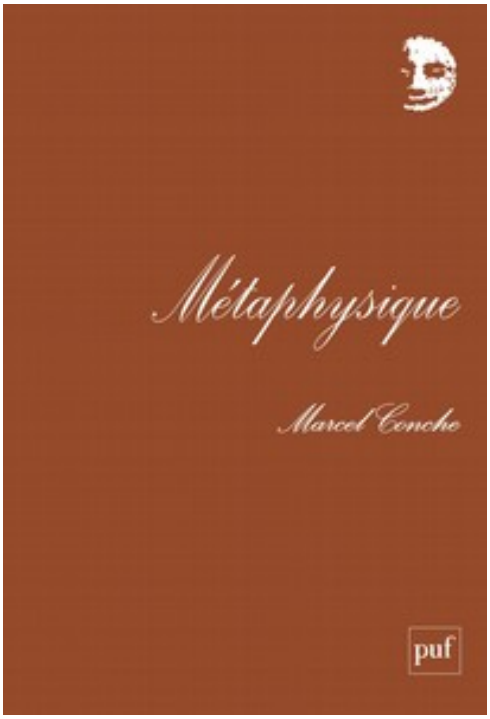

Métaphysique
Marcel Conche

Table des matières

Avertissement *1*

Prologue *4*

I. Devenir philosophe | Cairn.info *6*

II. Le philosophe | Cairn.info *10*

III Abrégé de métaphysique *15*

IV Le naturalisme philosophique *26*

Notes du chapitre **48**

V. Temps, temporalité, temporalisation *50*

1 Le temps **50**

2 – La temporalité **59**

3 – La temporalisation **61**

Notes du § **65**

La voie certaine vers « Dieu » *66*

Introduction **66**

La voie certaine vers « Dieu » **69**

1 ..... **69**

2 ..... **74**

3 ..... **79**

Notes du chapitre **81**

VII. Vérité et réalité de la philosophie **83**

Épilogue *87*

Avertissement

En 2003, répondant aux questions d'André Comte-Sponville, je résumais ma philosophie en trente-cinq points [1], que je reprends ici avec quelques modifications :

1) La philosophie est « recherche de la Vérité par la lumière naturelle » (Descartes) au sujet du Tout de la réalité, et de la place de l'homme dans le Tout. 2) Le sens des mots « réalité », ou « être », ne va pas de soi : la question de la signification de l'« être » (einai) doit être posée (cf. Montaigne, Essais, II, xii, p. 526, éd. puf). 3) Du point de vue du temps « rétréci » qui est le nôtre (cf. Présence de la Nature, puf, chap. VI), l'être est l'essence existante, l'ousia (exemple : il y a une abeille). 4) Il n'y a pas d'essence non existante (malgré Platon). 5) Du point de vue du temps infini, qui est celui de la Nature, tous les êtres, y compris l'homme, ne sont que des apparences fugitives : de là la catégorie de l'Apparence, comme n'ayant pas l'être pour corrélat (cf. Pyrrhon ou l'apparence, puf). 6) La philosophie n'est ni recherche du bonheur, ni recherche d'une Sagesse qui serait possession de la Vérité, car posséder la Vérité (absolue) est impossible ; mais elle a pour condition une sagesse, car sans une certaine sagesse (faite de paix intérieure et d'indifférence à l'inessentiel) on ne peut se vouer à la recherche de la Vérité. 7) En tant que tentative de concevoir le Tout de la réalité, la philosophie est dite « métaphysique » ; et toute philosophie qui mérite ce nom est d'abord métaphysique (cf. Descartes, Lettre-préface de l'édition française des Principes de la philosophie). 8) La philosophie, comme métaphysique, n'est pas une science, et n'a pas à prétendre se présenter comme science (malgré Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science). Il n'y a pas de connaissance philosophique (qui ferait l'unanimité des philosophes). Une philosophie est un essai qui fait appel à toutes les ressources de l'homme (cf. Platon, République, VII, 518 c), et pas seulement la raison. 9) Une philosophie porte la marque d'une personnalité. 10) Le Tout de la réalité pouvant être conçu de différentes façons, plusieurs métaphysiques sont possibles, entre lesquelles le choix se fait non par la démonstration (il n'y a pas de preuves en métaphysique), mais par la méditation (cf. Descartes, « Méditations » métaphysiques). 11) Philosopher consiste à méditer sur l'ensemble de ce qui se montre, qui s'offre à tous les regards et dont chacun peut parler, non à partir de ce qui ne se montre pas et qui n'est pas objet d'évidence, mais de croyance. 12) Les philosophies aliénées à une foi pré-donnée, comme le cartésianisme, le kantisme, le hegélianisme, sont – quelle que soit la valeur de certaines de leurs analyses – des mixtes de philosophie et de théologie, des philosophies théologisées. 13) Le Dieu du monothéisme est un objet culturel relatif à des cultures particulières, alors que la Nature est ce qui s'offre avec évidence à tous les hommes. 14) Il n'y a rien d'autre que la Nature : elle est le Tout. Rien ne la limite : elle

est donc infinie. 15) La Nature n'est pas un être ; elle est l'« Être », si l'on entend par là ce qui demeure – mais l'Être, en ce sens, n'exclut pas le Devenir. 16) La Nature est à comprendre non comme développement, dévidage, enchaînement ou concaténation de causes, mais comme improvisation ; la Nature est poète (cf. L'aléatoire, puf, chap. VII, § 4). 17) Le monde n'est que le visage de la Nature ; il y a des mondes innombrables (chaque vivant vit dans son monde) : la Nature a de multiples visages. 18) La science n'a pas affaire au Tout de la Nature ; l'univers du big bang n'est que peu de chose dans l'immensité (cf. Pascal, Pensées, fr. 72 Br.). 19) La Nature est la Phusis grecque ; étant omni-englobante, elle comprend l'homme en elle. 20) Une philosophie de la Nature, comme le Site de toutes choses ou l'Englobant universel, doit pouvoir réaliser l'accord des esprits et, à l'époque de la mondialisation, permettre un œcuménisme philosophique – qui n'irait pas sans une sagesse naturaliste. 21) La liberté est la condition sans laquelle il n'y aurait pas cette capacité d'ouverture à la vérité qu'est l'homme (et qui fait la différence avec l'animal). 22) Il y a plusieurs métaphysiques, mais il n'ya qu'une morale : la morale des droits de l'homme définit ce qui est l'absolu moral pour notre époque. 23) La morale n'est pas affaire d'opinion ; elle se fonde sur le simple fait du dialogue et ce qu'il implique – à savoir, se justifie à partir du fait que, dans le dialogue, tout homme reconnaisse son interlocuteur comme étant en droit son égal (cf. Le fondement de la morale, puf). 24) L'obligation morale, dans la forme qu'elle a à notre époque, comme obligation pour tous les humains d'aider tous les humains, est un trait constitutif de l'être-au-monde (= Dasein) qui est le nôtre aujourd'hui (cf. Analyse de l'amour et autres sujets, puf, chap. II). 25) La morale est une, les éthiques sont multiples ; alors que la morale enveloppe la notion d'obligation inconditionnelle, l'éthique relève du libre choix de chacun. 26) L'éthique du bonheur (vivre pour être heureux) n'est que l'une des éthiques possibles. 27) Il y a, pour l'homme, de multiples manières d'être vraiment ; l'homme, dans la vérité de son être, est causa sui (cf. Quelle philosophie pour demain ?, puf, chap. IV, § 3). 28) Une sagesse est une éthique cohérente avec une métaphysique. 29) La sagesse tragique, qui n'est orientée ni vers le plaisir ni vers le bonheur, vise à donner le plus de valeur possible à la vie et à l'œuvre, en dépit de leur caractère périssable (cf. Orientation philosophique, puf, chap. VII). 30) Il n'y a pas d'autre vie pour l'homme que celle qu'il a eue. 31) On avance dans l'incertain : l'avenir est inanticipable au-delà du court terme. 32) Lorsque le bonheur, selon sa nature, survient sans être attendu ni espéré, le sage l'accueille avec gratitude. 33) Parce que les guerres se font pour des motifs que les enfants ne peuvent comprendre, et que, d'ailleurs, toute guerre est injuste au premier innocent tué, le sage ne participe à aucune guerre. Cependant, il ne dit pas : « Ne résistez pas à l'envahisseur. » 34) Le sens de la vie est dans l'amour pour ceux qui viennent après nous. 35) Le sens de l'œuvre est dans cet amour.

La façon dont je voyais les choses en 2003 est encore la mienne aujourd'hui : non que je me repose le moins du monde sur ce que j'ai écrit et sur mes évidences anciennes, mais je revois sans cesse, en pensée, ce qui m'a semblé vrai et je vérifie constamment que cela me semble encore vrai aujourd'hui. Outre cela, depuis 2003, je n'ai pas tout à fait vécu pour rien. Dans les cinq tomes de mon Journal étrange, alors que j'ai fait une large place à divers épisodes de ma vie concrète, je me suis plu à quelques incursions dans plusieurs domaines de la philosophie. Cependant, dans les chapitres du présent ouvrage, ce que l'on voit, c'est ce sur quoi ma pensée, au fil des années, s'est faite le plus insistante – à savoir, mon sentiment de l'Infini –, au point que j'incline maintenant à définir le philosophe comme celui qui voit et pense toutes choses sur le fond de l'Infini. Il s'agit, certes, d'une expérience métaphysique, mais qui est au fond de toutes mes expériences, y compris de celles que j'ai relatées dans mon Journal étrange, de sorte qu'en définitive ce Journal ne semble pas étranger à mon être de philosophe.

