

Ce texte n'est pas récent mais il est inédit sur le web.

La bêtise

A la mémoire de Frédéric Deluermoz, et
en manière de reconnaissance envers son
soutien constant devant diverses sortes
d'imbéciles

Philippe Bourjon, le 11 septembre 2010

« Il n'y a pas à dire, l'humanité est un peu bête. »

François Coppée, *Journal*,
26 août 1897

La bêtise est usuellement caractérisée par un manque d'intelligence produisant des jugements ineptes, et par les actions qui leur correspondent. Si l'on en réfère à l'étymologie de la notion, c'est à l'évidence au défaut d'intelligence rationnelle que l'animal doit d'être mêlé à la sottise humaine. Toutefois, il ne saurait y avoir jugement où il n'y a pas pensée : si l'homme ne peut faire l'ange, il semble qu'il ne puisse non plus faire la bête. L'intuition présidant à une telle référence est sans doute plus profonde : la bestialité de la bête, sa sauvagerie, renvoient à un fond obscur d'indétermination d'où monteraient, plus ou moins accomplies, c'est-à-dire plus ou moins purifiées, toutes choses. En ceci l'animal est paradigme d'une moindre distance par rapport à un seuil originaire confusément pressenti comme chaos, sans pourtant en témoigner explicitement : la bestialité ainsi interprétée n'est pas informe mais difforme. Il y a peut-être, dans l'intuition étymologique, une analogie entre le cosmos physique et le cosmos de l'esprit : la bêtise n'est pas l'absence d'esprit, modalité labile de la représentation dans le ressenti, elle en est le mésusage, la production monstrueuse, ce qui prend forme et contrevient toutefois à l'ordre. Pourtant l'esprit, même lorsqu'il est misérable, semble toujours s'efforcer vers la clarté, en tâchant de rendre raison, d'ordonner, de comprendre, quitte à se tromper. Mais la bêtise n'est pas l'erreur, et il faudra se demander pourquoi la pensée philosophique a souvent cherché à réduire la première à la seconde. Comment donc l'esprit peut-il produire obstinément au rebours de ses lois, ou du moins de ce qui semble être sa pente naturelle, ou sa destination ? Une telle faille peut-elle n'être qu'anecdote, ou pathologie, impuissance accidentelle à s'accomplir selon l'ordre du propre ? Et si l'esprit était lui-même une aberration, une tentative de la nature dont les effets pervers (l'exigence intellectuelle) iraient à l'encontre du but visé et nécessiteraient des usages correctifs ? Dans la mesure où la pensée fait apparaître la finitude, et au-delà l'abîme mortifère de l'indétermination, on peut imaginer que le phénomène de la conscience n'est pas finalisé dans cette direction : si, donc, le propre de l'esprit était d'adapter, de protéger, et en conséquence de garantir aussi contre ce à quoi il peut ouvrir lui-même, sa tendance à comprendre et ordonner étant encore à interpréter sous cet horizon pragmatique ? Il faudrait alors concevoir la bêtise comme une des productions adéquates à une telle finalité, et le monstre serait celui qui s'avise de penser « vraiment », cessant dès lors de bêler, comme l'écrit Alain, selon le ton et la mesure : où donc est le normal, et où le pathologique ? Et si la bêtise est une caricature de la pensée, n'indique-t-elle pas aussi la direction de ses enjeux ? On essaiera, après avoir distingué la bêtise de l'erreur, de dégager les invariants structurels de la disposition imbécile, et de comprendre ce que leur nécessité indique de la source d'une telle disposition, et de ses conséquences pour la pensée : si la bêtise concerne bien électivement l'homme, la compréhension de cette source pourrait constituer un enseignement utile, puisque nul ne doit jamais oublier qu'il est perpétuellement convié à y boire.

L'ERREUR ET LA BÊTISE

« Le reproche d'absurdité est toujours un grief personnel, qu'il faut éviter, en particulier dans la réfutation des erreurs. »

Kant, *Logique*, Introduction, VII

L'erreur consiste en une faute de jugement, un jugement erroné, c'est-à-dire un jugement dans lequel le faux est tenu pour vrai, ou inversement, que la norme du vrai soit logique ou empirique. Si le jugement est bien la production d'une faculté, comment donc peut-on mal juger, c'est-à-dire user d'une faculté en n'en respectant pas les lois ? Kant pose le problème : « Mais comment est possible l'erreur au sens formel du terme, c'est-à-dire comment est possible la forme

de la pensée contraire à l'entendement, voilà qui est difficile à comprendre, tout de même que de façon générale on ne comprend pas comment une faculté quelconque peut s'écarter de ses propres lois essentielles »¹. Il faut donc tenir que si nous n'étions qu'entendement nous ne saurions nous tromper, dans le cadre de ce qui est permis en matière de jugement par les limites de la faculté : l'erreur ne peut venir que d'une influence extérieure à l'entendement, c'est-à-dire d'une source à la fois autre et nécessaire de connaissance, la sensibilité. Mais celle-ci ne juge pas, et ne saurait non plus produire l'erreur. C'est en conséquence d'un rapport inadéquat entre sensibilité et entendement qu'elle doit provenir, et Kant en trouve l'origine dans « l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, ou pour mieux dire sur le jugement »², laquelle nous fait prendre pour objectif ce qui n'est que subjectif, et nous fait ainsi confondre l'apparence de la vérité avec la vérité elle-même : nous prenons alors pour vrai selon les lois de l'entendement « ce qui n'est vrai que selon les lois de la sensibilité »³. Ainsi, « c'est à nous-mêmes que nous devons imputer la responsabilité de l'erreur », puisqu'elle vient de « notre propre penchant à juger et à décider là même où la limitation de notre capacité de juger et de décider ne nous donne pas le pouvoir de le faire »⁴.

Ainsi encore pour Descartes : si métaphysiquement l'erreur est un néant et si elle est épistémologiquement réductible à l'ignorance, psychologiquement, ignorer et se tromper ne sont pas la même chose, dans la mesure où il y a quelque chose d'actif dans le jugement, qui implique la volonté⁶. La Méditation IV analyse le mécanisme de l'erreur, et montre qu'il s'agit là encore d'une responsabilité que porte le sujet empirique qui mésuse de facultés irréprochables en elles-mêmes : la finitude de l'entendement n'est pas une imperfection, elle ne l'empêche pas d'être parfait dans les limites de son fonctionnement adéquat, et l'infinitude à certains égards de la volonté est la marque, comme l'a montré la Méditation III, de ma ressemblance à Dieu. Si nous errons lorsque nous assentissons à ce à quoi nous n'entendons rien, la cause de l'erreur est dans un mauvais usage du libre-arbitre : il nous suffit de tenir fermement le précepte selon lequel la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté pour ne plus jamais errer⁷.

Il semble donc qu'il faille, pour rendre compte de l'homme, établir l'existence d'un complexe de facultés, complexe au sein duquel pourrait s'opérer un dysfonctionnement accidentel produisant l'erreur. Celle-ci renverrait alors à un sujet empirique qu'il conviendrait de distinguer du pur sujet de la connaissance, le premier prenant en charge les hiatus de fait dans le fonctionnement irréprochable en droit du second. Ce ne sont jamais les facultés ni leurs opérations pures qui pêchent, et l'erreur vient toujours d'une mauvaise gestion des opérations mixtes : tout se passe comme si Dieu ou son factotum, la nature, assemblaient une créature complexe en se désolidarisant des modalités de son fonctionnement réel, c'est-à-dire de sa viabilité. Et de fait, si Descartes recherche bien les causes efficientes de l'erreur, il montre que la connaissance de ses causes finales serait en tout état de cause hors de notre portée⁸, et qu'il faut alors penser que son existence s'inscrit en cohérence dans une totalité parfaite. Dès lors l'erreur, trace des limites de notre nature en même temps que défaut indicatif de sa perfection relative, est justiciable d'une pédagogie, c'est-à-dire d'une méthode, laquelle constitue une discipline du jugement, soit le moyen d'un bon usage du libre-arbitre. Et qu'est-ce que la vertu de générosité⁹, sinon le moyen d'ajouter le sujet rationnel et le sujet empirique, c'est-à-dire au fond le moyen d'augmenter la culpabilité du dernier et de marginaliser toujours davantage l'erreur dans l'insignifiance d'un résidu anthropologique ? Pourtant, si la générosité peut s'acquérir par une « bonne institution », c'est aussi parce que « les

¹ KANT, *Logique*, Introduction, VII

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁶ Cf. Méditation III : l'idée est formée dans l'entendement et devient un jugement du fait de l'assentiment accordé ou refusé par la volonté.

⁷ Pour une discussion approfondie de ces points, voir M. Guérault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, not. tome 1, chap.VII.

⁸ Cf. Méditation IV.

⁹ Cf. *Les Passions de l'âme*, III, 153.

âmes que Dieu met en nos corps ne sont pas également nobles et fortes »¹⁰ : ceci contredit-il l'affirmation de la Règle 8, selon laquelle nul ne peut se plaindre d'un défaut d'esprit ou de capacité comparativement à d'autres ? Pas du point de vue du système, puisqu'il s'agit alors d'entendement pur, et si les *Regulae* elles-mêmes opposent souvent les « esprits médiocres » aux « grands esprits », c'est qu'il faut aller chercher ailleurs les raisons d'une impuissance constante, résistant à la méthode. Comme le montre M. Guérout¹¹, c'est du côté du corps qu'une telle impuissance s'enracine, en tant que de la nature du « cerveau » dépendent les auxiliaires de l'entendement (imagination et mémoire), et surtout « le pouvoir plus ou moins grand pour les sens d'aveugler notre intelligence »¹². Si la méditation IV pense l'erreur, c'est donc la Méditation VI qui donnerait le moyen de penser la bêtise, mais cette pensée s'évapore en dernière instance dans l'incompréhensibilité de l'union de l'âme et du corps, comme c'est encore en Dieu que se situent les raisons, inaccessibles pour nous, d'une différence des styles (puisque'il y a des âmes fortes et nobles et des âmes faibles et viles), et des puissances, (puisque certains ont un « cerveau trop humide ou trop mou »¹³ et d'autres non). Le problème est encore plus épineux au niveau des styles, puisque l'âme forte et noble est celle qui peut « sentir en soi-même une ferme et constante résolution » de bien user de son libre-arbitre, celle qui peut « ne manquer jamais de volonté » pour ce qu'elle jugera meilleur¹⁴ : la volonté étant infinie elle est équivalente en chacun, mais si l'âme la plus faible, « bien conduite », doit pouvoir « acquérir un pouvoir absolu sur ses passions »¹⁵, c'est au prix d'un très industrieux « dressage » que Descartes compare à celui que subissent les animaux. Il faut donc penser que si la volonté est infinie la puissance de vouloir ne l'est pas, mais comment penser une telle limite dans la volonté de vouloir ? L'entendement est donc toujours sauf, et c'est en Dieu que se trouve protégé le mystère des âmes faibles ou des corps imbéciles et de leur poids spécifique sur l'âme. Résidu anthropologique en aval et mystère théologique en amont, la bêtise ne saurait intéresser la pensée philosophique qui nous convie, en guise de viatique pour en affronter les désordres accidentels, à « reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature »¹⁶.

