions Hurtubise HMH dans la belle collection «Constantes», il propose ce double volet de réflexion que le lecteur peut reprendre pour lui-même et poursuivre. Je suis donc très heureux de l'accueillir à ce micro. Bonsoir, Michel Morin.*

Michel Morin – Bonsoir Georges.

– Michel, je voudrais d'abord vous demander, en m'arrêtant au sous-titre de votre livre, «Exercice de philosophie subjective», de commenter pour nous cet exercice. De quoi s'agit-il ?

– D'abord il s'agit d'un exercice, je pense qu'il faut commencer par le premier mot, c'est-à-dire un essai de s'engager dans la pensée à partir de soi-même comme sujet. Alors exercice, on pourrait presque dire que c'est redondant par rapport à «philosophie subjective», au sens où on ne peut pas faire de philosophie à partir du sujet et à partir de soi sans que ce soit un exercice. Et c'est un exercice qui par définition n'est jamais terminé et dont chaque livre présente en quelque sorte un moment. Alors, *Créer un monde*, c'est un moment de cet exercice. Pourquoi est-ce que j'ai inscrit ce sous-titre cette fois-ci et pas les autres ? Il me paraît que dans ce livre, d'une façon qui est pour

1. Entrevue diffusée à l'émission radiophonique «Passages» de Radio-Canada, le 31 octobre 2000, sous le titre «*Créer un monde* : Autour d'un récent ouvrage du philosophe Michel Morin». Réalisation de François Ismert.

moi décisive, mon implication comme sujet est particulièrement présente et consciente. Je pense aux deux livres qui ont précédé, dans lesquels les références aux auteurs étaient importantes : dans le dernier, il y avait des chapitres sur Nietzsche, sur Héraclite, dans le livre précédent des chapitres sur Descartes, sur Spinoza. Pour parler comme Descartes, justement, je m'avançais masqué. Et je pense que c'est nécessaire peut-être pour un auteur de s'avancer masqué pendant longtemps avant d'oser directement et ouvertement prendre la parole en son nom, parce que c'est toujours quelque chose qui est éprouvant et qui comporte beaucoup de conséquences. Je voudrais ajouter que le sous-titre me paraît rendre compte de l'importance que prend l'écriture dans ce livre. J'ai été très conscient en l'écrivant que la pensée qui s'y exerçait était indissociable d'un certain style qui se cherchait, que le contenu de cette pensée était indissociable du style dans lequel elle s'exprimait. Et que ce style c'est véritablement la signature d'un auteur, aussi bien d'un auteur pensant que d'un auteur de fiction ou d'un auteur de poésie. On n'a pas de problème, je crois, à mettre l'accent sur le style en ce qui concerne un romancier, un poète ou un peintre, mais généralement, en ce qui concerne le philosophe, on s'abstient de souligner l'importance du style. Cela doit tenir à la tradition de dépréciation de la rhétorique qui est très ancienne dans notre civilisation. Comme on sait, tout ce qui concerne la rhétorique, la manière de dire, est devenu avec le temps un peu comme interdit, pour ne pas dire obscène en philosophie. Il ne faut pas trop insister sur la manière de dire : la philosophie est au service de la vérité, transmet la vérité, peu importe à la limite de quelle façon elle le fait. Or, moi ce qui me frappe, dans l'histoire de la pensée, de la philosophie occidentale notamment, c'est de voir à quel point chaque grand philosophe est aussi bien un inventeur de style qu'un inventeur de pensée et à quel point c'est une trahison que d'essayer de ramener la pensée d'un auteur à des thèses, comme s'y exercent certains manuels – à quel point c'est une réduction dans la mesure où on peut trouver dans la manière même dont le penseur écrit l'essentiel de sa pensée.

Après tout, bon, est-ce que Platon n'est pas essentiellement l'inventeur du dialogue philosophique? Quelle serait la pensée de Platon en dehors du dialogue philosophique? Le dialogue est l'émergence même de la pensée philosophique. La pensée de Descartes est très personnelle : comme vous le mentionniez tout à l'heure, Descartes invente, particulièrement dans le *Discours de la méthode*, une manière tout à fait particulière de faire de la philosophie. Il se met à parler à partir de lui-même, il raconte son existence, et sa pensée progressivement prend forme de l'intérieur de ce qu'il raconte de son existence. Il invente un genre et l'intérêt, l'importance, je dirais le succès du *Discours* à travers le temps ne tiennent pas tellement d'abord aux thèses qu'on y trouve qu'à la manière absolument extraordinaire dont ces thèses nous sont livrées à travers une écriture. On pourrait citer nombre d'autres auteurs, notamment, bien sûr, Nietzsche et Kierkegaard. Alors écoutez, je serai peut-être un peu prétentieux en disant ce que je vais dire maintenant, mais j'ai l'impression que seuls les mauvais philosophes n'inventent pas de style, n'inventent pas de genre, comme à vrai dire la littérature recommence avec chaque auteur, et on peut dire que chaque auteur invente un genre. Le roman de Proust n'est pas le roman de Balzac. Il a réinventé le roman. La philosophie de Nietzsche n'est pas la manière de faire de la philosophie de Kant. Il réinvente, et ainsi de suite.