Notes

[1]Confession d'un philosophe, Albin Michel, chap. XXXVI.

Prologue

Par « métaphysique », j'entends un discours « par raison naturelle » (Descartes) au sujet du Tout de la réalité. Je ne m'arrête pas à la définition traditionnelle de la métaphysique comme « science de l'être » : d'abord la métaphysique n'est pas une science, car une science réalise l'accord des esprits, alors que la métaphysique, dès lors qu'elle se pluralise en métaphysiques mutuellement exclusives, consacre le désaccord des esprits ; ensuite, au mot « être », je préfère, avec Martial Gueroult, le mot « réalité » [1][1]Cf. Philosophie de l'histoire de la philosophie, Paris, Aubier,…. Lachelier écrit : je voudrais que la métaphysique « redevînt la science de l'être dans le double sens d'existence en général et de totalité des existences » [2][2]Vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André…. Je puis accepter cette définition, en la modifiant de la façon suivante : la métaphysique est « un discours de raison au sujet de la réalité, dans le double sens de réalité comme telle et de totalité des réalités ». Si l'on veut une définition avec le mot « être », je dirai que la métaphysique est un discours (logos) au sujet de ce qui est vraiment (ontôs on)et de ce que signifie « être » (einai) pour « ce qui est » (on).

Au temps où je publiais l'Orientation philosophique (1974), l'on doutait du bien-fondé de la métaphysique. Faut-il déconstruire la métaphysique ?, demande encore Pierre Aubenque (puf, 2009). Le titre n'est guère bon. Car « la » métaphysique n'existe pas. Il y a des métaphysiques : la métaphysique créationniste de Descartes n'est pas la métaphysique spiritualiste de Bergson, la métaphysique matérialiste d'Épicure n'est pas la métaphysique naturaliste de Spinoza. De plus, Aubenque oublie que, dans l'ouvrage cité, dont le sous-titre est Essai de déconstruction, j'ai déconstruit les métaphysiques théologisées de l'époque classique (de Descartes à Hegel). Ayant abandonné l'idée de Dieu, j'ai dû abandonner toutes les idées corrélatives de l'idée de Dieu : l'idée de Vérité absolue, l'idée de l'Homme (d'homme-essence) et de vérité de l'homme (car, si l'homme est une créature de Dieu, il y a une vérité au sujet de la manière d'être homme et de vivre en homme), l'idée de Monde comme totalité sensée gouvernée par la Raison suprême, l'idée d'harmonie universelle (car le mal absolu rompt l'harmonie [3][3]Cf. Orientation philosophique, 3e éd., Les Belles Lettres,…), l'idée de Tout et, corrélativement, l'idée d'ordre universel (car il y a un désordre absolu [4][4]Ibid., chap. X.), et finalement l'idée d'être (car Dieu, comme l'Être, donne l'être, mais, Dieu aboli, l'être n'est qu'une apparence d'être).

Une telle déconstruction est très différente de celle à laquelle procède l'historien qui analyse un système, c'est-à-dire qui résout une construction en ses éléments (c'est ce que Gueroult a fait

admirablement). En quoi consiste cette différence ? L'historien qui analyse une métaphysique théologisée ne se prononce pas sur la vérité, ou non, de cette métaphysique. Il fait comme si elle était vraie. Par conséquent, les éléments gardent le caractère même qu'ils ont dans l'ensemble : le Monde est le monde créé par Dieu, gouverné par la Providence, l'homme est la créature de Dieu, qui sait le sens de la vie, etc. Au contraire, dès lors que je tiens l'idée de Dieu comme une idée fausse, cette fausseté s'étend sur tous les éléments du système, qui ne peuvent plus rester ce qu'ils étaient et se trouvent défaits. « Faut-il déconstruire la métaphysique ? » S'agissant de la métaphysique qui repose tout entière sur une idée fausse, j'ai cru qu'il le fallait.

Mais, ayant démantelé la métaphysique occidentale, je n'ai pas pour autant renoncé à la métaphysique. Dans l'Orientation philosophique, j'ai déblayé le terrain pour une nouvelle construction, un nouveau système – car « toute philosophie, quelle que soit sa nuance, se présente comme une construction autonome de la pensée » [5][5]Martial Gueroult, op. cit., p. 31.. Et après le « desbastiment », comme dit Montaigne, il faut le « bastiment » (Essais, II, xii, p. 531, éd. puf). Mon point de départ peut être rapproché de celui de Descartes. Il part de Dieu (car le cogito requiert la garantie divine [6][6]Cf. la lettre à Regius du 24 mai 1640, et ci-après chap. II.), c'est-à-dire de l'infini ; et moi de même. Mais l'infini cartésien est un « faux infini » [7][7]Pour parler comme Hegel. Cf. Wissenschaft der Logik, éd.…, cela pour deux raisons : d'abord, Dieu est une personne, ce qui implique la finité ; ensuite, il laisse hors de lui le monde, ce qui le limite. La pensée de l'infini, chez un être fini, ne peut s'expliquer, nous dit Descartes, que par l'existence de l'infini en acte. Soit ! Mais pourquoi identifier l'infini actuel avec cet objet culturel, propre à une civilisation particulière, qu'est le Dieu du monothéisme ? Il est alors finitisé d'une manière qui n'était nullement nécessaire. Il suffisait de reconnaître en lui la Nature infinie elle-même, comme le fait Spinoza. C'est aussi ce que je fais. Mais mon point de départ n'est pas l'idée – comme chez Descartes –, mais l'expérience de l'infini, c'est-à-dire de la Nature, socle absolu de toutes choses, dont les mondes innombrables ne sont que les effets.

Je me place donc dans la continuité d'Anaximandre (qui comprend la Phusis comme l'Apeiron – l'infini [8][8]Cf. Fragments et témoignages, puf, 1991.), de Lucrèce (saisi de vertige devant l'omne immensum), de Giordano Bruno, de Pascal (cf. Pensées, fr. 72 Br.), de Spinoza – car comment ne pas reconnaître, dans la définition 6 du premier livre de l'Éthique, « une expérience foncière et irrécusable, quasi mystique, de la Nature comme infinie, "infiniment infinie" » [9][9]Cf. Présence de la Nature, puf, 2001, p. 95 (rééd. dans la collection « Quadrige » en 2011)

I. Devenir philosophe

La plupart des activités auxquelles s'occupent les hommes sont contingentes, car ils ne les exercent pas en tant qu'hommes s'interrogeant sur leur propre condition et ce que c'est qu'être homme, mais en tant qu'ayant tel ou tel métier, jouant tel ou tel rôle dans la société, ce par quoi ils font que cette société précisément existe, de sorte que, si devenir philosophe c'est revenir à soi, ce sera, d'une certaine façon, s'abstraire de la société, faire le choix de la solitude. Car, s'il y a des professeurs de philosophie qui préparent à des examens, le philosophe comme tel ne sert pratiquement à rien de précis, n'a aucun rôle défini. C'est que la philosophie ne répond à aucune nécessité sociale. Le problème de l'homme, c'est-à-dire du sens de l'homme au sein de la Totalité des choses, n'a rien à voir avec le sens d'une décision politique, d'une politique, ou avec le sens de l'histoire. Car, dans toute société, il se pose également.

Cependant, ce n'est pas dans toute société que la philosophie peut lui donner une réponse. La philosophie ne peut exister que là où la religion n'exerce pas un droit de préemption sur la pensée. Un tel état de choses est survenu en Grèce, et sans doute en Grèce seulement. Car, en Grèce, le prêtre n'enseignait pas les « vérités de la foi », qui, inculquées à l'enfant dès le jeune âge, excluent cette recherche de la vérité par soi-même qu'est la philosophie. Les prêtres laissaient l'esprit de l'enfant libre pour la pensée. Dès lors, devenir philosophe, c'est, d'une certaine façon, devenir Grec. Ce retour à la manière grecque d'aborder la vie sans vérité pré-donnée – ni un « sens de la vie » déjà arrêté –, les philosophes majeurs de l'époque moderne ne l'ont pas effectué, si bien que l'on n'a, avec les Descartes, les Kant, les Hegel et leurs disciples ou parents, que des philosophies théologisées. Ils ont opéré la conciliation de la philosophie et de la religion, mais une telle conciliation a lieu toujours aux dépens de la philosophie et de la vérité.

Mais si le retour à la libre ouverture grecque de l'esprit dispose à la philosophie, encore faut-il, pour philosopher véritablement, que l'esprit, disais-je, se garde de s'engager, ou de trop s'engager, dans des activités inessentielles, si nécessaires soient-elles. Précisément : dès lors qu'elles sont nécessaires, comment ne pas s'y engager ? Si le philosophe n'a pas de fortune, va-t-il mendier ? Cioran le pouvait ; moi, non. J'ai dû travailler et je me suis oublié dans le travail et dans l'amour de ce travail. Par l'effet du côté animal de sa nature, le philosophe est aliéné au besoin, inévitablement. L'aliénation au désir est évitable. S'il est naturel de désirer l'amour, ce n'est pas nécessaire, dit Épicure. Toute autre aliénation est, du reste, évitable, telle l'aliénation au talent : si j'eusse eu un talent d'artiste, eussé-je résisté à la tentation de me faire un nom dans le domaine de l'art ? Telle

l'aliénation aux gratifications : honneurs, argent, gloire. Ou l'aliénation aux opinions : quand, pour soutenir telle ou telle opinion que le vent des humeurs collectives nous apporte et nous fait, un moment, partager, on dépense temps et énergie. Ou l'aliénation au bonheur, quand on se laisse aller à l'agrément quotidien de la vie, s'abstenant de la réflexion, qui suppose l'effort et peut apporter le trouble, la douleur, voire le désespoir. Ou l'aliénation aux divertissements : que de gens, devant les images, les jeux ou les « séries » de la télévision, ou encore dans les plaisirs des voyages touristiques, laissent leur esprit s'abîmer dans l'indigence. Du reste, tout ce que je viens de dire, Pascal l'englobe sous le mot de « divertissement ».