Nous ne sommes guère plus avancés chez Kant qui, semble-t-il embarrassé, constate qu'« en un certain sens on peut bien aussi rendre l'entendement responsable de l'erreur dans la mesure où, faute de prêter l'attention requise à cette influence de la sensibilité, il se laisse égarer par l'apparence qui en résulte en tenant pour objectifs des principes déterminants simplement subjectifs du jugement »¹⁷. Or, non seulement on n'y reviendra pas ici, mais on plongera dans le néant la persistance dans ce « défaut d'attention » : Kant appelle absurdité une « erreur où l'apparence est évidente même pour le sens commun »¹⁸, et propose de commencer par rendre cette apparence manifeste. Mais si l'individu « persiste dans son erreur, assurément il est absurde, mais en ce cas on ne peut plus rien faire pour lui. Il s'est ainsi rendu également incapable et indigne de toute correction et réfutation »¹⁹, puisque, incapable d'user de l'entendement même d'un point de vue technique, on ne peut plus rien lui prouver. Kant poursuit en déclarant inepte « l'erreur qui n'a même pas l'excuse de l'apparence » et grossière « celle qui révèle une ignorance dans la connaissance commune ou une faute dans l'observation commune »²⁰, sans aller plus loin dans la considération de ces diverses figures de la disposition imbécile et en les stigmatisant seulement par opposition à un entendement commun, « mais actif et sain », comme le précise l'Avertissement. Exit donc, très précisément, la bêtise, au moment où on l'abordait, c'est-à-dire au moment où une faculté fonctionnait véritablement au rebours de ses lois (vs le caractère conjoncturel du « défaut

¹⁰ *Ibid.*, III, 161

¹¹ *Op. cit.*, Appendice n°5

¹² *Ibid.*, p.325

¹³ Lettre à Arnaud du 29 juillet 1648, citée par M. Guérout.

¹⁴ *Les Passions de l'âme*, III, 153

¹⁵ *Ibid.*, I, 50

¹⁶ Fin de la Méditation VI

¹⁷ *Logique*, Introduction, VII

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

d'attention ») : si le « niais » est passif²¹, « l'idiot » est malade et passible d'une description anthropologique des altérations mentales²². On peut d'ailleurs repérer dans la triste kyrielle des défaillances répertoriées²³ l'idée, que nous aurons à reprendre, d'une productivité de la sottise quand le manque de jugement est associé à l'ingéniosité, ou faculté d'apparier des représentations hétérogènes. En fait, ce n'est ni dans le champ d'une théorie de la connaissance stricto sensu, ni dans celui d'une doctrine de l'apprentissage que l'on trouvera une pensée kantienne de la bêtise mais sur le plan « éthique » des « façons de penser »²⁴.

Comment se fait-il que la bêtise ne puisse connaître d'autre traitement que sa réduction à l'erreur ou son confinement dans le pathologique ? Pourquoi, en d'autres termes, ne la considère-t-on jamais comme un problème transcendantal ? G. Deleuze répond : « ce qui nous empêche de faire de la bêtise un problème transcendantal, c'est toujours notre croyance aux postulats de la Cogitatio : la bêtise ne peut plus être qu'une détermination empirique, renvoyant à la psychologie ou à l'anecdote »²⁵, et l'erreur est la seule mésaventure qui puisse arriver à la pensée, mésaventure qui témoigne encore, au demeurant, « pour la transcendance de la Cogitatio »²⁶. Errare humanum est, perseverare diabolicum : la bêtise est hors champ humain.

Or la « cogitatio natura universalis »²⁷ est ce qu'exprime le « sens commun », lequel constitue, dit G. Deleuze, « le présupposé implicite de la philosophie » en tant qu'il lui fournit, une fois purifié de ses scories empiriques, la certitude d'une nature droite de la pensée et de la bonne volonté de quiconque pense, en même temps que le « modèle transcendantal de la reconnaissance » à partir de l'exercice naturel d'une faculté. La reconnaissance présuppose une concorde des facultés se rapportant à l'identité d'un objet, et corrélativement l'identité du sujet chez lequel s'unissent ainsi ces facultés, le « sens commun » étant norme d'identité et le « bon sens » norme de partage « du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés ». Or bon sens et sens commun sont les deux faces de la doxa dont la philosophie, quelque critique qu'elle puisse être à son égard, retient, dit G. Deleuze, l'essentiel, à savoir la forme. De ce fait « l'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la doxa en l'élevant au niveau rationnel »²⁸. C'est pourquoi l'erreur est la seule mésaventure qui puisse arriver à la pensée, simple fausse reconnaissance, « raté du bon sens sous la forme d'un sens commun qui reste intact »²⁹ et dont on renvoie la responsabilité à la particularité empirique. Ce pourquoi aussi la bêtise doit être annulée, comme possibilité de la pensée, dans l'absurdité du non-sens : si la philosophie se fonde dans un usage préphilosophique de la pensée, si ses modèles opératoires sont extraits d'un usage naturel de la faculté dont elle explore les moyens, alors on comprend mieux son intérêt à sauver le sens commun et à l'isoler de la bêtise. Au besoin au prix d'une inversion des polarités : le sens commun dont il est ici question est présumé pur, on le recueille au niveau du droit (alors qu'il émane d'un système de faits) et on isole la bêtise dans l'exception de fait (alors qu'elle est peut-être « de droit »). En d'autres termes, si pour la philosophie les contenus de la doxa sont empiriques, par rapport à sa forme, sauvée comme sens commun, c'est la bêtise qui l'est. La distribution subtile de l'empirique et du rationnel annule dans le même mouvement la bêtise et une possibilité pour la pensée de s'aventurer hors du modèle de la reconnaissance : c'est l'écrasement de la philosophie par ce que Deleuze appelle « l'image dogmatique », c'est-à-dire morale, de la pensée qui l'empêche de penser la bêtise comme problème transcendantal, et c'est précisément cette exigence morale, si l'on en croit Nietzsche, qui lui interdit d'explorer de plus vastes horizons, dont la bêtise pourrait être le symptôme caricatural.

ANTHROPOLOGIE DE LA BÊTISE ORDINAIRE

²¹ *Critique de la faculté de juger*, paragraphe 47, par exemple.

²² *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Didactique, I, 45

²³ *Ibid.*, paragraphe 46

²⁴ Cf. infra, quatrième partie, et la réflexion qui associe la folie à « quelque linéament de méchanceté » pour définir la « Sottise », dans l'*Anthropologie* (Caractéristique, E).

²⁵ *Différence et répétition*, III

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

« Rien ne donne plus à penser que ce qui
se passe dans la tête d'un sot. »

G. Deleuze, *Proust et les signes*

Qu'est-ce donc que la bêtise si elle n'est pas l'erreur, mais commence à apparaître dans le refus entêté de comprendre le convenu, si elle n'est pas conjoncturelle mais foncière, en un mot si elle est disposition et non plus anecdote, forme de présence au monde qui dévoile, à travers une possibilité insigne de la pensée, quelque chose de sa source ? Il ne s'agit plus ici des contenus dont il était question jusqu'alors, mais de l'opiniâtreté absurde, laquelle, disait Kant, n'est plus justiciable d'une pédagogie. L'opiniâtreté est le symptôme d'un état idiosyncrasique et souterrain, c'est-à-dire compulsif, qui prend sens non plus dans le domaine de la connaissance mais dans une structure existentielle impliquant une économie particulière, dont on doit pouvoir retrouver les invariants structurels. Si l'on veut tenter de comprendre la bêtise, il faut donc d'abord repérer, si possible, les constantes de sa production, pour pouvoir ensuite étudier ses modes de constitution, et enfin les invariants existentiels auxquels ils répondent. Au titre de la méthode, on sera amené à parler de l'imbécile comme idéal-type au sens où l'entend la sociologie, en convenant d'une part qu'il serait tragique qu'un individu réalise l'ensemble du tableau, d'autre part que chacun a à s'inquiéter en lui de tendances à en actualiser un ou plusieurs éléments. On conviendra aussi malgré tout que certains en synthétisent suffisamment pour accréditer le type en le réalisant au moins sur le mode fieffé. On tentera de ne pas oublier non plus l'avertissement donné par Musil³⁰ à celui qui ose parler de la bêtise³¹.