Moi, à mon échelle que je pense bien modeste, tout de même, je me suis rendu compte que j'écris. J'écris d'une certaine façon. Et, dans le fond, quand j'écris, c'est d'abord le mouvement de cette écriture que je suis. Je ne pars pas d'abord de l'idée ou de la thèse que je chercherais en quelque sorte à transmettre par l'écriture, comme si l'écriture n'était qu'un vêtement indifférent à la thèse que j'essaie de transmettre et qu'on pouvait réduire ce que je pense à une thèse. Non, j'entre dans une écriture, en ayant purement l'intuition de l'idée qui cherche son chemin, qui cherche à se dire, mais véritablement l'idée se trouve à travers l'écriture. Cela est devenu pour moi tout à fait évident dans cet ouvrage. Je pense que ma pratique n'était pas véritablement différente, dans le fond, dans mes autres ouvrages. Mais je n'osais pas aller jusqu'au point de me l'avouer,

J'aimais quand même me dissimuler derrière une idée ou un commentaire d'auteur. Alors que dans le fond c'était bien un masque, comme je le disais tout à l'heure, un déguisement. Dans ce dernier ouvrage, il y a d'ailleurs un développement stylistique, pas seulement un développement d'idées, et le titre que j'ai donné à chaque partie rend compte non tellement du développement des idées que du développement stylistique. La première partie s'appelle «Aperçus», ce qui renvoie à une saisie en quelque sorte plus statique et plus théorique. La deuxième partie s'appelle «Divagations» et là je pense que ça renvoie à un exercice beaucoup plus libre et au départ je dirais presque incohérent de la pensée, c'est-à-dire une incohérence qui cherche progressivement sa cohérence. Et puis, finalement, ça débouche sur des dialogues.

– *Dans les deux cas, on peut dire que le lecteur, autant dans la première partie que dans la seconde, est invité à s'identifier pour lui-même, c'est-à-dire à reprendre l'exercice, puisqu'il s'agit d'un exercice, l'écriture étant une sorte de plongée dans la pensée. Dans la première partie, vous parlez pour vous même, c'est JE ; dans la deuxième partie, «Divagations», j'ai noté que c'est un sujet autre, c'est IL. Mais ce IL, vous le faites cohabiter avec des dialogues où on renoue avec une tradition peut-être assez puissante au XVII^e siècle, le dialogue de l'âme avec elle-même. Ce n'est pas la dialectique platonicienne, ce sont deux MOI à l'intérieur d'une seule écriture qui cherchent leur chemin vers quelque chose. Et dans les deux cas, on pourrait dire qu'il y a un exercice. L'écriture est la condition de ce double exercice.*

– Oui, justement, en ce qui concerne là où ça aboutit, c'est-à-dire le dialogue ; tout à l'heure, avant l'émission, vous lisiez un passage relatif à Descartes dans lequel je fais référence à la pensée comme dialogue, comme entretien avec soi. Justement, c'est une formule qu'on trouve dans le *Discours de la méthode* – encore là avertissement à ceux qui essaient de réduire la pensée de Descartes à une ou des thèses – où Descartes écrit qu'il s'entretient avec ses pensées dans son poêle. Alors, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que Descartes est avec un autre, il est seul mais avec un autre à l'intérieur de lui-même. L'exercice de la pensée chez lui est un dialogue avec lui-même. Et c'est de ce dialogue avec lui-même qu'émergeront certaines idées qu'on ne peut pas en séparer. Justement c'est là-dessus que j'insiste envers et contre ceux qui tentent de figer le moment cartésien. C'est sûr, le moment cartésien en vient à se définir, à se substantialiser. Mais avant que Descartes définisse le moi comme substance, il le cherche, il est en quête de son propre moi. Et il le cherche à travers un dialogue qu'il entretient avec lui-même. Ce dialogue est indissociable – j'insiste là-dessus souvent à l'intérieur de l'ouvrage – d'une vie qui est une vie marquée par l'errance. Descartes – le philosophe de l'idée claire et distincte, le philosophe du sujet, de la subjectivité – qu'on aime identifier, réduire, à une sorte de fixité, Descartes, vous le mentionniez tout à l'heure, est un cavalier solitaire, qui, pendant neuf ans, s'en va étudier dans le grand livre du monde et en lui-même, comme il dit à un moment donné, neuf ans dont ne sait à peu près rien, sauf qu'il aurait suivi les armées d'un prince. Et c'est de l'intérieur de ce voyage qu'à un moment donné, il s'arrête dans ce fameux poêle en Allemagne et qu'il prend le temps de s'entretenir avec ses pensées. Ce que je veux faire apparaître à partir de là, c'est à quel point la subjectivité, qui sans doute en vient à se fixer à un certain moment chez Descartes, est néanmoins issue d'une pratique vivante et du dialogue avec soi inscrit lui-même dans une aventure existentielle, une aventure justement, c'est-à-dire un voyage, un déplacement, et on sait que Descartes n'a finalement que fort peu vécu en France à partir du moment où il est devenu philosophe. Il vivait en Hollande et de temps en temps il venait faire un tour à Paris. C'est ce caractère errant, cette expérience de conversation avec soi-même que j'ai voulu souligner envers et contre une tentation, une tentative ou une tendance qu'on a à réduire Descartes, à en faire le philosophe de l'objectivisme et d'un certain subjectivisme qu'on représente comme très théorique, qu'on situe à l'origine de notre modernité. Alors, plutôt que de tenter, dans le sillage de Heidegger par exemple, de récuser Descartes au nom du chemin dans lequel il aurait engagé la modernité, moi, bien plutôt, je tends à retrouver ou à rechercher chez Descartes à quel point l'expérience

moderne que je tiens à assumer est autre que ce que l'on se représente. Je me place donc du point de vue de la modernité mais pour faire apparaître que la modernité n'est pas cette expérience figée qu'on en a fait qui amène nécessairement à la domination technique qu'on connaît aujourd'hui.