Le « divertissement » est exactement ce que le philosophe refuse. Il ne peut éviter complètement de donner de soi aux activités qui le tirent hors de lui-même, mais il n'a de cesse de revenir à soi. Certes, la solitude du philosophe est une solitude peuplée. Il dialogue avec lui-même, mais aussi avec les philosophes du passé et du présent. Or, étudiant les auteurs, intervient ici un nouveau risque : celui de s'aliéner (en tant que philosophe) dans la science historique et l'érudition. De là des philosophes qui ont perdu de vue ce qu'ils voulaient être, s'étant mués en historiens (dont, certes, je ne veux pas déprécier le travail !). On me dira que j'ai écrit des ouvrages d'histoire de la philosophie. Soit ! Mais si je me suis intéressé à certains philosophes au point d'écrire sur eux, ce sont ceux chez qui je voyais une saisie ou une approche de la vérité, ou un mouvement vers elle. Travaillant sur et avec Pyrrhon, Montaigne, Épicure, Héraclite, Parménide, Anaximandre, j'ai eu le sentiment de travailler dans le Vrai ; travaillant sur les philosophes-théologiens de l'époque moderne, j'aurais eu le sentiment de travailler dans le Faux. Il est tentant de se borner à expliquer ce qu'un philosophe a dit ou voulu dire, sans se demander si cela est vrai ou faux. C'est pourtant la question qu'il faut se poser. À moins de s'en tenir à être un historien, on ne peut donc étudier un auteur sans philosopher soi-même. Jean Wahl savait cela et était exemplaire.

Ainsi, le philosophe doit, autant que possible, se séparer de toute activité qui risque de le distraire de son activité philosophique, et, en même temps, il doit isoler la philosophie de ce qui n'est pas elle : les mythes, la théologie. C'est ce que les Cartésiens, les Kantiens n'ont pas fait, et, aliénés à la religion, ne pouvaient faire. En quoi ils diffèrent de Montaigne et de Spinoza. Dieu est tellement présent chez Descartes ou Kant que je n'eusse pas eu la conscience tranquille (je parle de ma conscience de philosophe) si j'eusse travaillé sur ces auteurs. À dire vrai, mon premier écrit fut un mémoire sur Descartes – ouvrage heureusement perdu. Dans ma jeunesse, je n'avais pas les raisons que j'eus plus tard de rejeter Descartes (en gros, pas forcément en détail !). Je n'avais pas mesuré

l'inconséquence qu'il y a à se fier à une vérité révélée lorsqu'on cherche la vérité. Montaigne philosophe sans permettre à la foi religieuse d'infléchir ses jugements. Il semble souvent ne plus savoir qu'il est catholique. On a douté qu'il le soit. Descartes, au contraire, définit comme les objets de la métaphysique les objets mêmes de la théologie (Dieu et l'âme). De mon côté, je dirai que Dieu n'est pas un « objet » que je nie, car je ne le rencontre même pas : ce n'est qu'un objet culturel, hors des voies de la raison et de l'expérience.

Que le philosophe laisse donc de côté les fables religieuses et, en général, les illusions collectives, sans même s'attarder pour les nier ; qu'il revienne à soi, c'est?à-dire non aux « données immédiates de la conscience » – car pourquoi privilégier la conscience ? –, mais à l'homme qu'il est, et cela comme si maintenant il venait au monde, sans l'aliénation éducative aux croyances des parents et des maîtres, avec seulement toute sa raison. Que signifie venir au monde ? Cela signifie deux choses : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends », dit Pascal (Pensées, fr. 348 Br.). Il y a d'abord le monde comme le corrélat de l'être-ouvert que je suis : avant que sa pensée ne s'étende à l'univers, le bûcheron dans la forêt a affaire au monde du bûcheron, comme, dans le même lieu, le promeneur au monde du promeneur, le peintre au monde du peintre, etc. Ainsi, l'on est au monde, comme l'on dit : « Je suis à vous. » Mais, d'un autre côté, l'on est dans le monde, en un certain lieu de la Terre, et donc de l'espace, etc. D'une part, il y a le monde qui s'offre à nous et porte en lui la relation à l'homme comme être-ouvert (Dasein) ; mais, d'autre part, il y a le monde indifférent à l'homme comme aux autres vivants et qui les contient en lui. Or, les philosophes se placent de l'un ou de l'autre côté. Ou le monde est ce que l'on a devant soi et à quoi il y a ouverture (Offenheit), et l'on a les philosophies du cogito, du sujet, de la subjectivité, de l'existence, de la temporalité, du Dasein, telles celles de Descartes, de Kant, de Sartre, de Husserl, de Heidegger. Ou le monde est la Demeure qui nous cerne et où l'on est avec d'autres, et l'on a les philosophies de l'être, du devenir, du Temps, du cosmos, de l'absolu et des réalités absolues, telles celles de Spinoza, de Montaigne, des Grecs en général – pas seulement des matérialistes. Philosopher à partir de l'ego, ou à partir du monde (cosmos) : faut-il choisir ?

La philosophie recherche la vérité au sujet du Tout de la réalité – lequel est infini puisqu'il n'y a rien d'autre qui pourrait le limiter. Si le philosophe, étant le croyant d'une religion, avait la vérité, il ne la rechercherait pas : il recherche ce qu'il n'a pas et qui lui manque. Par là même, il a conscience de sa limitation, de sa finité (de sa « finitude », si l'on ajoute qu'il se sait mortel), laquelle « contient en soi la négation de l'infini » (Descartes, Réponses aux cinquièmes objections, III, 3). La pensée

de soi-même enveloppe la négation de l'infini, de sorte que « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini » (Descartes, Méditation troisième, AT, IX, 36). Cet infini, Descartes le nomme « Dieu » ; Spinoza également, mais il ajoute : sive natura. Je fais de même. Le monde est la demeure où nous sommes. Mais où fixer les bornes de cette demeure ? Où s'arrête le monde ? La demeure qui nous cerne est elle-même cernée par une demeure plus vaste. Épicure arrête « notre » monde aux étoiles. Mais, aujourd'hui, les étoiles que l'on voit semblent peu de chose dans la galaxie, et celle-ci… Le monde n'est qu'indéfini, non infini, dit Descartes. Dieu ou la Nature, est donc autre chose que le monde, comme l'infini est autre chose que le fini.

Descartes parle de la « notion » de l'infini. Mais ce dont il s'agit, ce n'est pas simplement d'une « notion ». L'homme sait – et éprouve sans cesse – qu'il n'est pas hors de la Nature, la survolant comme un ange. Il se sent dans un état de dépendance radicale à l'égard d'une puissance qui peut, à tout instant, l'anéantir. Revenons à Pascal : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien » (fr. 347 Br.). On le voit : il n'est pas question de Dieu, mais d'une puissance moins « noble » que l'homme même, parce qu'aveugle, ne sachant pas ce qu'elle fait (nous « tuant » sans raison…). Ce qui écrase l'homme : une puissance impersonnelle, à l'égard de laquelle tous les êtres finis sont, comme l'homme, dans un état de dépendance radicale, qui elle-même n'est pas un être fini, car, en ce cas, elle serait, elle aussi, dépendante, qui est donc infinie.

Les philosophies du sujet font abstraction de l'être réel de l'homme. Le philosophe doit se sentir homme et non simple « sujet », et sentir qu'il est une partie de la Nature – la partie pensante de la Nature. C'est là, en tout cas, le commencement d'une philosophie réelle. Mais ce n'est que le commencement.

II. Le philosophe

Je m'étais essayé au questionnement philosophique, et je n'éprouvais pas de véritable intérêt pour autre chose ; mes amourettes mêmes ne pouvaient me détourner de ma voie, qui restaient du reste tristement unilatérales. Or, lorsque le temps fut venu de me manifester par quelques travaux, persuadé qu'il devait y avoir une première vérité en philosophie et que ce devait être le Cogito, j'écrivis sur Descartes. J'étais confirmé dans cette façon de voir par la lecture de Husserl, dont les Méditations cartésiennes venaient d'être publiées par Vrin (1947). Ses affirmations sur la nécessité du « retour à l'ego cogito, domaine ultime et apodictiquement certain sur lequel doit être fondée toute philosophie radicale » (§ 8), m'impressionnaient. Bien sûr, comme tout jeune philosophe, je ne voulais qu'une philosophie « radicale » ; et qu'elle dût être fondée sur une « évidence apodictique et première en soi » (§ 6), qui ne pouvait être que celle du « Je pense, donc je suis », paraissait aller de soi. Husserl disait aussi qu'il ne fallait pas se laisser aller à parler de ce que « nous ne "voyons" pas nous-même » (§ 10). Comme Dieu n'était pas vu, mais conclu par un raisonnement de causalité, il n'y avait pas lieu de suivre Descartes lorsqu'il parlait de Dieu.