Quelles sont donc les constantes de la production imbécile ? La plus évidente semble consister en la fixation de champs propositionnels et comportementaux, c'est-à-dire qu'elle ressortit à une compulsion de clôture constituant une familiarité dont il faudra analyser contre quelle étrangeté elle tente de se prémunir³². La bêtise, aveuglement, ramène tout à elle, met toute altérité à sa mesure après avoir fixé ses conditions et limites de possibilité : la disposition imbécile est d'abord réflexe de constitution d'un « chez soi » aux bornes repérables, elle est désir d'être imperturbablement tranquille. La parole et la conduite ne sont pas alors supposées véhiculer des significations, mais constituent des rituels de conjuration en même temps que des moyens de contrôle d'identité lors des rencontres. L'imbécile n'est pourtant pas le suppôt ordinaire d'une « dictature du On », à la façon dont la pense Heidegger : ontiquement, le on comme sujet de la banalité quotidienne n'est personne, et ontologiquement, il constitue une moyenne en quoi l'être-là se décharge de son être. Or l'imbécile n'est pas « banal » en ceci qu'il durcit les catégories de la banalité en direction d'une affirmation de soi exigeant d'être reconnue non comme différence relative mais comme référence absolue, c'est-à-dire en ceci qu'il inverse les polarités de dépendance : ce n'est pas alors le on qui permet l'occultation d'une ipséité, mais un je imbécile qui se présuppose immédiatement comme constituant le on³³. La bêtise, originellement, n'est jamais ni publique ni moyenne, elle est l'acte d'un individu que la moyenne elle-même met en danger, l'agression unilatérale d'une banalité privée qui exige qu'il n'y ait d'autre parfum de lieu que celui de ses exhalaisons domestiques : le chez soi imbécile est sans malaise, garantie définitive contre

³⁰ Conférence *De la Bêtise*, des 11 et 17 mars 1937, in *Essais*, Seuil

³¹ Non plus que celui de Glucksmann : « L'énergumène qui écrit son nom en tête d'un essai consacré à la bêtise est souris qui joue avec le chat » (*La Bêtise*, Avant-propos). L'idéal-type au demeurant permet ce jeu à moindre frais puisque son abstraction autorise une rudesse qui aurait, comme autoflagellation, l'inconvenance d'une confidence publique involontaire. Dont acte, donc, pour ce qui s'ensuit.

³² On en croira un observateur de talent : « Un vrai Bourgeois, c'est-à-dire, dans un sens moderne et aussi général que possible, l'homme qui ne fait aucun usage de la faculté de penser et qui vit ou paraît vivre sans avoir été sollicité, un seul jour, par le besoin de comprendre quoi que ce soit, l'authentique et indiscutable Bourgeois est nécessairement borné dans son langage à un très petit nombre de formules. » (Léon Bloy, *Exégèse des lieux communs*, Préface à la première série), et, peut-on ajouter, dans son existence à un nombre non moins étriqué de conduites. Le Bourgeois est pour Léon Bloy, dans le sillage d'une tradition vivace au XIX^e siècle, le paradigme de l'imbécile.

³³ Cf. aussi Léon Bloy, *op. cit.*, Première série, 177, « On... ».

l'angoisse³⁴, ce qui s'est mis hors de sa portée. Ce pourquoi la bêtise, passion des lieux clos, habite le monde sans égard, le lotissant systématiquement dans les limites de son champ de vision : l'imbécile existe par domaines (d'activité, de pensée, d'émotion même³⁵) et anesthésie l'inquiétude d'un éventuel au-delà des limites dans une passion pour l'étrange, seule figure supportable de l'atopique³⁶. Toute culture enclôt, mais l'équivocité liée à la complexité de chacune la rend aussi capable d'évoluer, en amplitude et en profondeur, alors que le mode de clôture de la bêtise fige, en tuant le possible : l'imbécile, résolument univoque, ne rencontre jamais rien, ni personne³⁷.

En conséquence, la production de la bêtise doit aussi veiller à ce que son caractère exclusif ne rompe pas dramatiquement le lien social : comme l'enseigne Schopenhauer, nul n'est plus malheureux qu'un imbécile condamné à la solitude, et la seconde constante de la disposition, outre sa valeur spécifique pour l'individu, semble bien répondre aussi aux exigences de la vie interpersonnelle de la population considérée.

A la compulsion de clôture s'ajoute en effet une compulsion de répétition des contenus fixés comme référents de toute reconnaissance possible. La répétition exprime le sens précis de la clôture spécifique que commet la bêtise : aux antipodes de la répétition rituelle exigée par le sacré pour perpétuer le sens, la répétition imbécile est un processus d'éradication des résidus de sens susceptibles d'être contenus dans les référents en question³⁸. La répétition est dénaturation, et si l'imbécile ne dit au fond jamais rien on peut penser qu'il s'exprime, autrement dit se pose et s'impose, en répétant : il est non pas l'homme du néant, mais l'homme du vide, ou plutôt celui de l'évidement perpétuel³⁹. Ce pourquoi ses énoncés sont toujours par essence performatifs : la bêtise se constitue dans l'énonciation répétitive, et s'institue elle-même sans trêve comme itération agressive, n'en finissant jamais de poser les fondements d'une convention impossible. La convention exige la différence et l'accord sur les différences, soit des identités et un langage, c'est-à-dire du sens : quant au langage, il n'y a pas de parole imbécile dans la mesure où la répétition fait proliférer les simulacres consensuels, et où la perte constante de définition liée à la duplication indéfinie du même finit par ne laisser que des signes, c'est-à-dire de la détermination pure, sans substance. Quant aux identités, aucun de ceux qui tentent ainsi de convenir ne peut se départir de sa saisie pathologique propre de la nécessité du vide pour instituer le lien, c'est-à-dire de la tonalité spécifique de son silence, autrement dit de sa virtualité. La convention du vide enveloppe donc une contradiction rédhibitoire : l'anéantissement du sens rend la parole vide et l'identité virtuelle, par quoi toute convention est en effet impossible. Ce pourquoi la cohérence de l'imbécile n'est pas rationnelle, mais théâtrale : il ne se représente rien, mais est lui-même l'espace de représentation des signes, le vecteur de leur obscénité. D'où vient l'un des plus clairs symptômes de la bêtise, l'incapacité à être instruit par l'expérience ou la démonstration : la bêtise est aveugle et sourde parce qu'elle est sans arrêt renvoyée à sa propre origine, laquelle par nature exige la suppression du sens. Au demeurant, c'est bien cette éviction qui est la condition de possibilité de la vie interpersonnelle imbécile : d'une part, c'est le signe vide qui clôture le mieux parce qu'il est indépassable, d'autre part son absence de substance permet l'annulation immédiate de toutes les

³⁴ Fût-elle religieuse : cf. Léon Bloy, *ibidem*, 176, « On fait ce qu'on peut ».

³⁵ Le lotissement va désormais jusqu'au contrôle idéologique de masse (cf. les « magazines » spécialisés) et détermine les champs de subjectivité possibles (cf. les tests, les clefs d'identification, de soi et de l'autre, etc.), en statuant sur les problèmes topographiques liés à la mise en contact des différents domaines.

³⁶ Cf. l'engouement contemporain pour le « paranormal » et les ésotérismes. L'avenir notamment, insupportable de par sa résistance à toute localisation, est en conséquence quadrillé par un nombre toujours plus grand d'astrologues et de marabouts : il s'agit encore de garantir en clôturant, et la demande est en pleine expansion.

³⁷ Cf. la « rencontre » de Bouvard et Pécuchet.

³⁸ Là où le rite lutte contre l'usure du sens, la répétition s'emploie à la produire : l'anxiété a le même objet, mais les options sont inverses. D'où, par ailleurs, la subversion du rite par la répétition, chez les croyants imbéciles.

³⁹ Cf. Bloy : « A propos des lieux communs dont je veux, un jour, élaborer l'Exégèse, je dis à de Groux que telle parole banale, éternellement ressassée par les imbéciles, est une affirmation prodigieuse de leur néant, et que par conséquent, elle est divine » (*Journal*). Nous ne suivons pas L. Bloy quant à l'intention religieuse de son exégèse, mais on conviendra que la répétition imbécile exprime un rapport à quelque chose d'essentiel, comme une réponse au néant par le vide : c'est parce que la bêtise ne peut être ni néant ni monde qu'elle génère un domaine par juxtaposition d'exuvies. De même, s'il n'y a de science que du général, les lieux communs sont la science de la bêtise, comme science du vide.

différences et autorise ainsi la quiétude désirée, c'est-à-dire un vécu apparemment non-contradictoire de l'univocité et de la vie commune. Le lieu commun est alors le véritable site de la bêtise, singeant à la fois le topos et la communauté : modalité crispée du « bavardage »⁴⁰ et haine active du sens, le lieu commun est l'affirmation d'un lien dont la condition est la vacuité des contenus, c'est-à-dire celle, en amont, de l'équivalence générale des existences⁴¹.

Le troisième invariant de la disposition questionnée est la compulsion mimétique qui permet à la bêtise de constituer à la fois un champ et une population. Condillac développe le paradoxe de l'imitation de la façon suivante : « il [l'homme] copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun »⁴². L'imitation généralisée produit une diversité homogène, donc de la culture, mais si l'imitation est bien l'acte originel de l'intelligence, elle est par là susceptible d'être focalisée par n'importe quel comportement⁴³. Or on peut constater que la mimésis imbécile est extrêmement sélective : elle ignore ce qu'elle ne peut dénaturer et, dans la mesure où les contenus engagent et ne sont pas substituables entre eux, elle se dirige électivement vers ce qui peut être reproduit « formellement »⁴⁴. La forme devient alors image, matériau théâtral que la répétition transformera en domaine, c'est-à-dire en champ de signes : elle est une attitude, une possibilité de simulation offerte à la disponibilité du vide, à la fois sa garantie renouvelée et son agrément. L'imbécile n'invente ni ne forge, il reproduit la signalétique des intérêts, des émotions, des idées, et, nécessairement aveugle à ce qui est discret, il va vers les effets les plus soutenus et les imite avec une sorte de jubilation : l'imitation est à la fois moyen de capture de référents nouveaux, démonstration de puissance vis-à-vis de ce qui prétend au sens, et enrichissement ou renouvellement de l'identité virtuelle de l'imbécile, dont le suivisme est toujours agressif. La bêtise est un spectacle généralisé, une « mise en scène de la vie quotidienne »⁴⁵, dont la systématisme fait demande et débouche sur une production médiatique de masse fournissant des modèles cette fois directement assimilables à la mimésis en question⁴⁶. Spécialiste involontaire du paraître l'imbécile exige du spectacle⁴⁷, c'est-à-dire la réorganisation d'une réalité qui, délestée de sa charge de sens, pourra satisfaire son exigence profonde d'indistinction, laquelle exprime le sens de la passion mimétique. D'où la convention d'impudeur, où rien n'est extorqué du spectateur puisqu'il exhibe lui-même au sein d'un droit à la visibilité généralisée. L'espace public est ainsi devenu le champ de

⁴⁰ On pourra opposer de même, chez Mallarmé, le « vomissement impur de la Bêtise » (*Les Fenêtres*) à « l'universel reportage » de l'*Avant-dire au Traité du verbe*.