– *Oui, mais restons précisément sur ce sujet, parce que dans votre ouvrage, l'arrivée de Heidegger est quelque chose de neuf je dirais dans votre chemin de pensée, vous le rencontrez et vous lui faites une objection qui est très sérieuse. Comme vous le rappelez à l'instant, vous n'acceptez pas ce refus du sujet, cette critique de la subjectivité qu'on trouve chez Heidegger et qui ravale en fin de compte l'être pensant au niveau de la nature. On le voit dans Chemins qui ne mènent nulle part en particulier, dans L'époque des conceptions du monde et dans bien d'autres endroits dans l'œuvre heideggerienne. Vous, vous dites non, il y a une résistance dans le sujet. Et en fait, vous pensez le sujet non seulement à travers Descartes, mais le chemin de pensée que vous suivez passe beaucoup par Spinoza, c'est-à-dire cette force intérieure qui nous fait être, qui nous fait penser et qui doit précisément se fixer pour tâche de clarifier, la tâche de la pensée étant précisément d'arriver à comprendre comment quand on pense on est le sujet de sa propre pensée. Alors, cette critique de Heidegger, évidemment elle est un peu, je dirais surprenante, parce qu'elle va à contre-courant de tout ce qui a été le recours précisément à Heidegger des trente dernières années sur le plan de la critique du sujet. Alors, comment est-ce que vous êtes revenu précisément à cette thèse de ne pas tout abandonner à l'immanence?*

– Je ne pense pas y revenir, parce que je ne crois pas l'avoir jamais quittée. Cependant, je pourrais dire ceci : je pense que l'expérience de la pensée de Heidegger et l'expérience de la pratique qu'on peut en avoir sont essentiellement fortifiants, c'est-à-dire qu'il y a chez Heidegger la critique justifiée d'un certain subjectivisme figé que j'identifie en réalité à ce moi extérieur et dominant de la nature qui tend à régner de plus en plus aujourd'hui. La filiation avec Descartes est à mon avis extrêmement discutable. On peut certainement la retrouver dans une certaine mesure, surtout au moment, comme je le disais tout à l'heure, où, chez Descartes, le sujet se substantialise. Mais tout de même on doit se rendre compte, comme je le disais aussi, que l'expérience de la subjectivité est tout autre évidemment chez Descartes. Cela étant dit, j'ai l'impression que l'on peut prendre prétexte d'une critique de ce subjectivisme-là pour en venir à évacuer quasiment la subjectivité elle-même et à la limite la conscience et toute la vertu de la conscience dans l'expérience humaine. Alors, il ne s'agit pas pour moi de revenir à un sujet en quelque sorte antérieur à la critique heideggerienne, il s'agit plutôt d'assumer la critique heideggerienne dans ce qu'elle est mais pour redécouvrir autrement le sujet et l'expérience de la subjectivité. Le problème me paraît tenir à ce qu'on ne distingue pas – et là-dessus je pense que la référence à Kierkegaard s'impose –, lorsqu'on fait la critique de la subjectivité, le sujet que j'appellerais extérieur, celui qui s'apparaît à lui-même et apparaît aux autres extérieurement, de la vie intérieure du sujet, ce que j'appellerais l'être intérieur du sujet, qui ne se réduit quand même pas à son image ou à la façon dont il apparaît. Alors, je pense que ce à quoi je m'évertue, c'est à retrouver et à faire apparaître l'être intérieur du sujet.

C'est là peut-être que se fait le lien avec Spinoza dont vous parliez tout-à-l'heure. Cet être intérieur, je l'approche comme étant une sorte de feu, c'est là une métaphore héraclitéenne, qui brûle à l'intérieur du sujet ; mais ce feu, on pourrait dire, dans les termes de Spinoza, que c'est une puissance qui habite le sujet et qui le fait être. Donc, une altérité, pourrait-on dire en d'autres mots, mais une altérité qui est agissante à l'intérieur du sujet et à laquelle le sujet se rapporte. Alors, si le sujet est en relation avec lui-même, s'il est dans un entretien avec lui-même, alors avec quoi est-il en dialogue? Il est en dialogue avec quelque chose d'autre à l'intérieur de lui, avec une altérité à l'intérieur de lui. Cette altérité, on peut dire que c'est un feu intérieur, que c'est une passion, que c'est une puissance, c'est l'expérience qu'on fait de ce qui nous fait être. Alors, il y a une nette différence par rapport à la pensée de Heidegger. Il y a l'affirmation de ceci que, à

l'intérieur de chaque être et de chaque être humain, il existe une puissance qui le fait être et avec laquelle il peut, comme sujet, entrer en relation, avec laquelle il peut dialoguer. L'exercice de la pensée serait le dialogue avec cette puissance autre à l'intérieur de lui.