Or, une quinzaine d'années plus tard, ayant lu Montaigne, je « réalisai » (ce que sans doute j'avais su, mais n'avais pas suffisamment médité) que la certitude du Cogito n'est jamais qu'une certitude de fait, incapable de se fonder elle-même en droit. Il faut pourtant que cette fondation ait lieu ; sinon, il n'y a pas de science. Et pour Montaigne, effectivement, il n'y en a pas. J'écrivais, en 1964 : « Il y a des évidences trompeuses. Comment discerner celles qui ne le sont pas ? Quelle évidence départagera les évidences ? Si ce qui semble vrai peut sembler faux – à d'autres ou à nous-même – , quand saurons-nous si nous sommes fondés à croire avoir bien vu ? Comment distinguer ce qui est vrai de ce qui n'a que l'apparence de l'être, puisque le vrai ne se reconnaît qu'à l'apparence qu'il a de l'être ? Comment juger que notre jugement est bon, sinon en supposant notre jugement bon ? Comment être sûr du bien-fondé de notre certitude, sinon en admettant que la certitude de la certitude est fondée ? La certitude qu'il y a des certitudes de droit n'est jamais qu'une certitude de fait ; mais, par là même, il n'y a plus que des certitudes de fait » (Montaigne ou la conscience heureuse, rééd. PUF, p. 66).

Or, je m'aperçus que le problème n'avait pas échappé à Descartes, et que la vérité du Cogito n'avait pas pour lui de caractère scientifique aussi longtemps que la certitude de fait du « Je pense, donc je suis » n'était pas confirmée en droit, de façon que l'on soit assuré que ladite vérité reste la même lorsque le regard s'en détourne et que l'on n'en a pas l'évidence actuelle. Sans une telle

confirmation, l'on n'a que la persuasion, non la science : « Telle est peut-être notre nature que nous nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion […] » (À Regius, 24 mai 1640). On a la science « quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur » (ibid.). Il n'y a science que par la garantie divine. L'athée ne peut avoir une véritable science : « Qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes » (Réponses aux secondes objections, AT, IX, 111).

Le point de départ de la métaphysique cartésienne n'est donc pas dans le Cogito, ce qui en ferait une philosophie du sujet, mais dans l'être absolu de Dieu. Or, à partir de là, il m'apparut que j'avais à retenir deux choses, toutes deux résultant de la mise de côté de la notion de « Dieu », laquelle me paraissait relever de la religion, non de la philosophie.

D'abord, s'il est vrai que l'évidence n'est pas, sans plus, le critère de la vérité, s'il lui faut la garantie divine, celle-ci absente, que conclure ? Clairement, que la métaphysique ne peut être une science. L'on revient donc à Montaigne. La vérité du Cogito ne s'impose pas à tous les esprits. Ce qui est vrai pour Descartes ne l'est pas pour Lequier ou pour Nietzsche. Lorsque la raison n'a pas à s'embarrasser d'une « vérité » pré-donnée, et inscrite par l'éducation religieuse dans les mentalités, elle ne saurait se limiter à un seul système d'explication des choses, puisque plusieurs peuvent être pensés de façon cohérente.

La seconde chose qui fut pour moi décisive est celle-ci. Dieu est l'être « souverainement parfait », dit Descartes, dans lequel « nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection » (op. cit., AT, IX, 125). Dieu est infini par la non-limitation, l'infinité de ses attributs : bonté, puissance, connaissance, etc. Si Dieu – le Dieu de la religion – est rayé, ses attributs le sont aussi. Reste alors la seule notion, ou la seule présence de l'infini. Il convient de faire une lecture spinozienne de Descartes, et d'entendre par le mot « Dieu » rien d'autre que l'« être absolument infini » (ens absolute infinitum).

Dès lors, le philosophe n'était plus celui qui trouve le point de départ de son cheminement dans une première vérité qui serait le Cogito, mais dans la pensée de la réalité infinie. Est-ce à dire que l'on ait une idée de l'infini ? Le mot « infini » s'emploie fréquemment et facilement comme adjectif. Les exemples en sont innombrables depuis Homère, qui parle d'une foule « infinie » (apeirôn, Iliade, XXXIV, 776) pour dire « immense », d'un sommeil « infini » (Odyssée, VII, 286)pour dire « très long ». Montaigne emploie le terme « infini » généralement comme adjectif au sens de « très grand », le mot signifiant proprement « infini » (sans limitation) seulement dans le cas des attributs de Dieu (bonté infinie, etc.). Chez Descartes même, le terme est employé en général comme adjectif pour désigner les « perfections infinies » de Dieu (Principes, I, 19). Or, si nous écartons l'idée de Dieu pour ne garder que la seule notion de l'infini, c'est pour autant que l'infini se réciproque parfois avec Dieu et peut être entendu comme un substantif. Cela est rare chez Descartes, qui dit pourtant : « Dieu ou l'infini » (Lettre à +++, août 1641, § 7), moins rare chez Malebranche (Entretiens métaphysiques, II, § 3, § 4).

Or, si, par l'« Infini », il faut entendre Dieu, c'est là un Infini qui n'est pas donné mais conclu à partir de son idée en nous, comme requérant une cause. Mais dès lors que Dieu est d'un côté, nous de l'autre, l'Infini/Dieu est un faux infini. L'Infini véritable, ne laissant rien hors de lui qui le limite, doit être tel que nous soyons en lui. Or, n'est-il pas vrai que nous nous sentions au sein de l'Infini ? Cet Infini, dès lors qu'il est omni-englobant, se réciproque avec ce qui est ; et nous nous sentons au sein, et même au milieu, de ce qui est. Car c'est tout autour de nous que se déploie l'ensemble ouvert de toutes les choses que nous disons « être ». Nous ne nous sentons pas dans un ensemble fermé, comme une enceinte. Il nous semble, au contraire, que, de tous côtés, quel que soit le lieu où l'on se trouve, il est toujours possible d'aller au-delà – et qu'Aristote ou Einstein proposent des modèles de monde ou d'univers où cela n'est pas possible, est une autre affaire. Si l'on entend par « monde », avec les Épicuriens, l'ensemble de ce à quoi l'on a un accès sensoriel, il est clair que le monde s'agrandit indéfiniment avec les avancées de la technique instrumentale. Mais qui dit indéfini ne dit pas infini. Le monde est indéfini, dit Descartes, Dieu seul est infini. Nous-même ne disons pas : Dieu est infini, mais Dieu est l'Infini, lequel nous a en lui. On ne peut confondre cet Infini avec le monde, qui n'est qu'indéfini. Spinoza le nomme Nature, et écrit : Deus sive natura. Si le monde va à l'infini, se déploie indéfiniment, comment serait-ce possible si l'Infini plénier n'était pas déjà là ? Car, si le fini se répète à l'infini, il n'est jamais que du fini, et le fini ne s'explique pas par lui-même. L'Infini est nécessairement la Source de toutes choses.

C'est là ce qu'a vu Anaximandre à l'aurore de la philosophie grecque – et donc à l'aurore de la philosophie. Il identifiait la Nature (omni-englobante) et l'Infini. Mais il concevait la Nature – la Phusis – autrement que Spinoza, car il plaçait la Vie à l'origine, et la Nature lui apparaissait comme la génératrice de vie. Elle sécrétait éternellement des sortes de germes(gonimoi) desquels naissaient des mondes, du reste en nombre infini. Aucune nécessité – et aucun nécessitarisme – ne présidait aux créations de la Nature, qui étaient plutôt comme des sortes de poèmes inanticipables et non programmables. La Nature-Poète : cela nous met loin de Spinoza.

Mais, pour Anaximandre et Spinoza, le philosophe se définit de la même façon : c'est l'homme qui voit et pense toutes choses sur le fond de l'Infini. Naturellement, j'ai ici en vue la philosophie proprement dite ou métaphysique. Autre chose sont les philosophies particulières : « philosophie de l'histoire » (Voltaire, suivi par Herder), « philosophie de l'histoire de la philosophie » (M. Gueroult), « philosophie des sciences » (Ampère), philosophie de la religion, philosophie du droit, philosophie de l'art, etc. Entre les philosophies particulières et la métaphysique, quel est le point commun qui permet de parler de « philosophie » ? C'est que, dans les deux cas, il s'agit de la recherche de la vérité. Mais, dans le premier cas, il ne s'agit que de vérités particulières (de ce qui est vrai pour le philosophe de l'histoire, pour l'épistémologue, pour le juriste philosophe, pour le critique d'art ou l'artiste philosophe, etc.) ; dans le second cas, de la Vérité du Tout (de la façon vraie de penser la totalité de ce qu'il y a). À la différence des philosophies particulières, la métaphysique, dès lorsqu'elle enveloppe la vérité au sujet de l'homme, mène nécessairement à une sagesse.

Que faut-il entendre par « sagesse » ? Distinguons d'abord la morale et l'éthique. Dans les deux cas, l'on a des devoirs, mais, dans le cas des éthiques, ce sont des devoirs conditionnels, dans le cas de la morale, des devoirs inconditionnels : si un journaliste ne veut plus être lié par l'éthique du journalisme, il lui suffit de n'être pas journaliste, alors que, pour n'être pas lié, par exemple, par le devoir de venir en aide au blessé sur le bord de la route, il lui faudrait cesser d'être homme. L'éthique est un choix de vie en fonction de certaines valeurs (la vérité, le bonheur, l'honneur, la gloire, le pouvoir, l'amour du prochain, etc.), alors qu'on ne choisit pas « sa » morale. La morale des droits de l'homme est la morale absolue pour notre époque. La morale est indépendante de la métaphysique comme elle l'est de la religion, car il y a des métaphysiques comme il y a des religions, et il n'y a qu'une morale. L'éthique est dépendante, ou non, d'une métaphysique. Lorsqu'une

éthique est liée à une métaphysique, l'on a une sagesse. Par exemple, l'éthique épicurienne du bonheur est liée à la conception épicurienne de la Nature. On parlera donc d'une sagesse d'Épicure.