⁴¹ Comme l'écrit J.C. Milner, « Tout dit dont la forme et la substance ne se fondent que sur l'effet de lien accompli par le dit, est valeur de la fonction bête » (*Les Noms indistincts*, chap. 13, « La bêtise »). L'auteur ajoute, ce qui est éclairant pour une facette de ce que Musil nomme la « bêtise supérieure » : « Réciproquement, quelle que soit la forme ou la substance d'un dit, quelles que soient les circonstances de son dire d'origine, il suffit qu'il n'opère plus coupure, mais rassemblement et homogénéisation, pour qu'il devienne litanie de la Sainte Surdité ».

⁴² Condillac, *Traité des Animaux*, deuxième partie, chap. 3

⁴³ Fût-il celui d'un animal (cf. les « enfants sauvages »).

⁴⁴ En quoi chez Rousseau l'homme naturel ne serait pas bête (malgré ce qu'en dit le *Contrat social*, I, VIII), mais infiniment pauvre, le moment de la bêtise étant ce moment de l'âge d'or où « l'estime publique eut un prix » (Second *Discours*, deuxième partie), c'est-à-dire celui où l'on commence à vouloir imiter les meilleurs pour être considéré, moment de la mimétique sociale qui est celui de la scission de l'être et du paraître : si la société naît, pour Rousseau, avec la propriété, le social naît avec la bêtise. Au demeurant la question, posée dans la première partie du *Discours*, de savoir « pourquoi l'homme seul est sujet à devenir imbécile » est liée à la perfectibilité, et l'« imbécillité » consiste alors en une perte, alors que la bêtise est un excédent.

⁴⁵ Les analyses d'E. Goffman contiennent des clefs d'interprétation remarquables pour le thème en question : voir notamment ce qui concerne le « modus vivendi » et le « consensus » interactionnels.

⁴⁶ La primauté de la forme (comprise comme apparence) sur le contenu étant le ressort principal de l'efficacité publicitaire, on peut considérer l'essentiel de la production de masse comme une exploitation de la bêtise économiquement cohérente puisqu'elle s'attache aussi à la produire et à l'amplifier par le biais d'un entraînement intensif. Par ailleurs, la valeur référentielle du consommable produit une dilution du lien communautaire par recentrement des individus autour du jouir ou de l'être-privé : ainsi le système économique produit-il désormais une atomisation propice aux drames générateurs de la bêtise (cf. infra, troisième partie), laquelle ferme la boucle du profit et rend sa perspective illimitée. En conséquence, c'est aussi la puissance d'extension de la bêtise qui semble le devenir.

⁴⁷ Voir, sur la relation des « masses » au sens et au spectacle, J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, notamment en ce qui concerne l'indifférence comme unique et authentique pratique des masses. Valéry dit que seuls les huîtres et les imbéciles adhèrent, mais l'imbécile adhère à la façon de la sangsue et son adhésion est désir et travail d'indifférenciation : le parti d'un imbécile est toujours en danger.

divagation de banalités privées exigeant la confirmation permanente de leur valeur référentielle et de leur vocation à occuper exhaustivement ce champ : la « communication » imbécile est exhibition scrupuleuse et soupçonneuse de l'impuissance, et l'exigence de « transparence » contrôle de l'équivalence des plans de visibilité (vs les surfaces, moyens termes opaques où se négocient dans le secret les intensités, c'est-à-dire les hiérarchies et les valeurs)⁴⁸.

Ce qu'on a pu appeler les « logiques duales » caractéristiques de « l'hédonisme »⁴⁹ contemporain constitue le produit d'une telle passion (et n'est logique qu'en cela) : la « logique duale » synthétise les paradoxes de l'exigence d'univocité et la haine du sens dans la solution d'une reproduction généralisée des signalétiques libérée des contraintes liées aux genres, c'est-à-dire débarrassée de ce qu'il pouvait leur rester de signification.

La quatrième caractéristique de la disposition imbécile est la compulsion de rejet, conséquence nécessaire du sens même de sa production. On peut voir là une dynamique strictement socioculturelle (au paradigme au demeurant biologique), donc généralisée, et si l'on veut, incontestable. Pourtant le rejet imbécile ne vise pas électivement la différence ordinaire, puisque la bêtise l'ignore ou la dissout : il touche essentiellement l'excellence comme forme extrême de l'altérité, et ceci d'abord parce que l'excellence travaille, et ainsi affirme et crée, des contenus. Dans la mesure où la bêtise parvient à la paix du même par le vide, la rencontre de deux systèmes imbéciles ne produira qu'une exclusion mutuelle et ignorée par surdité : ce n'est pas l'autre vide, au fond congénère, que craint la bêtise, c'est le plein, la contre-épreuve de son être⁵⁰. L'imbécile est d'abord mis en danger par le sens commun, dans la mesure où les contenus de la convention expriment la compacité de la communauté, faisant sens sur le mode décisive⁵¹. Mais il l'est davantage encore et de façon directe par l'excellence, laquelle semble dépasser le caractère aléatoire de la décision et constituer un site de densité réelle, ou à tout le moins l'instrument du passage vers un tel lieu. L'excellence hisse les contenus de la convention au seuil d'une maîtrise, et c'est alors la maîtrise, et non plus les contenus, qui enseigne la signification de la limite et son possible dépassement : l'excellence est aventure, c'est-à-dire, du point de vue de la bêtise, une incongruité et une trahison, presque une obscénité, en ce qu'elle découvre simultanément un en-deçà (l'indétermination originelle comprise, et la nécessité des décisions) et un au-delà (le champ du possible ainsi rendu manifeste) du convenu, l'irradiant d'une légitimité qui lui manquait. Corrélativement, elle brise le pacte de la répétition et sa fonction prophylactique, et interdit l'imitation en renvoyant son zéléteur à l'insuffisance des moyens. L'excellence est fondamentalement dangereuse pour l'économie imbécile⁵² en ceci que, génératrice de densité, elle exprime en l'actualisant la question du rapport entre substance et fondement, autrement dit entre

⁴⁸ La bonne humeur, interprétation stupide de la légèreté, est le mot d'ordre sinistre de la bêtise qui engendre la condamnation implicite de toutes les modalités de la différence, et tout particulièrement celles du retrait et de l'égard : à ce titre les « animateurs » de radio et de télévision sont, comme leur cotation en témoigne, de joviaux Caïphe.

⁴⁹ G. Lipovetsky, *L'Ere du vide*. Ce que cet auteur distingue comme une « seconde révolution individualiste » ressemble fort à une révolte de la bêtise contre ce que le premier régime individualiste avait d'exigeant et d'exclusif, c'est-à-dire de « culturel ». La bêtise, comme l'instinct, sait se saisir de ce qui favorise son développement, en l'occurrence ici les opportunités (ou les inconséquences) offertes par la démocratie dans sa version contemporaine. La république, intransigeante, est d'une autre venue. Il convient, semble-t-il, que le politique reste un artifice, de l'ordre de la décision et de l'institution, sur le versant fécond de la finitude ; or la dérive contemporaine de la démocratie prend en charge une dimension ontologique de la condition humaine, celle de la faiblesse, qui transforme la possibilité de ne pas choisir en droit, et bientôt en devoir. Cette résignation agressive indique peut-être, comme le pensait Nietzsche, qu'il y a dans la démocratie autre chose qu'une construction politique. Les « derniers hommes » que met en scène le Prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sont des conjurés vainqueurs, des imbéciles heureux.

⁵⁰ Antique rengaine : si l'on en croit Héraclite (fragment 135), les Ephésiens ont exilé Hermodore en disant : « Que nul ne se distingue parmi nous, et s'il en est un, qu'il aille vivre ailleurs ! », cf. aussi les dérives pratiques de l'institution de l'ostracisme en Grèce ancienne. Voir encore Schopenhauer, supplément au chap. XIX de *Le Monde comme volonté et comme représentation*.

⁵¹ Au demeurant, c'est l'activité compulsive de la bêtise qui transforme la convention en conformisme, garantissant ainsi que le convenu ne soit jamais pensé : précaution essentielle à son maintien comme fonds pour les choix référentiels de la bêtise, c'est-à-dire pour les ponctions nécessaires à son économie.

⁵² Bien qu'il puisse y avoir une bêtise de l'excellence. Le danger auquel ouvre l'excellence est précisément la certitude, laquelle témoigne d'une perte des enjeux via le primat des contenus sur la maîtrise : c'est alors la pensée elle-même qui est enrayée.

substance et infondé. Or la bêtise s'exprime dans l'affirmation agressive de l'inutilité du fondement, seul moyen pour sauver la suffisance d'une autoposition arbitraire, ce pourquoi elle s'indigne toujours comme d'un affront personnel de ce qui semble venir d'un fond, et l'interprète immédiatement comme une mise en scène de mauvais goût : une des pratiques les plus constantes de la bêtise est la résistance, sans objet électif ni motif apparent. L'imbécile existe en faisant obstacle, et tire une part de son impossible substance de l'entrave faite à l'expression des consistances rencontrées.