– *Déjà après Descartes, dans le tracé que vous faites par exemple, qui évoque Pascal et la question du cœur, déjà après Descartes, la contestation des certitudes ambiantes, de l'autorité, déjà après lui, on pourrait dire qu'on ne peut plus répéter son geste, parce qu'on n'est déjà plus dans le moment où on va contester l'autorité. La position du sujet chez Pascal n'a déjà plus cet aspect-là ; elle est déjà plus proche de Kierkegaard, de cette errance généralisée dont vous parlez. Notre époque ne connaît plus les certitudes de l'autorité médiévale, ni celles de la métaphysique. Alors, le sujet, pour se tenir, doit accepter cet effondrement. Vous dites même que notre époque, c'est une certaine démocratisation de l'effondrement. Alors, cet effondrement, comment rend-il possible précisément la reprise en main du sujet?*

– Je pense que ce qu'on trouve chez Descartes, c'est aussi une certaine expérience d'effondrement, justement dans ce refus de s'en remettre aux autorités philosophiques et théologiques de l'époque. Il y a déjà une certaine expérience de l'effondrement qui est vécue et qui implique le sujet Descartes renvoyé à lui-même et réduit à entreprendre un dialogue avec lui-même, de l'intérieur duquel il va trouver non seulement le «je pensant» mais autre chose derrière le «je pensant», il ne faut pas l'oublier. Alors, je dirais ceci, c'est que ce à quoi nous ouvre Descartes, par delà le figement ou la substantialisation à quoi nécessairement sa philosophie se prête, je l'admets, et qui constitue le geste sinon la geste de la modernité par excellence, c'est un recommencement. Le recommencement incessant de ce dialogue du sujet avec lui-même. Je crois que son expérience de pensée nous ouvre à ceci que nous sommes entrés dans une époque, à partir de ce moment-là mais dont toutes les conséquences en sont apparues beaucoup plus tard, où il n'est plus d'autre avenue ou avenir pour la pensée que cet entretien avec elle-même hors de toute référence, hors de toute certitude, avec tout ce que ça peut comporter d'aléatoire et d'angoissant.

Mais, de l'intérieur de cette expérience, en ce qui me concerne, je laisse apparaître qu'il y a découverte ou redécouverte d'une puissance agissante à l'intérieur de soi qui n'est plus une référence comme telle, dans la mesure où la référence serait donnée au départ et qu'elle indiquerait comment penser, dans quelle direction penser, mais qui est à entendre dans le sens où on peut de l'intérieur de cette pratique de la pensée, de cet entretien avec soi-même, parvenir à prendre appui sur quelque chose. En d'autres mots, on n'est pas dans le pur aléatoire, le pur arbitraire. On ne fait pas face purement au vide et au néant, mais, de l'intérieur, une instance apparaît qui n'est pas donnée, qui ne peut plus être donnée, c'est cela la condition de notre époque. Mais, est-ce à dire pour autant que de l'intérieur de l'expérience solitaire qu'un individu peut faire du rapport à la pensée, est-ce à dire qu'il ne trouve aucun point d'appui? Est-ce à dire qu'il ne trouve aucune ressource? À cette question il est bien sûr, comme je l'indiquais aussi tout à l'heure, que mon hypothèse est non. Au contraire, plus il se livre à cette expérience, plus il se livre à ce dialogue, plus il se rend compte qu'il peut prendre appui sur quelque chose à l'intérieur de lui.

Je crois que la source du désespoir moderne, du désespoir qui afflige notre civilisation actuellement, et peut-être les jeunes en particulier, tient à ce que, si l'on ne va pas jusqu'à ne même plus soupçonner qu'existe l'expérience intérieure, on en vient à penser que cette expérience intérieure est une expérience vide ou une expérience du vide, ou encore, dans une certaine tradition de pensée blanchotienne, l'expérience de l'espacement ou de la différence, toujours donc l'expérience de quelque chose qui échappe, de quelque chose qui n'est pas là. Or, je pense que cette expérience ne se réduit pas à cela ; ce n'est pas que l'expérience de ce qui échappe. Ce n'est pas que l'expérience de ce qui fuit, de la différence et de l'espacement. Non, c'est aussi l'expérience de ce qui surgit, de ce qui s'affirme, l'expérience de ce qui porte à parler, de ce qui porte à agir.

En d'autres termes, je crois que de l'intérieur de cette expérience que l'on peut faire du rapport à soi à travers la pensée, on trouve de quoi nourrir, stimuler, relancer la parole et l'action.

– *Il y a une forme de répétition, je dirais, du point limite de l'expérience de Descartes, c'est-à-dire une redécouverte du sujet qui dit «je pense», mais comme vous l'avez bien dit, sans que ce «je pense» implique par exemple les vérités éternelles, c'est-à-dire le rapport à la substance divine, sans que ce «je pense» engage, comme cela est le cas chez Descartes, la métaphysique. Donc, le point d'appui dont vous parlez se limite finalement à ce «je pense».*

– Non, il ne s'y limite pas, il est à rechercher plutôt du côté de l'instance qui est découverte en quelque sorte, de l'intérieur du «je pense».

– *C'est un «je».*

– Non, c'est un autre. Descartes lui-même, en réalité, si on suit le mouvement de sa pensée, passe du «je pense» à la démonstration de l'existence de Dieu. De l'intérieur de son expérience du «je pense», il découvre qu'il ne peut avoir aucune certitude de cette expérience si elle n'est pas appuyée sur une altérité qui la fait être. Et cette altérité, c'est ce qu'il appelle Dieu. Alors, il entreprend une démonstration de l'existence de Dieu. Voilà à quel point Descartes est marqué par son époque. Mais indépendamment de cette démonstration, il n'en reste pas moins que, au cœur du «je pense», au fond du «je pense» se trouve affirmée l'existence d'une puissance qui le fait être. Cette puissance, ce n'est pas un redoublement du «je pense», ce n'est pas un simple miroir dans lequel «je pense» se regarde, non, au contraire, c'est ce qui met le «je pense» à distance de lui-même et en même temps le fonde, en même temps le nourrit, dirai-je, ou le fait être. Ça ne le ramène pas à lui-même finalement mais à un autre.