Or, le fait, pour le philosophe, d'envisager toutes choses sur le fond de l'Infini a pour corrélat un certain regard sur les choses de ce monde. L'être, la réalité qu'elles ont pour l'homme du commun se dissolvent pour lui en apparences fugitives. Certes, il est aussi un homme du commun, qui attend, qui espère, qui se réjouit, qui se désole, cela par suite d'événements heureux, graves ou malheureux. Mais le philosophe en lui le munit d'une sagesse de repli, qui tempère tout ce qu'il peut ressentir, amortit les effets des coups imprévus. La pensée de l'Infini et du temps infini, telle est la pensée « de derrière la tête », comme dirait Pascal (Pensées, fr. 310 Br.) : « Il faut avoir, dit-il, une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple » (fr. 336 Br.). L'on sait que, d'une certaine façon, il n'y a rien (non absolument rien, mais rien par rapport à l'Infini), mais c'est là une vérité philosophique qui n'a à intervenir qu'à bon escient dans la vie ordinaire. Ce sera « à bon escient » quand quelque chose nous afflige, pour alléger la peine ; à bon escient surtout quand la pensée de la mort vient à nous hanter. On s'accommode plus facilement de la mort si l'on songe au peu qu'est la vie, à l'irréelle « réalité » de la vie. Car, « autant l'idée de néant après la mort est source d'angoisse, autant l'idée du néant comme étoffe de cette vie même peut-être principe de calme et de sérénité ». J'écrivais cela il y a trente ans (Temps et destin, rééd. puf, p. 163). Je puis l'écrire encore aujourd'hui.

III Abrégé de métaphysique

Si l'on emploie le mot de « naturalisme » pour la philosophie de Spinoza, je dirai que ma philosophie est un naturalisme – à savoir, une conception de la réalité où la Nature (Phusis) est l'alpha et l'oméga de toutes choses. Je me sépare de Spinoza sur de nombreux points (que la métaphysique puisse être démonstrative, que le cadre euclidien convienne comme procédé d'exposition de la vérité ; si la Nature enveloppe une infinité d'aspects, que nous n'en connaissions que deux ; qu'il y ait parallélisme entre l'âme et le corps, que le mot de « volonté » soit un mot vide, que la sagesse soit une méditation « non de la mort, mais de la vie » – car les deux contraires sont indissociables –, que seule la joie soit bonne, que la morale se confonde avec l'éthique, que l'éthique et la politique soient liées à la métaphysique, etc.), principalement celui ci : à mes yeux, ce n'est pas le désir, mais la liberté qui est l'essence de l'homme. L'homme est une création de la Nature. Il faut concevoir la Nature de manière que la naissance en son sein d'un être libre puisse se comprendre.

Voici maintenant les traits essentiels de ma philosophie, que je dis en gros « naturaliste » – non « matérialiste ».

Qu'est-ce d'abord que la philosophie ? Je dirai : la recherche de la Vérité au sujet du Tout de la réalité et de la place de l'homme dans le Tout. Les sciences recherchent aussi la vérité, mais au sujet d'aspects partiels du réel. La cosmologie est la science de l'univers dans son ensemble, mais quel rapport y a-t-il entre l'univers et le Tout de la réalité ? Cette question n'est plus scientifique, elle est métaphysique, entendant par « métaphysique » la tentative de concevoir le Tout de la réalité, c'est-à-dire, si l'on compare, comme Descartes, la philosophie à un arbre, ce qui correspond aux racines de l'arbre. Kant a écrit des « Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science ». Il fait vœu de pauvreté en métaphysique, entendant par ce mot seulement ce que l'on peut savoir a priori au sujet de la nature. Cela lui permet de laisser vide l'espace proprement métaphysique et, ainsi, de le sauver pour la foi religieuse. Pour les croyants en Dieu, Dieu, le monde et l'homme, voilà le Tout de la réalité. La métaphysique, comme discours de la Totalité, ne peut être une science : Kant lui-même l'a suffisamment montré. Sinon, il est clair que les religions pourraient être démontrées ou réfutées. Mais que la métaphysique, en son sens traditionnel, ne puisse être une science, ne signifie pas qu'il faille renoncer à un discours rationnel de la Totalité. Par « discours rationnel », il faut entendre « discours cohérent ». Mais qui dit « cohérence » ne dit pas forcément « vérité ».

Pourquoi y a-t-il plusieurs discours cohérents également possibles, et donc plusieurs métaphysiques également possibles et mutuellement irréfutables ? Cela tient à ce que, dans l'expression « le Tout de la réalité », les mots « Tout » et « réalité » sont problématiques : on peut les entendre de telle façon ou de telle autre. Le « Tout » peut être structuré comme un organisme, ou a structuré comme un tas de sable. Dans le premier cas, on dira, avec Héraclite, que le Tout est le monde, car le mot « monde » s'entend d'un ensemble où les éléments ne sont pas rassemblés au hasard, mais selon une loi d'organisation (le terme, en grec, est cosmos, qui signifie « ordre »). Dans le second cas, on dira, avec Épicure, que le Tout est l'univers, où, dans l'espace et le temps infini, des mondes (cosmoi) innombrables ont un commencement et une fin, sans qu'il soit possible d'en avoir une vue d'ensemble et de les penser en un. Quant à la notion de « réalité », si elle va de soi pour l'homme du commun (et le savant ne se distingue pas ici de l'homme du commun), pour qui la table, le pain sur la table, le café que je bois, sont « réels », elle ne va pas de soi pour le philosophe, lequel doute que la table, le pain, le café méritent d'être dits « réels » – puisqu'ils sont là et un moment après ne sont plus là –, et se demande ce qui est vraiment réel (« réellement étant », ontôs on), c'est-à-dire éternel. Le réel commun est le même pour tous, les réels philosophiques sont divers : les essences (Platon), les atomes (Démocrite), le Monde (Héraclite), la Nature (Spinoza), Dieu (Montaigne), l'Esprit (Hegel), la matière (Engels), l'énergie (Haeckel), la Vie (Anaximandre), etc., et de cette pluralité résulte la pluralité des métaphysiques – idéaliste, spiritualiste, matérialiste, naturaliste, vitaliste, etc.

À moins d'admettre un idéalisme absolu à la Hegel, pour qui les métaphysiques ne sont que de grandes pensées de l'absolu, dont l'ensemble constitue la pensée absolue de l'Absolu, il faut dire que les métaphysiques ne peuvent être vraies toutes à la fois : ou Dieu est éternel, ou c'est la Nature, ou l'Esprit, ou la matière, etc. Mais les métaphysiques ne sont-elles pas également cohérentes ? Sans doute, mais qui juge de cette cohérence ? C'est, pour chaque métaphysique, le tenant de cette métaphysique, non le tenant d'une autre. Le système de Spinoza est cohérent pour Spinoza et pour un spinozien, non pour Malebranche. Si j'ai rejeté la métaphysique théiste (des Cartésiens, de Malebranche, de Leibniz, de Kant, etc.), c'est que la notion d'un Dieu souverainement bon et tout-puissant gouvernant le monde était contredite, à mes yeux, par la réalité du mal dans ce même monde (en particulier, la souffrance des enfants martyrs, à propos de laquelle j'ai parlé de « mal absolu »). Mais le croyant en Dieu nie cette contradiction et, grâce à la notion de « mystère du mal », peut soutenir que la métaphysique théiste reste cohérente.

Ce que je viens de dire oblige à distinguer argument et preuve. L'argument de la souffrance des enfants a une grande force persuasive et m'a effectivement persuadé, mais il n'a pas valeur de preuve : si tel était le cas, il aurait une force non seulement persuasive mais encore démonstrative, et le croyant en Dieu ne pourrait le rejeter sous peine de déraison. L'esprit n'est pas libre d'adhérer ou non à une preuve, il est libre d'adhérer ou non à un argument. Or, dès qu'il y a liberté, il y a personnalité. Une métaphysique est indissociable d'une personnalité de philosophe. On parle de la métaphysique « de Descartes », ou « de Malebranche », ou « de Leibniz », etc. Essentielle à la formation de la personnalité du philosophe a été l'éducation qu'il a reçue – religieuse ou non, chrétienne ou non, etc. Certes, la philosophie elle-même découle de l'essor de la raison, mais, comme une philosophie n'a pas un caractère entièrement démonstratif et suppose des choix, il est des moments où la pensée peut s'orienter dans telle direction ou dans telle autre, et cela donne, à une même époque, d'une part Descartes, d'autre part Gassendi (par exemple). J'ai philosophé en homme de mon époque et de mon pays. Les progrès des moyens d'information ont fait que j'ai été beaucoup plus sensible à la souffrance humaine sur la planète qu'on ne pouvait l'être au temps où Leibniz écrivait sa Théodicée. Et le fait, pour moi, d'avoir reçu une éducation laïque, dans un « cours complémentaire », où je fus de douze à dix-huit ans, et où non seulement on ne m'inculquait aucune vérité religieuse, mais où la religion était tenue pour quelque chose d'obsolète, a eu pour résultat de faire mon esprit aussi libre que si j'eusse vécu au temps des Grecs. Dès lors, il fut tout naturel pour moi de me vouer à la philosophie. J'eus la chance de ne faire aucune rencontre qui pût contrarier l'essor philosophique de mon esprit et l'incliner à des choix qui ne seraient pas les siens. C'est un grand avantage, pour le philosophe, de n'avoir pas de « maître ».