Si tels sont bien les invariants essentiels de la disposition imbécile, on peut dire de la bêtise qu'elle est passion du même, passion de la détermination, ou passion de la saturation, passions paradoxales au demeurant puisque le requisit en est l'absence de substance. La bêtise a horreur du plein, et le seul vide qu'elle craigne est celui de la distance installée par l'économie propre de la plénitude. Ses caractéristiques dérivées, (vulgarité, grossièreté, brutalité, indifférence, etc.) manifestent toutes une exigence de proximité, de transparence et d'immédiateté qui indique que cette haine de la distance vient d'une phobie de la valeur. Pourtant ce qui dans le convenu fait office de valeur pourrait constituer le type de détermination saturée, non questionnée, satisfaisant aux passions imbéciles mais les valeurs de la communauté ont encore un contenu, par là sont encore inductrices d'exigence, et leur régime reste différentiel. Or la bêtise exige un monde d'équivalence, par suppression des équivocités internes et des rapports d'exclusion, lesquels pointent en direction du sens, et des seuils d'intensité, lesquels ordonnent des hiérarchies. De surcroît, la valeur est le vecteur possible de la dynamique d'excellence et constitue un lieu d'immanence pour le sens d'une culture, c'est-à-dire aussi celui où se concentre le caractère décisionnel de ses choix, leur signification. De ce fait le mode de clôture des valeurs de la communauté est intimement poreux, à la fois signe, témoin et ferment d'indétermination, transparence réciproque de l'origine et de l'infondé, pourrait-on dire en pastichant Blanchot⁵³ : ce pourquoi la conscience collective les convertit en dogmes, et la conscience imbécile en exuvies, double saturation, par excès ou défaut, toujours inadéquate : pesante croyance ou parodie des signes, la valeur est toujours méconnue.

Sans doute est-ce cette transparence très particulière que la bêtise cherche, à sa façon à la fois dramatique et obtuse, à opacifier en annulant les contenus et en s'étanchéifiant elle-même. Cette étanchéité est ce qui la préserve de distinguer des enjeux, c'est-à-dire d'éprouver le sens des valeurs, et par là la valeur du sens : d'où son refus des médiations, qu'il s'agisse de distance en matière relationnelle, ou de travail en matière intellectuelle. Loin d'être passif, ce refus manifeste une activité soutenue combattant la logique de la valeur à partir d'une angoisse posant de façon singulière, et peut-être significative, le problème de la consistance ontologique.

Il y a au demeurant, entre la bêtise et les façons de la communauté, une parenté constante que les invariants dégagés montrent assez par eux-mêmes : la conjonction de cette parenté et de la subversion du convenu par l'imbécile semble indiquer une familiarité problématique, dont les raisons pourraient éclairer la source de la bêtise.

L'IMBECILE ET LE QUIDAM

« La vie (...) est avant tout un système de fonctions stables et régulières. »

Durkheim, *De la division du travail social* (II, I, III)

La sociologie durkheimienne constitue, peut-on penser, une analyse exhaustive des pratiques collectives du refus de penser : en effet, Durkheim définit l'être de la société, au niveau de la représentation, par la « conscience collective »⁵⁴, celle-ci déterminant tout ou partie des contenus

⁵³ « Le langage se dévoile comme transparence réciproque de l'origine et de la mort », *La Pensée du dehors*, Critique n°229, juin 1996.

⁵⁴ Ou « ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société », lequel « forme un système déterminé qui a sa vie propre », *De la division du travail social*, Livre premier, chap. II, I.

dans les consciences individuelles (contre Spencer, qui voit dans celles-ci la source déterminante de celle-là). Dans les « sociétés à solidarité mécanique », la conscience collective recouvre entièrement la « conscience sociale », c'est-à-dire l'ensemble de la vie psychique de la société, ce qui signifie que chacun y est convié à réaliser intégralement le « type psychique » de sa société, et que la notion d'individu est alors vide de contenu propre : ce qui revient à dire que le fondement des pratiques sociales positives est ici la pratique de la non-pensée. Toutefois, la division du travail à l'origine des « sociétés à solidarité organique » implique une différenciation des individus qui, dit Durkheim, les « personnalise », en réduisant le champ et la puissance d'impact de la conscience commune. Il y a donc dès lors en chacun « deux consciences »⁵⁵, l'une renvoyant à la « personnalité », l'autre à l'actualisation d'un type collectif plus général, et donc moins contraignant, ces deux consciences s'interpénétrant sans cesse. On peut se demander dès lors ce qu'il en est du résultat de l'influence de la seconde sur la première, c'est-à-dire s'interroger sur l'autonomie de production d'une « personnalité », d'autant que Durkheim reconnaît en une note rapide que « nous faisons partie de plusieurs groupes, et il y a en nous plusieurs consciences collectives »⁵⁶. La possibilité d'un « libre jeu de notre initiative », affirmée au chapitre suivant, semble bien ne pouvoir consister qu'en une combinatoire de ces déterminations particulières, surtout si l'on considère que, du fait des dépendances, les liens sociaux sont très puissants dans le cadre de la solidarité organique.

Durkheim établit même une sorte de psychologie du refus de penser : « De même que des états de conscience contraires s'affaiblissent réciproquement, des états de conscience identiques, en s'échangeant, se renforcent les uns les autres »⁵⁷ et cette dynamique fait que « tous les membres du groupe sont individuellement attirés les uns vers les autres parce qu'ils se ressemblent »⁵⁸. Mieux encore : il n'est pas nécessaire que nous ressentions personnellement, à l'origine, une émotion collective pour l'éprouver en situation et réagir à l'unisson, pourvu que « nous ne soyons pas un terrain trop réfractaire »⁵⁹. La conscience collective produit ainsi de l'identité, et fédère les consciences individuelles autour de modèles culturels polarisant les productions de la non-pensée dans le groupe considéré, c'est-à-dire fixant le champ du désignable (objets auxquels s'appliquent les énoncés) et de l'exprimable (sens des énoncés) autour d'un nombre fini de pôles de cristallisation. Ceux-ci font dès lors proliférer une redite indéfinie, qui garantit la substantialité de la conscience collective elle-même. Et cela, dit Durkheim, est symptôme de la bonne santé d'une société : l'imbécile étant lui-même, semble-t-il, sans malaise, cela contraint à se demander si les pratiques de la non-pensée sont réciprocales à celles de la bêtise.

L'homme des sociétés à solidarité mécanique ne pense pas par lui-même, mais il vit un monde pensé, ou à tout le moins représenté, et Kant dirait qu'il est mineur, pas idiot. Si nul ne pense, du moins la conscience collective produit-elle, avec une relative cohérence, un domaine de sens systématisé. Par contre, cette unité systématique est brisée dans les sociétés à solidarité organique, et Durkheim observe, par l'analyse des taux de suicide, que le « bonheur moyen » d'une société décroît avec l'intensification de la division du travail⁶⁰, c'est-à-dire avec la personnalisation des individus : si le suicide est un tel symptôme, la bêtise en est manifestement un autre, et il faudrait alors la concevoir comme une réaction individuelle visant à retrouver l'heureuse compacité de l'existence tribal. C'est quand le système de la non-pensée collective se lézarde qu'apparaît la bêtise comme réaction au danger ainsi survenu, comme passage d'une simple abstention finalement créatrice à une production exacerbée par la perte des repères. Au demeurant, cette productivité de la bêtise implique qu'on ne la confonde pas non plus avec la simple impuissance de l'inintelligence : on est toujours le mal-doué de quelqu'un, mais il n'y a aucune fatalité de l'imbécillité. D'autre part s'il y a une gradation des seuils d'intelligence, il y a une homogénéité de cette crispation de l'esprit qu'est la bêtise, qui ne cesse pas d'être ce qu'elle est quand elle est de haut-vol sans doute parce que l'inintelligence est cécité devant des relations, quand la bêtise est

⁵⁵ *Op. cit.*, I, II, IV

⁵⁶ *Ibid.*, I, II, IV

⁵⁷ *Ibid.*, I, II, III

⁵⁸ *Ibid.*, I, II, IV

⁵⁹ *Ibid.*, I, II, III ; on appréciera les parallèles avec la psychologie spinoziste des dérivations affectives...

⁶⁰ *Ibid.*, II, I, II

réaction à certains stimuli. Si la bêtise est bien issue d'une angoisse obscure, on comprend qu'elle soit compulsive, et si cette angoisse renvoie au paradis perdu, d'obéissance matricielle, de la non-pensée, on conçoit mieux le parallélisme des moyens mis en œuvre.

Il est clair, en tout état de cause, que les conditions de production d'une identité collective et celles de sa perpétuation sont telles qu'elles occultent nécessairement toute pratique « ouverte » de l'intelligence. En quoi pourrait consister une telle pratique, pour rester accessible à chacun ? Kant théorise le « sens commun » comme expression de la discipline suivante : penser par soi-même, penser en se mettant à la place de tout autre, penser en restant conséquent avec soi-même⁶¹. On peut observer que la pratique d'un tel sens commun permettrait l'évolution rapide et cohérente de toute identité collective, mais on observe aussi que l'expérience montre partout des tendances contraires dans la mesure où les enjeux sont vitaux, et non pas rationnels. Si l'on considère de plus l'indifférence génésique⁶² et les drames affectifs et mentaux qui sont souvent le fait des très grands esprits, on peut penser que les pratiques collectives de la non-pensée constituent un usage sain de la faculté de représentation⁶³, produisant des collectivités et des individus « forts », et que la surdétermination individuelle par les exigences propres à la pensée est un effet pervers d'une capacité conscientielle dont la finalité serait tout autre⁶⁴. Une analyse similaire vaut d'ailleurs, chez Nietzsche, pour toute production de « vérité » : erreur utile, d'un point de vue vital, pour celui ou ceux qui la produisent ou l'adoptent. Si le point de vue doit être celui d'un pragmatisme vital, la conscience collective comme la philosophie sont donc situées (puissance native pour l'une, réflexe prophylactique pour l'autre...), toujours pas la bêtise, laquelle surgit, avons-nous dit, comme pratique individuelle et active quand la puissance et l'extension de la conscience collective faiblissent et quand s'installe l'exigence, socialement contradictoire mais structurellement nécessaire, de « personnalisation » des individus. Or, quand le retour à la sérénité tribale est impossible, il reste à la métonymiser sur le plan collectif (les coteries professionnelles, sportives, religieuses, idéologiques, etc.) et à la métaphoriser sur le plan individuel en évitant toutes les déterminations produites par la plurivocité structurelle des solidarités organiques : ce pourquoi la bêtise est toujours une pratique « dure », sans horizon, et bornée à un intérêt immédiat géré par un système d'automatismes. D'où aussi son pesant esprit de suite, caricature de l'esprit de conséquence, sa focalisation sur le détail, son indifférence à la contradiction, sa confusion constante (et souvent rusée) entre lettre et esprit, exemple et anecdote, partie et tout, etc., caractéristiques d'un site d'hébetude pour la pensée⁶⁵, parce que symptômes d'une exigence vitale. Telle est la bêtise, désir industriel du retour plus que retour de ce qui fut refoulé par l'écrasante exigence de la solidarité organique. La bêtise est incompréhensible parce qu'elle concentre un fantasme de tribu dans l'activité symbolique d'une monade desservie de son jeu de miroirs, et qui diffracte à sa façon ce que, décentrée, elle peut en recevoir. Du point de vue du pragmatisme vital, la bêtise serait le pendant actif de ce que Durkheim appelle le suicide anémique, et l'imbécile accompli (dont on espère toujours qu'il est un être de raison constitué pour les besoins de l'analyse) serait moins solide qu'il n'y paraît de prime abord⁶⁶ : la bêtise apparaît toujours avec la peur (y compris chez l'individu

⁶¹ *Logique*, Introduction, VIII, et *Critique de la faculté de juger*, paragraphe 40

⁶² Cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, 7.