– *Mais vous avez plusieurs chapitres sur l'expérience du retrait, de l'écart, de la distance, le regard que porte celui qui pense sur ce qu'il voit, la méditation de l'existence. Donc, on voit qu'y a un clivage entre un premier «je», si j'ose dire, et un autre. Peut-être voudriez-vous nous aider à penser le «je» qui regarde le «je»? C'est-à-dire que cet autre dont vous parlez, c'est un deuxième. Il est le même que le premier, en un sens, c'est celui qui vit dans son corps, c'est celui qui habite son désir, c'est celui qui est...*

– Ce n'est pas le même au sens où il le fait être. Il ne s'y ramène pas, il le fait être.

– *Mais il y a quand même une unité substantielle du sujet dans la pensée. Comment peut-on être deux? C'est sûr qu'il y a un dialogue de soi avec soi ou une position de soi qui s'adresse à...*

– Il y a un dialogue de soi avec soi qui conduit à un autre que l'on trouve à l'intérieur de soi.

– *Qui est plus véridique, qui est plus authentique...*

– Un autre, et cet autre, c'est cette altérité, cette puissance qui agit à l'intérieur de soi. Écoutez, je pense que c'est ce qu'on appelle Dieu, c'est ce qu'on appelle Dieu dans la tradition. J'en mentionne le nom quelquefois mais ça ne me paraît pas tellement important d'en mentionner le nom. En réalité, c'est un peu ce que j'ai à l'esprit. Je n'en mentionne pas le nom pour la raison bien simple que je sais très bien à quoi on l'identifie, à quoi on le ramène.

– *Vous vous méfiez à plusieurs endroits de quelque chose qui serait une foi trop simple. Une manière de foi, disons.*

– Oui, une espèce de, comment dirais-je, de substantialisme, c'est-à-dire que, nommant Dieu, on s'imagine que pour autant il existe et qu'on sait en quoi on croit. Or, moi ce que j'essaie de dire, c'est qu'il y a bien quelque chose d'autre qui habite le «je» qu'on trouve à l'intérieur, je ne veux pas le nommer, mais par ailleurs je pense qu'on ne peut pas vivre sans y croire. En tout cas, je ne peux pas vivre sans y croire. Mais à quoi est-ce que je crois quand j'y crois? Je crois à ce qui me fait être, c'est tout ce que je peux dire. Je crois à ceci qui me fait être, qui ne vient pas de moi.

Alors cette foi entre guillemets est une foi qui ne peut pas à la différence de ce que l'on considère généralement comme étant la foi religieuse, nommer ce en quoi elle croit, parce qu'elle a toujours à recommencer. Elle a toujours à se reprendre et elle se reprend de l'intérieur de l'expérience du désespoir en réalité. De l'intérieur de l'expérience de la perte de foi. En d'autres mots, je pense que être, exister, c'est en quelque sorte perdre la foi et la retrouver. Si on ne fait pas cette expérience de la perdre, mais nécessairement on la fait toujours, et surtout de la retrouver, je pense qu'on ne trouve pas en soi de motivation suffisante à être et à continuer d'être.

– *Mais vous continuez d'appeler pensée cette expérience de soi où le «je» rencontre un autre. Évidemment la distinction d'avec la foi, c'est là qu'elle s'établit.*

– Est-ce que cette pensée au bout du compte ne débouche pas sur l'expérience de la foi? Et même encore chez Descartes, parce que si on se réfère souvent à sa preuve de l'existence de Dieu qu'on trouve dans la troisième méditation, il ne faut pas oublier qu'elle est suivie d'une autre preuve entre guillemets, dans laquelle Descartes dit qu'il fait l'expérience de recevoir sans cesse son être de Dieu. Ce sont là ses termes. Je trouve quand même étonnant de trouver de telles phrases chez un penseur dont on fait presque le maître à penser de ceux qui aujourd'hui se font les apologistes du moi contrôleur et dominateur de la nature. L'expérience de la pensée, en tant qu'expérience du dialogue intérieur, en tant que découverte de l'autre à l'intérieur de soi, débouche sur une certaine expérience de la foi mais que je conçois, en dehors de toute religion, comme une adhésion, à la fois instinctive et pensée, à ce qui fait être et par conséquent en la valeur qu'il y a à être et à continuer d'être.

On parlait de Heidegger tout à l'heure, je pense que Heidegger nous ouvre à toute la dimension et la richesse de l'expérience de l'être. Mais, est-ce que ça va jusqu'au point où on puisse penser qu'il y a une valeur à être, une valeur à continuer d'être, enfin qu'en est-il de la question de la valeur de l'expérience de l'intérieur d'une expérience de pensée comme celle-là? C'est dans ce sens-là, que la pensée qui suit son chemin à l'intérieur du livre va et de ce point de vue elle tient compte de l'effondrement. Enfin, elle prend acte de l'effondrement, elle prend acte de la critique de la subjectivité. Mais c'est une pensée qui se veut affirmative, qui va dans le sens d'une foi : d'ailleurs, il y a un chapitre qui s'appelle «Risquer de croire», un autre «Miser sur... quelque chose». Donc, on peut miser sur quelque chose. Il y a une affirmation : risquer de croire, miser sur quelque chose, il y a une affirmation qui va dans le sens de faire aussi ressortir toute la valeur de la création. Je pense que ça explique un peu le titre de l'ouvrage qui n'est pas un titre critique. Ça aurait pu être *La fin de*, ou je ne sais quoi du genre, mais non, c'est quand même *Créer un monde*. C'est donc un titre qui en lui-même est une incitation, qui est agissant, qui se veut agissant, dans le sens de la foi, de la création, de l'inauguration. Et donc non seulement méditation en quelque sorte sur le vide, la différence, l'angoisse, ainsi de suite. Il y a un au-delà à cela. Je pense que c'est ce que le livre affirme, cet au-delà.