Or, de par la disposition grecque de mon esprit, il ne pouvait trouver de vraie satisfaction que dans l'étude des Grecs. J'accordais, dans mes cours, la place qui convenait aux grands auteurs classiques d'après Montaigne, mais dans la mesure où leurs systèmes n'étaient que des compromis entre religion et raison, cela au détriment de la philosophie, je ne pouvais m'y attacher. Je sentais qu'avec eux je n'étais pas au pays de la Vérité. La Nature y était absente. Ce n'est pas dans Montaigne que je la rencontrai – bien qu'elle y soit, mais pas suffisamment pensée en elle-même. Montaigne me permit surtout de faire, dans mon esprit, le grand nettoyage des idées des philosophes-théologiens, et de le débarrasser des faux problèmes dont se nourrissent les écrits des Descartes, Leibniz, Kant et autres. Il me prépara à recevoir la révélation de la Nature, cette révélation que j'eus avec le poème de Lucrèce, c'est-à-dire avec Épicure. Je tirai un trait sur les philosophies du sujet, j'oubliai le « moi », et je laissai la pensée se dilater à la mesure de l'immensité sans bornes. J'avais vécu, dans mon enfance paysanne, au sein de la Nature, mais l'astreinte du

travail m'avait privé alors du regard désintéressé, libre et contemplatif. Les intuitions que, malgré tout, j'avais eues, et qui trouvaient leur expression magnifique dans le fragment 72 (Br.) des Pensées de Pascal, mon livre de chevet, mais que j'avais refoulées, reprenaient vie, venaient nourrir ma réflexion. Et, dans le mot « Nature », il y avait plus que ce que le Peri Phuseôs d'Épicure pouvait me donner. Sans doute Épicure a-t-il vu que la Nature est la Source absolue de toutes choses et qu'elle s'invente elle-même en inventant toutes choses, car elle ne crée aucunement selon des types définis d'avance, mais il a par trop dévitalisé la Nature, la réduisant, à quelque chose près – le clinamen –, à la matière, ce qui le fait passer pour « matérialiste ». Que vaut d'ailleurs cette réduction, puisque ce en quoi tout se résout, l'atome, ne se laisse pas penser, si du moins ce n'est pas un être mathématique (géométrique) comme chez Démocrite, mais bien un être matériel. En effet, si l'on demande de quoi l'atome est fait, l'on nous dit qu'il n'est pas du vide, mais du plein – mais plein de quoi ? La Nature est scindée en une infinité d'êtres minuscules et impensables, qui, par l'effet du hasard, peuvent s'organiser en mondes, lesquels sont innombrables. La notion quantitative d'« univers » ou de « tout » (to pan) prend le pas sur la notion qualitative de Nature, dont l'unité vivante n'est pas reconnue, la vie n'étant pas à l'origine et n'apparaissant que comme le fruit aléatoire du hasard.

Or, grâce à Lucrèce et à son maître, je m'habituai à me penser comme un point dans l'immensité infinie, et je crus que philosopher c'était cela : se penser et penser toutes choses sur le fond de l'infini. L'infinité de l'espace était évidente. Quant à l'infinité du temps, elle était moins évidente, mais je songeai à une phrase de Montaigne : « Pourquoy prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise dans le cours infini d'une nuict éternelle ? » (II, xii, p. 526, éd. puf), d'où il résultait que Montaigne percevait le temps comme infini et éternel ; et, pour moi, il en allait de même.

Or, on ne peut se penser continuellement dans l'infini sans avoir le sentiment de son propre néant, et sans se demander : « Pourquoi prenons-nous titre d'être ? » Sans nier que les choses ne semblent être, dès lors que, dans l'existence quotidienne, on rétrécit le temps à la mesure d'un « emploi du temps », oubliant le temps immense, il me sembla qu'en tant que philosophe je ne pouvais continuer de croire à l'« être ». Je devais n'y voir qu'une illusion de la quotidienneté. Le scepticisme lui-même n'allait pas assez loin. Il restait prisonnier de l'illusion courante, au moins dans l'interprétation habituelle que l'on en donnait. C'est l'interprétation que je nomme « phénoméniste ». Le sceptique, dit Brochard, « ne doute pas des phénomènes, mais seulement des

réalités en tant que distinctes des apparences » (cité dans mon livre Pyrrhon ou l'apparence, p. 98-99). Pyrrhon, selon Waddington, « se contente de constater ce qui lui paraît ; quant à ce qui est, il suspend son jugement » (cité ibid., p. 99). Il fait donc usage, selon le même auteur, de la « distinction fondamentale, reconnue avant lui par tous les philosophes grecs, entre l'être et le paraître »(ibid.). Or, comme je l'ai montré (ibid.), dès lors que, selon la formule clé du pyrrhonisme, « rien n'est plutôt ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre » – cela étant dit « sans la moindre réserve », ainsi que Robin l'avait noté –, la distinction de l'être et du paraître, essentielle à la métaphysique visée par Pyrrhon, celle d'Aristote, est abolie, et à la notion de phénomène opposé à la chose en soi il convient de substituer la notion d'Apparence pure. L'apparence, au sens pyrrhonien, n'est ni apparence-de (d'un « être »), ni apparence-pour (pour un « être », le sujet), mais apparence qui ne laisse rien hors d'elle : apparence universelle ou absolue.

Or, la dissolution de l'être n'est autre chose que le devenir. C'est pourquoi Énésidème, disciple de Pyrrhon, et ses propres disciples « avaient l'habitude de dire que l'orientation sceptique est une voie (hodos) menant à la philosophie d'Héraclite » (Sextus Empiricus, in op. cit., p. 249). Platon nous dit (Cratyle, 402 a)que, selon Héraclite, « tout cède et rien ne tient bon (panta chôrei kai ouden ménei) ». Par « tout » (panta, « toutes choses »), il faut entendre tout ce qui a eu quelque réalité : cet homme, cette maison, ce livre, ce paysage, cette couleur, cette amitié, etc. Stefan Zweig nous montre, dans « Le voyage dans le passé », que l'amour ne résiste pas au Temps. La puissance devant laquelle « cède » toute chose, être, qualité ou manière d'être, est, en effet, la puissance de ce qu'Héraclite nomme l'aiôn, le temps éternel. Tout cède, tout s'écoule, mais le temps ne s'écoule pas. L'impermanence est universelle. Elle ne permet pas qu'il y ait véritablement des êtres. Mais elle-même est permanente. La loi du devenir ne souffre pas de déclin. Elle est éternelle. Qu'est-ce donc qui « demeure et ne change pas » ? L'insubstantialité et la vanité de toutes choses finies, l'impermanence, le changement, la perpétuelle transformation de l'avenir en passé, qui est l'opération du Temps.

Cependant, je me séparai d'Héraclite. Car, à ses yeux, ce qui demeure n'est pas seulement le Temps et la Nature, mais aussi le Monde : « Ce Monde, le même pour tous, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera […]. » Tout ce qui a lieu dans le monde est régi par des lois (loi de l'unité des contraires, loi de l'équivalence dans les transformations du « Feu », c'est-à-dire de la substance dynamique du monde, etc.), de sorte qu'aucune démesure ne peut mettre en péril la stabilité du monde, ni en démanteler la structure. Or, si le monde est structuré, c'est-à-dire

organisé, je ne puis, pour ma part, le concevoir que comme fini. Dès lors, il ne peut s'expliquer par lui-même, et je reviens à la notion de « Nature », que j'ai dite « infinie ».

À l'origine de toutes choses, il y a nécessairement l'infini, laquelle infinité ne peut être que celle de la Nature, le Dieu du monothéisme n'étant qu'un objet culturel. On peut demander, ainsi que le fait Leibniz, « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien », si l'on entend par là quelque chose de fini, comme une planète, les étoiles ou le monde, mais l'infini ne saurait se fonder sur autre chose, puisqu'il n'y a rien d'autre. On ne peut demander : « Pourquoi y a-t-il la Nature plutôt que rien ? », puisque la Nature, étant tout ce qu'il y a, ne peut s'expliquer à partir d'autre chose. Que la Nature infinie soit la Source originelle, et qu'il n'y ait rien de plus que ce qui émane de la Source, c'est ce qui a été reconnu, dès les débuts de la philosophie, par Anaximandre.