⁶³ Durkheim dit « malades » les individus dont les exigences intellectuelles ou esthétiques sont « excessives », ainsi que ces « mécontents incorrigibles » qui « ont soif de choses impossibles » (*ibid.*, II, I, III). La soif en question, peut-on penser, doit être suffisamment étanchée par la passion collective du record, modalité sportive de la répétition : le Guinness Book comme mesure de la sagesse du quidam...

⁶⁴ Cf. Pradines, *Traité de psychologie générale* : la sensibilité, aussi bien affective que représentative, doit engendrer une riposte de l'organisme, la seconde ne faisant qu'étendre le champ de l'anticipation, sa finalité étant d'augmenter la capacité de l'individu à s'auto-conserver.

⁶⁵ La bêtise est, comme le disait Baudelaire, « énorme » (*L'Examen de Minuit* : « l'énorme Bêtise / La Bêtise à front de taureau »). Au demeurant, on peut constater que le dandy, homme de distance, de réserve ambiguë, de provocation et d'exigence, est à plus d'un titre le véritable opposé de l'imbécile. Le dandy aussi survalorise désespérément les signes et affirme par là une singularité, mais le vide est chez lui souffrance lucide, d'où sa révolte contre son recouvrement caricatural par la bêtise (voir par exemple *Dandies* de R. Kempf). En ce qui concerne les multiples facettes de l'imbécillité selon Baudelaire, on peut lire avec intérêt les redoutables lambeaux qui constituent *Pauvre Belgique*.

⁶⁶ Ce que confirme l'étymologie latine, et le sens ayant prévalu en français jusqu'au XVII^e siècle : l'*imbecillitas* est « faiblesse », ce qui vaut pour l'esprit comme pour le corps. Est faible ce qui se dégage difficilement de l'indéterminé,

le plus « intelligent »⁶⁷) c'est-à-dire quand quelque chose vient fêler un modèle de reconnaissance. Comme manifestation d'une peur de la pensée, elle en est une disposition essentielle : on doit donc penser la bêtise comme une des « structures de la pensée comme telle »⁶⁸, et l'interroger sous cet angle.

COMMENT LA BÊTISE EST-ELLE POSSIBLE ?

« Il n'y a rien d'autre en ce monde que du vulgaire. »

Machiavel (cité par Schopenhauer, supplément au chap. XXXI du *Monde*)

C'est la passion de la reconnaissance qu'il faut ici essayer de comprendre, en admettant qu'est reconnaissance toute forme d'identification unifiée par un sujet et faisant système. Toute existence finie est amenée à organiser un système de repères, à territorialiser son lieu par champs d'identification. Or toute identification constitue une zone d'exclusion quant aux significations, aussi bien internes qu'externes, en tant qu'elle dénote un rapport particulier, de type projectif et fonctionnel, entre l'existant et le monde. L'animal ne fait pas autrement⁶⁹ mais c'est le corps qui chez lui identifie. Nommer est la forme d'identification proprement humaine, et si l'homme est bien l'existant auquel de toute part advient l'exigence de sens, la possibilité de nommer contient au plus haut point celles d'exclure ou d'ouvrir. Dès lors il faut distinguer, comme y convie Kant, entre la faculté de penser et la manière de penser. Qu'en est-il de la manière de penser de la bêtise ? Kant oppose l'individu « borné » à l'homme « d'esprit ouvert », dans son commentaire de la seconde maxime du sens commun (celle du jugement, donc de ce qui peut être l'objet d'une « influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement » cf. *Logique*) : « et si petit selon l'extension et le degré que soit le champ couvert par les dons naturels de l'homme, c'est là ce qui montre cependant un homme d'esprit ouvert que de pouvoir s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement, en lesquelles tant d'autres se cramponnent, et de pouvoir réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer qu'en se plaçant au point de vue d'autrui) »⁷⁰. Or l'ouverture, fût-elle celle de l'universalité empirique, est précisément ce que récuse obstinément la bêtise, laquelle ne vient donc pas seulement d'insuffisance (qui ne produirait que l'erreur) mais encore et surtout d'une intention arrêtée de ne jamais sortir du jugement particulier, de façon à préserver une manière de juger. Quelle est donc la manière des jugements imbéciles ? G. Deleuze, commentant Nietzsche, répond : la bassesse. « Dans la vérité comme dans l'erreur, dit-il, la pensée stupide ne découvre que le plus bas, les basses erreurs et les basses vérités »⁷¹. Le bas est, dans l'analyse nietzschéenne, le produit du réactif, il est forgé à partir des matériaux fournis par les évaluations magistrales, réinterprétés en fonction des exigences de l'évaluation servile⁷². Est haut ce qui est noble, c'est-à-dire ce qui s'auto-évalue sans médiation, depuis la conscience spontanée d'une plénitude légitimante. C'est dire que le haut surgit où rien n'était attendu, expression anhistorique de la *ratio essendi* de la volonté de puissance (l'affirmation créatrice) au beau milieu du déploiement historique du réactif : le haut est par essence nouveau, mais d'une nouveauté telle que nulle durée et nulle bassesse ne peuvent l'affaïsser dans le convenu. Comme l'écrit encore G. Deleuze, « le nouveau reste pour toujours nouveau, dans sa puissance de

ce dont les moyens d'affirmation identitaire sont insuffisants.

⁶⁷ D'où l'existence de ce que Musil appelle les « bêtises supérieures » (*op. cit.*), cf. infra, dernière partie.

⁶⁸ G. Deleuze, *Différence et répétition*, III

⁶⁹ Cf. Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*.

⁷⁰ *Critique de la faculté de juger*, paragraphe 40

⁷¹ *Nietzsche et la philosophie*, III, 15

⁷² La bassesse est la vengeance de la faiblesse, et l'expression de sa haine de la puissance. L'impuissance rabaisse tout ce qu'elle rencontre, en ramenant toute tentative au dérisoire de ses propres motifs : délire interprétatif dont le projet est de recentrer la totalité du possible autour de ce bien connu qu'est la misère humaine. Bien connu, c'est-à-dire encore compris et vécu basement.

commencement et de recommencement, comme l'établi était établi dès le début (...). Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une terra incognita jamais reconnue ni reconnaissable »⁷³. D'où la haine du nouveau, quel que soit le type des passions de la reconnaissance, haine de ce qui force à penser, c'est-à-dire à penser autrement, haine de ce qui commence sans trêve et contraint à commencer⁷⁴. A cela rien de constitué n'échappe, et la philosophie est elle-même un lieu pour un tel hiatus : ce qui est « établi dès le début », pour la philosophie, est précisément un sens commun purifié, fournissant les postulats de l'image dogmatique de la pensée, lesquels ordonnent à leur « manière » les passions d'identifier, d'unifier et de nommer. Et ce qui est « nouveau » en elle est ce qui, dans une pensée, surgit, l'ordre de qu'il est convenu d'appeler sa décision, et qu'il s'agit de retrouver au fil d'une élaboration condamnée à se produire à travers les outils réactifs de la Cogitatio : la tension d'une grande pensée émane probablement de cette contradiction, et la philosophie est tissée, pour reprendre une belle métaphore, de bonds entravés au son d'un instrument désaccordé⁷⁵.

Or ce qui commence rapproche du fond, en tant qu'il en émane sans médiation, et surgit du fond en s'élevant (le haut) est autre chose qu'être cantonné en sa proximité en tâchant d'y résister (le bas). Et tout montre, dans les crispations de la bêtise, que le fond originaire est abîmé de l'infondé, indétermination pure n'autorisant que des surgissements et menaçant de dilution ce qui ne parvient pas à surgir, c'est-à-dire à commencer grandement : la bassesse est l'instrument de neutralisation de l'indétermination du fond par la négation de la hauteur qui en témoigne. Le rapport agressif de la bêtise à ce qu'elle sait la dépasser est en fait un rapport transitif à une terreur de dilution : la productivité de la faiblesse est productivité sans loi, et sa cohérence est issue d'une logique de type biologique, d'où à la fois les caractères de grouillement et de constance qui la caractérisent, témoignant d'une urgence affolée. Le monde est en effet pour l'imbécile dans l'état du « tohu vabohu » biblique d'avant la Loi, alors que le quidam, malgré l'altération radicale de la parole, existe dans un monde où les choses peuvent et doivent être nommées depuis, à tout le moins, une règle⁷⁶. D'où le lieu commun, saturation de la règle la rendant inexpressive, et la passion générale de la bassesse pour la lourdeur, dernière consistance possible avant l'annulation. Tout dans la bêtise, de l'exténuation des signes au primat brutal de l'efficacité en passant par la rusticité des fonctionnements, indique un phénomène écosystématique de type primitif, une tentative d'adaptation difficile et qui doit sans cesse aller au plus pressé⁷⁷. Ce qui signifie que la bêtise témoigne d'un raté dans le processus dramatique de l'individuation : l'individuation est perspective, possibilité d'identité et d'identification, c'est-à-dire indissociablement auto-constitution et production. La bassesse est production réactive de déterminations, et donc insuffisance constituante, ce qui explique que la production, ici, détermine et enlève l'auto-constitution de l'imbécile dans la bêtise. La bêtise est issue d'une répulsion impuissante devant l'indéterminé, et cette impuissance la condamne à se constituer réactivement en domaine paradoxal de déterminations vides. Le rapport avec la génialité, l'autre figure tératologique de l'individuation, peut être éclairant : le génie se construit en produisant des déterminations nouvelles à partir d'une fascination constituante devant l'indéterminé, qu'il mène jusqu'au possible retrouvé à travers toutes les médiations d'une culture.