– *Cet au-delà, on pourrait peut-être essayer d'y venir par le chemin que vous-même vous empruntez quand vous parlez de la nécessité de ce retrait réflexif : il y a la lecture de Schiller que vous pratiquez, qui est très belle, vous méditez aussi sur la question de la sérénité. Mais en fait, ce chemin sur lequel vous vous engagez, à ce moment-là, son terme nous apparaît assez tôt, c'est l'éthique. Vous ne proposez pas une morale substantielle, mais vous pensez tout de même, en l'affirmant d'ailleurs, que tout geste a un sens et que la pensée, c'est la réappropriation par chacun d'entre nous du sens qui est partout. En même temps, vous pensez que, avec l'effondrement de toutes les références, j'entends les anciennes références, il y a une expérience de désappropriation qui nous interdit de revenir à une éthique substantielle. Donc, là je vois le croisement entre le premier moment de notre entretien, où l'on voit que la pensée permet au «je» de découvrir son altérité fondamentale au fond de lui-même, et le moment où cette découverte va engager pour lui la création d'un monde où l'éthique aura peut-être une chance.*

– Créer un monde, en fait, je pense que ce que cela veut dire, c'est que la tâche de chacun est de se créer lui-même. Mais, que veut dire se créer soi-même? Je pense que se créer soi-même, c'est nécessairement faire advenir une réalité hors de soi, paradoxalement c'est créer une œuvre. Mais qu'est-ce que j'entends par œuvre? Je n'entends pas nécessairement une œuvre philosophique, littéraire ou artistique.

– *C'est une analogie pour vous, vous le dites.*

– Oui, j'entends par œuvre tout ce qui découle d'un être et finit par constituer sa cohérence. C'est la cohérence que l'être se donne à travers sa vie, dans ce qu'il fait, aussi bien ce qu'il fait au sens de l'activité à laquelle il se livre que ce qu'il fait à travers les rapports qu'il entretient avec les autres. De ce point de vue, je pense que la tâche de chacun est de créer sa propre cohérence; entendons-nous, je veux dire par là de faire advenir sa propre cohérence. Je n'entends pas qu'il puisse la créer de toutes pièces. Je pense qu'elle découle de ce qu'il est. Donc il y a la postulation, bien spinozienne, de ce que chacun n'est pas n'importe quoi et qu'il est de l'intérieur déterminé à produire certaines choses, destiné pourrait-on presque dire à produire certaines choses, ce qu'il découvre à travers la pratique, notamment beaucoup, à travers les expériences d'erreurs qu'il peut faire.

Alors, à travers toutes les expériences qu'il peut faire, y compris les erreurs, s'il se donne la peine de devenir attentif à ce qui se joue de lui dans ces expériences, chacun peut en venir à découvrir qu'une cohérence néanmoins travaille à se faire, qui est bien la sienne propre, qui n'est pas celle d'un autre. Et, de ce point de vue, je pense que l'on peut prendre l'exemple de l'expérience de l'art moderne, disons l'art qui a pris naissance vers la fin du XIX^e siècle et qui s'est peut-être achevé au début du XX^e. Qu'est-ce que cette expérience sinon la découverte que, par exemple, en peinture, il n'est plus tellement question de reproduire la réalité plus ou moins fidèlement? Alors, de quoi est-il donc question pour le peintre sinon d'arriver à produire sa propre vision de ce qui est, et à travers cette vision, évidemment, c'est sa manière de percevoir ce qui est, c'est sa manière d'être en quelque sorte qu'il tente d'exprimer à travers ses œuvres. Ses œuvres sont autant de manières pour lui d'essayer de faire exister sa cohérence, tâche inépuisable.

Alors, je pense que cette expérience qui est celle de l'art moderne ouvre la voie à chacun dans le même sens, ce qui n'implique pas nécessairement, comme je viens de le dire, que cette œuvre soit une œuvre artistique ou littéraire ou de cette nature-là, mais que toute vie bien sentie, toute vie bien comprise, consiste à se produire soi-même comme œuvre, ou à produire toute son expérience comme œuvre, c'est-à-dire cette structuration cohérente d'un être qui le distingue radicalement d'un autre : cette structuration cohérente qu'on va appeler par exemple Manet ou Cézanne ou Picasso. Ces structurations cohérentes sont absolument inconfondables. Or, je crois qu'il en est de même de chaque individu. Chaque individu est inconfondable avec un autre, il l'est potentiellement mais il le devient irréductiblement à partir du moment où il fait l'effort de plus en plus conscient de produire la cohérence qui lui est propre. Cela veut dire que chacun n'est pas complètement indéterminé, prêt à devenir n'importe quoi ou n'importe qui. Chacun est prêt à devenir telle personne et pas telle autre, irréductiblement celle-là et pas une autre. Et c'est lui qui a à le découvrir : l'expérience de sa vie consiste justement à faire exister par toutes sortes de signes les résultats de cette découverte.