Or, ce que l'on trouve chez Anaximandre, avec l'infinité, c'est déjà la Nature pleine de vie que je n'ai pas trouvée chez Épicure. Certes, Héraclite a l'intuition de la Vie universelle et éternelle : « Ce Monde […] était toujours, il est et il sera. Feu toujours vivant, s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure. » Mais il enferme la Vie dans la clôture du Monde. Rien de tel chez Anaximandre. Il lui semble contradictoire à l'essence de la Vie de limiter sa créativité à la seule création du grand organisme du Monde. Sans doute, dans le monde d'Héraclite, toutes choses s'écoulent toujours nouvelles, et l'on n'y trouve rien de semblable à l'absurde « retour éternel du même ». Mais si la diversité va à l'infini, c'est dans le respect d'une structure générale, laquelle est simplement posée sans être le résultat d'une genèse. Le naturalisme d'Anaximandre est évolutionniste. L'homme est le résultat d'un devenir homme, le monde d'un devenir-monde. Mais comment passer de la Nature infinie (phusis apeiros) et éternelle à ce monde-ci, le nôtre ? Il est clair que l'on ne peut supposer, dans l'infini, des déterminations particulières, à l'exclusion d'autres qui n'y seraient pas. Ce serait le doter d'un principe de choix, tel que le principe du meilleur, et dès lors s'orienter vers quelque chose comme un théisme. Mais ou la Nature infinie n'est capable de rien, et ce ne serait plus la Nature, ou elle est capable de toutes choses. La thèse de la pluralité des mondes innombrables (coexistants et successifs) assure la médiation entre l'infinité de la Nature et ce monde-ci. Aujourd'hui, je dirais que l'univers du big-bang est l'un de ces mondes, que c'est aussi le nôtre. Les intuitions d'Anaximandre consonnent (j'écris « consonner », comme Littré) avec les découvertes et les théories des cosmologistes. Anaximandre, parlant de la Nature infinie « de laquelle naissent tous les cieux et les mondes en eux », s'exprime « en termes plutôt poétiques », dit Simplicius (cf. mon édition d'Anaximandre, p. 157). Lorsque le métaphysicien, aujourd'hui, spécule sur l'infinité de la

Nature et les univers innombrables qui cernent de toute part l'univers du big-bang, on peut dire aussi qu'il « poétise », car il n'a pas en tête les équations qui donneraient un statut scientifique aux termes qu'il emploie. Or, si la science fait des progrès, la poésie n'en fait aucun, puisque Homère n'a pas été surpassé.

Aussi la façon dont Anaximandre décrit l'engendrement des choses nous parle-t-elle encore aujourd'hui. La Nature, vivante, quoique n'étant pas un vivant, est capable d'engendrer. Gonimos signifie « capable d'engendrer ». Le terme est-il d'Anaximandre ? Cela m'a paru vraisemblable (éd. cit., p. 153). La Nature est le Gonimon par excellence. Après un brassage perpétuel où tous les mélanges de qualités sont essayés, elle se finitise en d'innombrables natures particulières (gonimoi), dont chacune réalise non un rapport quelconque du chaud et du froid, mais le juste rapport productif (to gonimon thermou kai psuchrou). Le « chaud » est l'extrême positif favorable à la vie, le froid lui étant contraire. Le chaud favorise la vie, mais tempéré par le froid ; le froid favorise la mort, à moins d'être tempéré par le chaud. Des gonimoi résultent des productions viables, que l'on nomme des « mondes » (cosmoi). Étant donné que ce sont des natures particulières, qui ont le caractère de finité (et non plus d'infinité), leur pouvoir, loin d'aller à l'infini, ne saurait s'étendre au delà d'un certain laps de temps. Les mondes sont donc périssables. J'incline à penser qu'il en va de même pour les univers et notre univers. Il est clair que l'univers du big-bang, puisqu'il a eu un commencement, aura une fin.

Qu'en est-il de la créativité de la Nature ? La Nature ne saurait programmer à l'avance ses créations. Car comment « saurait »-elle, par exemple, ce que c'est qu'un chou-fleur avant qu'il y ait eu des choux-fleurs ? Pas plus que le poète, elle ne sait ce que sera ce qu'elle fait. Victor Hugo ne savait pas ce que serait le poème « Booz endormi » avant qu'il ne l'eut fait. Selon Descartes, les sciences, par leurs applications pratiques, pourraient « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». Il oppose l'homme et la nature, comme si l'homme ne faisait pas partie de la nature. Alors, la « nature », ce sont les minéraux, les animaux et les plantes. On met une borne à la créativité de la Nature, afin de réserver la part du Dieu créateur. Mais la Nature a aussi créé l'homme ; et si l'on entend par « nature » seulement cette puissance qui se manifeste par l'existence du monde matériel et des règnes animal et végétal, il faut dire que, avec l'homme, la nature se dépasse et se sublime elle-même.

Alors surgissent l'amour comme dissocié de la sexualité, et la liberté comme irréductible à l'ordre

des déterminations causales. Apparaissent les diverses formes de l'amour, où la sexualité est sublimée ou niée. D'abord, l'amour ardent. Pour la perpétuation de l'espèce, il n'est nullement nécessaire que cet homme-là s'unisse à cette femme-là. Comme le veut Lucrèce, la généralité suffit. L'apparition de l'amour sélectif entre personnes singulières, uniques, est quelque chose qui tire l'homme hors de l'animalité, qui n'était pas dans le « plan » de la Nature (puisqu'il n'y a, du reste, aucun plan), et que nul – dieu ou homme – ne pouvait prévoir. C'est une création transrationnelle et transnaturelle du Poète-Nature. Ainsi en est-il aussi pour l'amor amicitiae, amour spirituel, où le sexe n'a aucune part, et qui suppose l'effacement de la nature animale, le devenir esprit. L'amour d'amitié comme l'amour ardent veulent la réciprocité (« parce que c'était lui, parce que c'était moi »). Au-dessus des amours égo-altruistes, l'on a l'amour désintéressé, oblatif, le pur amour (j'en parle par expérience), où n'existe plus que l'être aimé, l'amant et son ego n'ayant aucune part à la relation. Un tel amour est inconditionnel : il ne varie pas en fonction des variations ou changements de l'être aimé. Ainsi, Dieu, dans le christianisme, aime le pécheur. Mais le pur amour peut être aussi un amour humain. Je laisse ici de côté l'amour maternel : sans doute est-il d'essence spirituelle, mais il vient dans le prolongement de ce que l'on a déjà chez les animaux.

La liberté est la plus sublime création de la Nature se dénaturant elle-même. La liberté apparaît dans le monde dès qu'apparaît un être, l'homme, capable de porter des jugements vrais. Car si ces jugements étaient déterminés par des causes, et non par la seule vue de la chose dont on juge, par quel hasard se trouveraient-ils être vrais ? La science suppose la liberté de l'esprit à l'égard des déterminations causales. Certes, il arrive que des jugements qui se donnent pour vrais ne le soient pas, étant le résultat d'influences diverses. Ils n'ont chance de devenir effectivement vrais qu'autant qu'ils se seront libérés de telles influences et soumis, dans l'Ouvert, à la vérité de la chose.

Par l'« Ouvert », j'entends ce que Heidegger nomme Dasein, terme que je ne retiens pas pour autant qu'il inclut le mot « être » (Sein), mais seulement comme signifiant la structure d'ouverture dans l'homme. Bergson ouvre les yeux : « Me voici en présence d'images […] images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme » (Matière et mémoire, p. 11). Bergson parle en lecteur de la première des Méditations métaphysiques de Descartes. À l'horizon : le problème de la réalité du monde extérieur. Faux problème, complètement écarté avec la notion d'« Ouverture ». J'ouvre les yeux. S'offrent à moi non des images d'arbres, mais des arbres. Et je puis dire : « Ce sont des arbres », « C'est un tilleul », « Il y a des nuages », « Voilà des maisons », etc. Je suis au-monde. Dès que j'ouvre les yeux sur le monde, je puis porter un nombre infini de jugements de

constatation qui sont des jugements vrais. L'Ouvert est ouverture à la vérité. Les sens me donnent accès au pays de la vérité.

Mais cette vérité a un horizon. Le propre de l'horizon, comme le mot l'indique (du grec horizein), est de borner. Mais ce qu'est cette borne ou limite qu'est l'horizon, cela dépend du lieu où l'on se trouve. Il y a ainsi d'innombrables visages des choses, dont aucun n'est plus vrai qu'un autre. Si je parle à un Japonais qui ouvre les yeux sur le monde, il a affaire à un certain aspect ou visage de ce qui nous est offert. Le nombre de ces aspects est infini. Nul, donc, fût-ce un dieu, ne peut les voir tous à la fois. De plus intervient un principe d'exclusion : je ne peux voir les choses d'une certaine façon qu'en ne les voyant pas d'une autre. Si je vois la forêt en peintre, je ne la vois pas en bûcheron ; si je la vois en abeille (façon de parler : une abeille n'a pas de « je »), je ne la vois pas en oiseau, etc. Ainsi, l'ensemble de ce qui est offert aux sens se répartit en mondes innombrables. Les cosmologistes ont leur monde, qui s'offre à leurs sens technicisés et qu'ils nomment « univers », lequel change avec les découvertes, et est, de toute façon, comme tous les mondes en général, périssable dans le Temps infini. Reste la Nature, et, avec elle, la créativité indéfinie et le Temps éternel.

Il faut s'attendre alors à des questions comme celles-ci : « Pourquoi la Nature et non pas plutôt Dieu ? », « Pourquoi la Nature et non pas plutôt rien ? ». Il existe une certaine espèce d'hommes, pour un philosophe (grec), difficiles à comprendre : les croyants en Dieu. Qu'il n'y ait, comme le dit Nietzsche, « rien de tel » que le Dieu du monothéisme, est, pour le philosophe, une évidence. Mais l'affirmation « Dieu existe » n'est pas réfutable. Il convient donc de faire semblant de croire qu'il y a une chance pour que le croyant soit dans la Vérité, cela afin de le laisser avec son illusion, dès lors qu'elle paraît être une condition de sa confiance en la vie. C'est là ce que j'appelle le scepticisme à l'intention d'autrui. Je suis convaincu, comme Auguste Comte, de la fausseté d'une religion quelconque (à l'exception de la « religion de l'amour », mais c'est une religion sans Dieu). Je puis argumenter, afin de persuader ; je ne puis prouver, afin de convaincre. Je laisse les croyants en Dieu à leur croyance, en évitant toute discussion, car la croyance en Dieu se fonde sur la Révélation, alors qu'une discussion ne reconnaît d'autre autorité que celle de la raison. L'on peut converser, non discuter avec un croyant en Dieu.