⁷³ *Différence et répétition*, III

⁷⁴ Cf. aussi Mallarmé, « Le Tombeau d'Edgar Poe » in *Hommages et Tombeaux*, La Pléiade.

⁷⁵ Le philosophe est, comme le poète, de l'antique race des mages, l'homme d'une option parfaitement singulière sur l'essentiel, mais à la différence du poète, son discours ne parvient pas à oser toujours le chant. Sans doute cette audace ajournée tient-elle à une interprétation initialement réactive de la puissance, laquelle constitue la bassesse très particulière de la philosophie, celle qui la fait s'éloigner méthodiquement d'un commencement qui, quand une pensée est grande, rattrape sans cesse ce qui le fuit.

⁷⁶ En quoi le premier est moins éloigné des territoires de la pensée que le second, et sa production fichée comme un avertissement au milieu des œuvres de la loi et du vouloir communs : la bêtise est anamorphose de l'indéterminé dans le champ de la détermination convenue.

⁷⁷ Schopenhauer montre aussi que la logique de l'intérêt immédiat qui caractérise la bêtise est trace de la prédominance du vouloir originaire sur l'intellect dérivé (prédominance pourvoyeuse de « trivialité » et de « vulgarité » jusque sur les visages, et expliquant « l'astuce » et « l'entêtement » des sots, *op. cit.*, sup. au chap. XIX) en approchant cette structure au plus près de celle de l'animal (*op. cit.*, sup. au chap. XVII).

Dès lors celle-ci peut être vécue comme ouverture, point de vue sur un horizon libre pour une fécondité. La bêtise est aveugle et sourde, avons-nous dit, mais elle n'est ni muette, ni inactive, et, menacée par l'informe du fond, elle assène le difforme de ses productions dans le champ formellement constitué d'une culture. Le drame de l'imbécile est qu'il est trop faible pour intégrer la vérité d'une culture (son « ouverture », le caractère fécondant de son indétermination relative), mais aussi pour être protégé du fond par le produit collectif⁷⁸ ; trop puissamment indéterminé pour pouvoir se hisser jusqu'aux déterminations de la communauté, il est pourtant assez individué déjà pour éprouver la terreur de l'indétermination⁷⁹. La production imbécile est donc terriblement individuelle, comme est l'angoisse, d'une individualité qui cherche constamment à s'annuler comme responsabilité, en tâchant tout aussi constamment d'échapper à la dilution dans l'informel : c'est cette gageure qui produit l'anonymat résolument travaillé des productions de la bêtise, et il faut le comprendre comme la signature paradoxale de ce qui ne parvient pas à l'identité, masque limbaire d'une anesthésie de l'intelligence et de l'affectivité provoquée par la terreur⁸⁰. L'imbécile est sous-individué, et pour n'être pas personne, il tente une convention virtuelle dont il puisse se reconnaître comme membre : le « chez soi » stupide est un camp fortifié aux marches du nulle part originaire. La bêtise est en son fond faiblesse et solitude, ce pourquoi elle est butée et haineuse, ses convulsions tentant de juguler à la fois la puissance de prolifération de l'indéterminé et sa puissance de dilution, double néant, par excès et défaut, qui guette l'univers de la détermination, mais qui est éprouvé de façon capitale par les déterminations les plus faibles.

A la question transcendante : « comment la bêtise est-elle possible ? », G. Deleuze répond : « Elle est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation (...). L'individuation (...) n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. Il est difficile de décrire ce fond, à la fois la terreur et l'attrait qu'il suscite (...). Car le fond, avec l'individu, monte à la surface et pourtant ne prend pas forme ou figure. Il est là qui nous fixe, pourtant sans yeux. L'individu s'en distingue, mais lui ne s'en distingue pas, continuant d'épouser ce qui divorce avec lui. Il est l'indéterminé, mais en tant qu'il continue d'embrasser la détermination (...). La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme »⁸¹. Or n'importe quel Je, pensant ou opinant, est comme le dit encore Deleuze « miné par des champs d'individuation » faisant du fond « le non-reconnu de toute reconnaissance »⁸², alors que toute reconnaissance présuppose le déterminé au fondement tant dans le sujet que dans l'objet : comme telle chacune est, la philosophique y compris⁸³, d'obéissance tribale. La tribu est alors l'instrument de négation active permettant de conjurer la vacuité ontologique que le fond porte, par l'individu, au foyer de la détermination : si être homme est bien avoir rapport avec le fond, cela signifie que la bêtise est, comme la mort, une possibilité insigne pour chacun, quelque chose qui nous appartient en propre, ce qui implique que notre destin dans le cosmos fêlé de la

⁷⁸ La bêtise est une figure de la volonté nue. Comme l'établit explicitement Descartes, rien n'est plus bête qu'une volonté si l'infini qui la caractérise s'actualise, au hasard des rencontres, sur un fond d'indétermination.

⁷⁹ Laquelle est alors vécue comme néant : c'est son impuissance, son vide intérieur que l'imbécile projette dans l'indéterminé, et confirme par la dynamique d'évidement qui caractérise son action. Le vide de la bêtise est un néant contrôlé, dont la fonction est entre autres de nier la possibilité d'une détermination, laquelle, par la question de sa valeur, c'est-à-dire celle de sa fondation, renvoie chacun à l'infondé et par là à sa responsabilité.

⁸⁰ Le fragment 40 d'Héraclite dit : « Ceux qui ne comprennent pas ce qu'ils entendent ressemblent à des sourds. C'est par eux qu'est justifié le proverbe : Présents, ils sont absents ». L'absence (à soi et aux autres) est la modalité de la présence imbécile (cf. aussi fragment 99 : « Le sot est frappé de stupeur par toute parole »), solipsisme tragique dans la mesure où le site de la bêtise est séjour hagard dans la proximité de l'infondé. La différence dans le type de présence d'un imbécile et d'un « esprit ouvert » est d'ailleurs remarquable : chez le second la plasticité des horizons, comme celle des contenus et de leurs « emplacements » est immédiatement perceptible et frappe d'une sorte de légèreté et de douceur jusqu'aux inquiétudes. C'est le mouvement, c'est-à-dire la vie, qui peut alors avoir lieu dans un tel champ. La présence de l'imbécile a par contre tous les attributs de l'absence elle-même : dure, immobile, pesante et sans prise, compacte, sans « âme », c'est-à-dire sans vie. La présence de l'imbécile, obtuse et étouffante, singe l'avertissement donné à tous par les cadavres.

⁸¹ *Différence et répétition*, III. Deleuze renvoie notamment, sur ces points, aux *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine*, de Schelling.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Pour un autre usage des concepts, voir Deleuze, *op. cit.*, Avant-propos, sur « le secret de l'empirisme ».

réconnaissance est lui-même solitaire. Entre le suint d'indifférence du fond et la patience brutale de la mort, leur insistance inhumaine au foyer de notre être, chacun traverse, et est susceptible de demander plus d'une fois à la bêtise de le sauver quand la perméabilité au rien se fait trop forte. La bêtise est une tentation constante, ce pourquoi elle est contagieuse⁸⁴, comme est la rengaine, son rythme propre et son arme favorite. Contagion lancinante de la généralisation, de la banalisation par répétition aveugle, de l'évidement du rencontré par réduction à une signalétique, la rengaine est un tir de barrage contre l'indéterminé, comme la temporalité qu'elle organise est négation du temps, constitutif d'une mise en abyme terrifiante des singularités⁸⁵. Et comment ce qui est fini et malencontreusement pensant ne subirait-il pas la tentation hypnotique de la rengaine, sa puissance de fixation et de substantialisation rituelle, quand tout ce qui lui est donné sourd de l'innommable pour se perdre aussitôt dans l'immensité verticale du singulier, pour peu que la pensée consente à venir désarmée devant la nudité du monde ? Comment maintenir vifs les outils de la communauté quand ceux-là mêmes ont été forgés par la peur ? Sans doute faut-il éprouver la peur comme désert et la nausée du vide pour revenir à la parole loin des dires ameutés. Et de fait, seules échappent véritablement à la bêtise les paroles qui prennent possession du fond et corrélativement de la mort⁸⁶. Seul Dieu pense sans signes, et l'autre silence est celui de l'animal : entre l'éternel et l'a-mortel erre le mortel, convié à constituer son lieu dans et par la parole. Ce lieu peut être un « chez soi », et tel est l'objectif de toute reconnaissance, ou le consentement à habiter ce que nous sommes⁸⁷. Or ce consentement implique le mouvement inverse de celui de la reconnaissance, et comme l'écrit R. Char, « il faut s'établir à l'extérieur de soi, au bord des larmes et dans l'orbite des famines, si nous voulons que quelque chose hors du commun se produise, qui n'était que pour nous »⁸⁸. Dans l'ordre de la reconnaissance, nommer tient lieu de comprendre et comprendre est identifier des fonctions. Qu'en serait-il d'une « identification » qui serait regard, et témoignage, affect liant dans l'éphémère du passage une âme et un monde ? Le nommer lui-même peut-il être méditant ? Barthes constate, dans ce qu'il appelle « la poésie moderne »⁸⁹, l'émergence du mot comme verticalité dépouillée des rapports et fonctions qui l'enchaînaient dans l'horizontalité d'un discours social, et dans son euphorie. Dire n'est plus alors le geste d'une convention mais l'acte d'une singularité engagée dans une mise en écho de la parole et du monde : quand le mot devient nom, c'est-à-dire acte des origines, alors la parole redevient terrible en tant qu'elle se situe face à la dimension sur-naturelle de l'indéterminé⁹⁰. Sans doute comme le dit Heidegger, le discours quotidien est-il « un poème épuisé dans l'usure »⁹¹, mais cette usure est l'instrument d'un projet constant de la bêtise plus que l'effet d'une fonctionnalité inévitable de la durée communautaire. Qu'enseignent les poètes ? Que rien n'est susceptible d'une pré-cognition, que bon sens et sens commun sont des obstacles au sens, et qu'il y a une donation du monde telle que la parole et le geste sont conviés à se recentrer autour du recueillement et de l'accueil.