– *Vous critiquez une certaine conception de la volonté, tout en affirmant un vouloir profond; il faut le vouloir pour accéder à l'œuvre que sera sa propre vie ou il faut le vouloir pour accéder à la cohérence qui apparaîtra. On ne peut pas seulement l'attendre et penser qu'elle va advenir au hasard de l'expérience. En un sens, cela pourrait être une définition de la pensée que cette volonté de faire surgir la cohérence que chacun de nous recèle. Évidemment là, vous affirmez une distance plus palpable que jamais avec une pensée de l'espacement et de l'écart, comme celle de Blanchot. Chez Blanchot, on sent bien que l'abandon à ce qui ne vient pas, à ce qui ne s'appro-*

prie pas est la seule façon d'approprier quoi que ce soit, alors que vous dites : non, quelque chose s'approprie, quelque chose surgit : une cohérence et un sens. Le caractère positif de Spinoza, la joie qui est dans l'œuvre de Spinoza apparaît dans votre pensée. Ce devoir de singularité, pour prendre le langage même que vous utilisez, est possible. Ce n'est pas seulement une tâche qu'on fixe à l'individu et qu'on sait très bien qu'il n'atteindra pas du tout.

– Je pense même que ce devoir, il lui est comme imposé de l'intérieur, c'est peut-être le terme exigence qui en rendrait le mieux compte, chacun pouvant l'approcher à l'intérieur de lui : cette exigence de donner forme, de donner cohérence à ce qu'il est correspond probablement au désir le plus profond de chacun, désir entendu justement en son sens le plus essentiel que je reprendrais à Spinoza, plutôt que volonté. C'est Spinoza, de toute façon, qui dit que la volonté au bout du compte se ramène au désir, mettant en question dans ce qu'on appelle volonté son caractère arbitraire, au sens où par la volonté supposément on pourrait commander à sa vie comme on l'entend, faire de sa vie ce que l'on veut – comme on dit dans les slogans faciles aujourd'hui : «faire de son corps ce que l'on veut, de sa vie ce que l'on veut» -, toute cette conception d'après laquelle, en quelque sorte, chacun au bout du compte ne serait rien, chacun étant arbitraire en son être et par conséquent pouvant faire ce qu'il veut de ce qu'il est, de sa vie, jusqu'au point où il pourrait, si ça lui chante, changer de sexe, se faire sauter, etc.

– *Tout recommencer à tout moment.*

– C'est cette idée de l'être arbitraire, auquel on juxtapose abstraitement une volonté, que je mets en question. D'où vient cette volonté? À quoi s'accroche-t-elle? Sur quoi repose-t-elle? Ça, on n'en sait rien. Mais elle serait là, supposément, et elle commanderait à cette réalité qui en tant que telle au fond ne serait rien. C'est la raison pour laquelle je mets en question cette notion de volonté au profit de la notion de désir. Mais à un moment donné j'en viens à dire que finalement je ne rejette pas la volonté bien comprise, c'est-à-dire dans le fond, la volonté non pas comme ce qui commande à un être arbitraire, mais plutôt la volonté comme consentement intérieur à ce qui cherche en soi à se réaliser. Donc, consentement intérieur à cette puissance qui habite la personne qui cherche à se réaliser, qui cherche à réaliser sa cohérence.

– *Mais dans la notion d'exercice, il y a déjà cela au point de départ : il faut vouloir penser.*

– Je ne reprendrais pas une formule comme celle-là à mon compte. Je dirais plutôt : il y a une exigence de penser constitutive de chacun qui est à découvrir par chacun selon ce qu'il est à travers son expérience propre. Je ne dirais donc pas tellement : il faut vouloir penser. Je dirais plutôt : il faut apprendre à découvrir cette exigence et consentir à cette exigence envers et contre, je tiens à le souligner, une tendance bien contemporaine qui voit une démission, pour ne pas dire une aliénation, en toute forme de consentement à ce qui n'est pas «moi». Je pense que c'est le lieu peut-être le plus décisif où j'attaque l'idéologie moderniste : cette manière de nier la détermination intérieure de l'être, ce refus d'admettre qu'au bout du compte on ait à consentir à ce qu'on n'a pas choisi d'être mais qu'on est néanmoins.

– *Consentir suppose une forme d'interpellation externe.*

– Je dirais plutôt une forme d'interpellation interne, au sens où j'en parlais tout à l'heure. Consentir à admettre que moi, ce que j'appelle moi et à travers même l'expérience que j'en fais, n'est pas l'instance dernière, n'a pas le dernier mot, n'a pas non plus et encore moins le premier ni le dernier souffle. Alors, de ce point de vue, «moi» est ordonné à autre chose. Je pense que cette résistance à consentir à ce qui n'est pas «moi» est au cœur de ce qui bloque, la pensée de l'homme contemporain. Non seulement la pensée de l'homme contemporain mais sa vie, ce qui conduit à un sourd désespoir : au bout du compte, s'il n'y a que moi, s'il n'y a que ma volonté, où est le sens? Je n'ai que moi, que ma volonté et alors? Et puis après? Pourquoi continuer? Pourquoi ne pas en finir? Et faire quoi de cette vie? N'importe quoi? Pourquoi?

– Une volonté sans contenu évidemment n'est pas une volonté, c'est comme la pensée, il faut une pensée où le contenu est approprié dans la pensée. Quand vous écrivez, par exemple, à la suite de Descartes, qu'une des grandes conquêtes précisément est d'avoir compris que les pensées sont notre seul domaine, c'est parce qu'en s'appliquant à sa pensée, le «je» se donne à lui-même la certitude d'exister. Donc, il peut entreprendre et entreprendre quoi ? Entreprendre précisément de créer un monde, c'est-à-dire de faire sa vie dans la pensée. Alors, volonté chez vous est absolument indissociable de cette conception de la pensée, son exercice et même je dirais presque de l'écriture, parce que pour le bénéfice de nos auditeurs, il faut tout de même rappeler que ça fait plusieurs années que vous écrivez. Je crois que ce que vous avez dit au début de notre entretien est un peu injuste à l'endroit de votre travail d'écriture. Vous avez dit «je me suis avancé masqué jusqu'à maintenant» ; moi je n'en crois rien. Je crois qu'au début vous étiez plus nu que maintenant. Vos fragments d'il y a dix ans, tout ça c'est une entreprise d'une extrême nudité.

– Ça m'a échappé, ces fragments dans *Désert*. Ce que je veux dire par là, c'est que je n'étais pas conscient de ce qu'impliquait un tel type d'écriture, de ce que ça voulait dire comme rapport à la pensée et plus précisément peut-être, rapport à la philosophie. Je pense que je conservais un certain malaise, une certaine insécurité par rapport à ce qu'on appelle philosophie. Il y avait quelque chose qui me mettait mal dans mon expérience, comme si ce faisant, écrivant par fragments, je démissionnais par rapport à la philosophie, à la tâche de la philosophie ou à ce qu'on appelle la philosophie.

– Vous vouliez juste exagérer dans l'autre sens ; c'est-à-dire déstabiliser l'autre philosophe qui est sur la scène.

– Oui, mais je sentais encore que j'avais des comptes à rendre à la philosophie comme on l'entend généralement. Je pense que je les ai rendus dans les livres qui ont suivi, dans *L'étrangeté de la raison*, dans *Mort et résurrection de la loi morale*, au-delà de quoi je me sens plus libre par rapport à la philosophie qui est toujours, il faut bien le dire, j'en parle souvent dans mon livre, une instance impressionnante, pour ne pas dire inhibitrice à bien des égards, puisqu'elle est tellement, comment dirais-je, prestigieuse dans toute son histoire, adossée à des œuvres que de si nombreux commentateurs ont épluchées à travers les siècles. Alors, par rapport à cette tradition immense, chacun se sent quelque peu inférieur, en quelque sorte, ou pas grand-chose s'il essaie de penser par lui-même. Je pense qu'il y a toujours cette volonté de se montrer à la hauteur pour ensuite se croire permis d'oser penser par soi-même.

– Oui, mais vous vivez et pensez dans la compagnie des plus grands, c'est-à-dire Descartes, Nietzsche. Vous ne les avez pas placés sur votre table comme des objets d'érudition, loin de là ; vous ne travaillez pas dessus. Je crois qu'une des qualités de vos livres, c'est d'être toujours avec Descartes ou quelqu'un d'autre avec qui vous pensez, sans qu'ils soient objet d'étude.

– Non, ils ne sont pas objet d'étude, ils sont extraits d'une certaine façon de leur place dans la tradition philosophique, de toute la tradition de commentaires qui s'est appliquée à eux et approchés véritablement comme penseurs, c'est-à-dire personnes qui s'exercent à la pensée, qui se livrent librement à la pensée. Mais ce que je veux dire, c'est que cette tâche d'apprivoisement personnel de la pensée des grands auteurs est une tâche très difficile. Je crois que la tradition philosophique, telle qu'elle est transmise, telle qu'elle est enseignée la plupart du temps, décourage, dévalorise même au départ cette expérience que chacun peut faire, même jeune, d'apprivoisement des grands auteurs par rapport auxquels d'une certaine façon, peut-être, on n'est jamais grand-chose, mais par rapport auxquels néanmoins on peut avoir quelque chose à dire, avec qui on peut avoir à converser ou à dialoguer. Alors, je pense que l'expérience qu'il y a dans mon livre et le rapport à la philosophie qui y est pensé est justement, peut-être, de faire cet effort d'ouvrir la philosophie à l'expérience de la pensée et de la pensée de quiconque, aussi modeste soit cette pensée, aussi peu de chose soit cette pensée au départ de son élaboration. Je

pense que la philosophie est destinée à dépérir, à se figer si elle n'est pas capable de s'ouvrir à la pensée dans ce qu'elle a de plus simple et de plus modeste, je dirais presque de plus incohérent. C'est de là qu'elle peut tirer sa ressource. Plutôt que de se constituer en corps de mémoire par rapport auquel il faut d'une certaine façon se taire et dont il faut tout apprendre pour pouvoir oser dire quoi que ce soit par soi-même, je pense que la philosophie devrait se concevoir comme ouverte à ce qui n'est pas elle.

– Sur ces mots, nous allons devoir nous laisser, notre entretien a été trop court. Je noterai à l'intention de nos auditeurs, que dans votre ouvrage, dont je rappelle le titre, Créer un monde, exercices de philosophie subjective, un ouvrage qui a paru à Montréal chez Hurtubise HMH, vers la fin, vous exprimez une parenté de silence et de solitude avec Glenn Gould, et j'aimerais laisser nos auditeurs, non seulement sur votre parenté de silence et de solitude avec le cavalier Descartes, mais avec un autre cavalier que nous aimons tous ici beaucoup.

Michel Morin
Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

Georges Leroux
Département de philosophie
Université du Québec à Montréal