⁸⁴ Cf. la crainte de Baudelaire, ou de Flaubert, de devenir idiots à son contact.

⁸⁵ Le lieu commun, métalangage de la bêtise, est précisément l'acmé de la rengaine, son but ultime. Le processus vise toujours à transformer une idée surgie en idée reçue, après sélection, au sein de ce qui surgit, de ce qui peut subir cette mutation. Quant aux autres, elles sont mises au purgatoire ou en enfer, en attendant le moment propice à leur recapture. Celles qui échappent à cela auront eu le privilège insigne de colorer un destin et de disparaître, en une série discrète de résurgences au sein d'âmes solitaires : ce sont les seules, probablement, à pouvoir rester des *pensées*.

⁸⁶ Cf. René Char : « Faire un poème, c'est prendre possession d'un au-delà nuptial qui se trouve bien dans cette vie, très rattaché à elle, et cependant à proximité des urnes de la mort » dit celui qui se sait « l'œil vorace, bien que voilé, de l'origine », *Nous avons*, in *La Parole en archipel*.

⁸⁷ Cf. René Char : « Parler et dire ce qui doit être dit au milieu du grand anonymat végétal amène aux attenances de la demeure », *Verbe d'orages raisonnants*, in *La Nuit talismanique qui brillait dans son cercle*.

⁸⁸ *Nous avons*, in *La Parole en archipel*

⁸⁹ « Y a-t-il une écriture poétique ? » in *Le Degré zéro de l'écriture*

⁹⁰ Dieu est curieux de connaître les noms donnés par l'homme aux choses créées (*Genèse*, II, 19) et la nomination est acte d'autorité (*Genèse*, I, 26), c'est-à-dire avènement d'un *auteur*. Au reste, Dieu a lui-même nommé les choses de la lumière (le Jour et la Nuit) et celles de l'espace (les Cieux et la Terre), c'est-à-dire les modes de l'éternité valides pour les créatures.

⁹¹ *La parole* in *Acheminement vers la parole* : « Parler, pour les mortels, c'est appeler en nommant, enjoindre à la chose et au monde de venir à partir de la simplicité de la Différence. (...) La poésie proprement dite n'est jamais seulement un mode plus haut de la langue quotidienne. Au contraire, c'est bien plutôt le discours de tous les jours qui est poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un appel ».

La poésie fait surgir des mots « neufs », comme le dit Mallarmé⁹², au double sens d'étrangers à l'usure de la langue et d'adéquats à la combinatoire constituant l'exprimable, c'est-à-dire à cet instant objectif du monde que chacun a à être dans la rencontre des « choses ». Or la négation de cette combinatoire infiniment évanescence est au principe de tout discours autre que poétique⁹³, et, objectera-t-on, il faut bien instituer une relation au monde et à autrui, laquelle institution présuppose cette négation. Sans doute y a-t-il une différence entre instituer une relation et rencontrer, et sans doute aussi les rapports d'intensité entre ces deux modes d'être au monde sont-ils inversement proportionnels. « La bêtise, écrit J.C. Milner⁹⁴, c'est de croire au lien, c'est-à-dire de céder sur l'impossible qu'il y en ait », sachant qu'il est tout aussi impossible de supprimer « la demande que quelque chose tienne », c'est-à-dire l'imaginaire, où se formule la supposition du semblable. Par quoi, poursuit l'auteur, il convient de s'y prêter mais pas de s'y adonner. Peut-être aussi conviendrait-il d'observer que l'inscription immodérée dans la communauté induit une cécité au monde, laquelle produit une misère spirituelle propice à l'exigence tragique du lien, et corrélativement que l'attention renouvelée au monde permet une richesse dans la rencontre d'autrui que la communauté comme telle ne peut connaître : on ne s'accroche pas impunément aux semblances de l'identité exigée par la communauté, et on ne rencontre pas sans bien son propre anonymat dans le silence d'un monde tissé de singularités. Nommer, dans l'ordre de la reconnaissance, est toujours actualiser une pré-cognition dans un champ de variations déterminé, ainsi que statuer sur des fonctions, c'est-à-dire valider une clôture, et répéter en excluant : penser dans cet ordre est donc toujours penser plus ou moins bêtement, le différentiel venant au fond du taux d'inquiétude assumé par l'exigence de lucidité, et seul créer est penser grandement : nous qui ne sommes pas des créateurs, nous sommes donc tous plus ou moins imbéciles⁹⁵. Faut-il s'en contenter ? Peut-être pas : si la reconnaissance est ce qu'elle est, c'est que, montre G. Deleuze, sa construction est fondée sur l'idée d'un savoir, lequel émane de la doxa via le sens commun. Or, « c'est sur l'apprendre, et non sur le savoir que les conditions transcendantales de la pensée doivent être prélevées »⁹⁶, en comprenant, comme un « nouveau Ménon », que le savoir n'est qu'un résultat empirique, en renversant, donc, les polarités de l'empirique et du transcendantal. Apprendre témoigne en creux du fond, et la pensée qui sait ce qu'elle fait quand elle apprend se trouve contrainte à penser, c'est-à-dire à re-commencer, à se produire comme effraction : nous pouvons au moins tenter d'apprendre à lire.

Conclure est la forme discursive de la clôture, c'est-à-dire ce qui annule a priori toute signification nouvelle, comme le montre le modèle flaubertien de la bêtise. Flaubert écrit à Louis Bouilhet le 4 septembre 1850 : « Oui, la bêtise consiste à vouloir conclure ». A bien entendre la formule, ce n'est pas tant sur la conclusion que sur le vouloir conclure que porte la bêtise, en tant qu'un tel vouloir a le parfum du manque dont il témoigne. Que serait-ce donc que conclure sans le « vouloir » ? Ce serait conclure dans le suspens, comme on met la dernière touche à un tableau en sachant qu'il n'est jamais de touche finale, que de surcroît aucun tableau n'est jamais le dernier. Conclure, donc, sans enrayer le flux de la rencontre, de ce qui ne peut jamais être reconnu qu'après que, être, chose, idée ou mot, l'habitude en ait éteint l'enjeu. L'habitude, temporalité de la reconnaissance, est tueuse d'horizon et le possible est au cœur du rencontré : conclure en conviant à ne pas s'attarder au produit, et à méditer sans délai sur le thème.

⁹² « Crise de vers » in *Variations sur un sujet* : « Le vers qui de plusieurs vocables refait un mot total, neuf, étranger à la langue et comme incantatoire, achève cet isolement de la parole ».

⁹³ Cf. J.C. Milner, *op. cit.*, ch. 13 : la prétention constitutive du discours, « c'est de faire comme si rien ne lui existait, comme si de rien l'on ne pouvait dire qu'il ne cesse pas de ne pas s'y écrire. Tout discours requiert de tout sujet qu'il consente, un instant au moins, à cette maxime, s'anesthésiant à ses coupures, qui pourraient disperser et pulvériser. Cet instant, si impalpable qu'il soit, est bêtise radicale ». Où l'on trouve un sens plein à la mise en garde de Glucksmann : les souris n'échappent jamais aux chats.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Et le créateur lui-même ne saurait être en paix : « Tu es celui qui délivre un contenu universel en maîtrisant ta sottise particulière », dit Char dans *Peu à peu, puis un vin siliceux* in *La Nuit talismanique...* La sottise du créateur, son risque mortel, est de perdre la faculté méditante de rencontrer, celui de laisser s'étendre, donc, l'ombre de la reconnaissance.

⁹⁶ *Op.cit.*, chap. III

On peut aussi conclure par la déduction d'une pratique utile, c'est-à-dire propice à « l'ouvert ». La bêtise est fille et mère de souffrances, mais ces souffrances ne sont jamais rédemptrices chez l'imbécile, ni fécondes pour ses victimes : il faut donc entraver la bêtise, pour libérer des souffrances capables d'horizon, il faut « nuire à la bêtise », comme le dit Nietzsche⁹⁷, « l'attrister », et c'est là, dit G. Deleuze, la tâche de la philosophie, tâche de démythification à laquelle elle ne doit jamais manquer de se soumettre elle-même⁹⁸. Comment attrister la bêtise ? En la nommant, c'est-à-dire en traduisant ses contenus dans le registre de l'humour, qui était déjà le véritable bâton des Cyniques, en lui donnant, donc, comme disait encore Nietzsche, « mauvaise conscience » : l'humour comme élaboration non-recognitive de la pensée critique, ironie de la pensée pluraliste, aphorisme intempestif rappelant aux joies de l'incertitude, ou degré zéro d'une poésie opposée à « l'esprit de lourdeur ».

En conclusion, définitive celle-là, on formera donc le vœu que le libre et constant exercice de l'humour frappe continûment la bêtise de terreur, de tristesse et de révérence, en soi et alentour. Et s'il advient que tout ce qui précède paraisse, plus souvent qu'il ne serait convenable, « un peu bête », pour reprendre l'euphémisme de Fr. Coppée, on conseillera de forger un bon mot, d'en sourire, et de revenir sereinement à l'étude.

⁹⁷ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, paragraphe 329

⁹⁸ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, III, 15