J'ai dit que la question : « Pourquoi la Nature plutôt que rien ? », n'était pas recevable. Lorsque Leibniz demande : « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » (Principes de la nature et de

la grâce fondés en raison, § 7), il songe non pas à n'importe quelle « chose », ycompris Dieu, mais à l'« univers » (ibid., § 8) ou au « monde » (in De rerum originatione radicali). Il demande « la raison complète du fait qu'il existe un monde ». On le voit : la question a un sens dans la métaphysique créationniste. Mais alors elle n'est pas entendue dans sa radicalité : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? » Leibniz trouve en Dieu la raison d'être du monde. Nous la trouvons dans la Nature. Mais « quelle est la raison d'être de la Nature ? », demande-t-on. Or, si la Nature est pensée comme infinie, éternelle et omni-englobante, puisqu'il n'y a qu'elle, qu'elle est sans extérieur et qu'aucune place n'existe pour autre chose, on ne saurait trouver une raison explicative de son être ailleurs qu'en elle-même, si tant est qu'une telle raison dût être cherchée. Mais il n'y aurait pas de sens à la chercher, puisque la réponse qui consisterait à trouver la raison d'être de la Nature… dans la Nature elle-même laisserait subsister la question.

Il y a deux façons d'entendre la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Elle signifie ou bien que, s'il n'y avait pas quelque chose, il y aurait rien – en ce cas, elle est absurde, puisqu'elle fait du rien quelque chose qu'il « y aurait » –, ou bien que, s'il n'y avait pas quelque chose, il n'y aurait rien – en ce cas, elle est impensable, la pensée se privant elle-même de tout objet de pensée.

D'où vient que l'on soit amené à poser cette question ? Il arrive souvent que l'on s'attende à voir ou à trouver quelque chose. Mais « il n'y a rien ». L'on a alors une expérience du rien comme absence de quelque chose (de ce à quoi l'on s'attendait). Or, l'on passe aisément de quelque chose à toutes choses – lesquelles se seraient, en somme, absentées. Mais le passage du rien de ceci ou cela au rien absolu, au « rien du tout », est une sortie hors de la pensée. Car, dans le rien de quelque chose, il y a quelque chose à penser (ce dont on constate l'absence), tandis que, dans le rien absolu, il n'y a plus rien à penser.

Conclusion. La Nature infinie (d'une « multiple infinité » : cf. Présence de la Nature, p. 76-85) et éternelle est la Source d'où naissent toutes choses par une création continuée, inlassable, où l'avenir n'est pas déjà inclus dans le passé, mais où tout est toujours nouveau par quelque côté. La Nature crée en poète : elle est le Poète universel. La pensée scientifique n'a affaire qu'à des aspects partiels de la Nature, mais la métaphysique a en vue le Tout de la Nature et de la réalité. Le discours métaphysique du naturalisme dévoile ce qui, pour le philosophe, est la Vérité même, mais que, n'ayant que des arguments, des intuitions et des sentiments d'évidence, il n'a pas le moyen, faute

de preuves, d'imposer à tous les esprits.

IV Le naturalisme philosophique

La métaphysique, à l'époque moderne, a été généralement définie de telle manière que les matérialistes, et même les naturalistes, ne pouvaient être dits métaphysiciens. Saint Thomas la définit comme la science du surnaturel. Ses objets, les transphysica, sont les mêmes que ceux de la théologie, dont elle diffère par la méthode, car elle n'use que de l'intellectus et de la ratio. En vertu de cette définition, les naturalistes ne peuvent être métaphysiciens, puisqu'ils n'admettent pas le surnaturel. Pour Descartes, la métaphysique a pour objet la connaissance de Dieu et de l'âme « par raison naturelle » : cela est thomiste. Selon Bossuet, la métaphysique traite des choses « immatérielles ». Les matérialistes, qui nient de telles choses immatérielles, ne peuvent être métaphysiciens. Voltaire, dans son Dictionnaire philosophique, exprime l'opinion courante : « Est métaphysique ce qui n'est pas matière. » De là, au XIXe siècle, par exemple, ces lignes d'Elme Marie Caro contre le positivisme, par lequel, dit-il, « on écarte du même coup ceux qui affirment qu'il y a un pourquoi de l'univers et qu'on peut l'atteindre – les panthéistes, les idéalistes, les spiritualistes, toutes les sectes des métaphysiciens –, et ceux qui nient avec assurance qu'il y ait une raison finale au terme des phénomènes, les matérialistes, les athées, les ennemis de toute métaphysique » [1][1]Philosophie et philosophes, Paris, Hachette, 1888, p. 20-21. . Vers les années 1965-1969, j'enseignais à la Faculté des lettres de Lille. Je voulus traiter un sujet de métaphysique. Un collègue dit qu'il fallait laisser la métaphysique à la Faculté catholique.

Cela revient à confondre la métaphysique avec une métaphysique particulière – la métaphysique spiritualiste. J'entends par « métaphysique » le discours de la Totalité des choses, ou, si l'on préfère le mot « Tout », le discours au sujet du Tout de la réalité – ces notions, « Tout » et « réalité », étant évidemment problématiques : je veux dire que le « Tout » peut être un Tout organique, une Somme répétitive ou une Multiplicité inassemblable ; que le « Réel » peut être, ou non, le ontôs on de Platon et de Hegel, avec, ou non, des degrés de réalité. Cela étant, Épicure, matérialiste, n'est pas moins métaphysicien que Platon : il nous propose une représentation de la réalité dans son ensemble. L'objet de la métaphysique, dis-je, est le Tout de la réalité ; mais il est aussi l'homme lui-même, indissociablement. Qu'en est-il de l'homme ? Pour savoir ce qu'est l'homme, il faut – il faudrait – savoir ce qu'il signifie dans le Tout. Ou il y a des réalités surnaturelles, ou il n'y a rien d'autre que la Nature. Selon que c'est l'un ou l'autre, la signification de la mort se trouve changée. Autre est la réponse à la question « Qu'est-ce que l'homme ? », autre est l'idée qu'il se fait de lui-même. Ou l'homme a une signification et une destinée, ou il n'a pas plus de destinée et de signification qu'une plante ou un animal – si ce n'est qu'il est créateur. Il s'agit de savoir quelle est,

dans l'ensemble des choses, la place qui revient à l'homme, quel est le statut de l'être humain. C'est une question de droit. Les sciences humaines ne résolvent que des questions de fait. Du point de vue scientifique, on n'a jamais été aussi savant sur l'homme ; du point de vue métaphysique, on n'a jamais été aussi ignorant. « L'homme ne sait plus ce qu'il est », dit Max Scheler, qui ajoute : « Mais, en même temps, il sait qu'il ne le sait pas. » [2][2]L'homme et l'histoire, trad. M. Dupuy, Aubier-Montaigne, 1955.

Schopenhauer écrit : « Par "métaphysique", j'entends tout ce qui a la prétention d'être une connaissance (Erkenntnis) dépassant l'expérience. » [3][3]Le monde comme volonté et comme représentation, trad. Burdeau,… Je récuse le mot « connaissance ». Le Tout de la réalité dépasse absolument l'expérience. Aussi la métaphysique ne peut-elle aucunement avoir la prétention d'être une connaissance. La science seule nous donne des connaissances. La métaphysique – telle que je l'ai définie – ne doit pas rêver d'être une science. Non scientifique, elle est essentiellement spéculative. Le mot « spéculation », du langage kantien, est ici à sa place. Ni les preuves ni les démonstrations n'ont leur place en métaphysique, seulement les arguments. Mais chacun est libre du poids – décisif ou non – qu'il accorde à un argument, acceptant de se rendre à l'un comme ayant force probante et faisant fi de l'autre.

Par conséquent, la métaphysique se fonde dans la liberté. S'il est une chose que nul philosophe, fût-il naturaliste ou matérialiste, ne peut songer à nier, c'est la liberté. Car, sans la liberté, son propre système serait impossible. Il ne pourrait, en effet, dire la vérité, puisque son jugement, étant déterminé par des causes, ne pourrait l'être par la vue de la vérité (car la vérité n'est pas une cause, n'étant pas quelque chose dans le monde). Un perroquet peut être conditionné à dire : « Il fait jour » quand il fait jour. Mais je dis : « Il fait jour », parce que je vois qu'il fait jour. Si mon jugement n'était pas libre à l'égard de toute causalité – sociologique, biologique, psychologique ou autre –, par quel hasard se trouverait-il être vrai ? J'entends : libre en droit. Car, en fait, bien des jugements ne sont que l'expression servile d'un intérêt, d'un désir, d'une humeur, d'une influence ou d'une habitude. Pourquoi Damien dit-il : « Dieu existe » ? Il n'en sait rien, mais on le lui a dit, et il répète. Pourquoi dit-il : « La démocratie est le meilleur des régimes politiques » ? Il ne sait pas pourquoi et, bien que son jugement soit vrai – admettons-le –, il n'a pas un sens de vérité, car il ne repose pas sur une évidence de raison et de réflexion. Celui qui affirme le déterminisme universel se contredit, car il ne peut affirmer comme vrai que le déterminisme est universel qu'autant que le déterminisme n'est pas universel. Le matérialisme, dès lors qu'il affirme la vérité du matérialisme, se contredit s'il nie

la liberté, car son affirmation ne peut avoir un sens de vérité que par la liberté. Du reste, la seule ouverture sensorielle au monde est déjà liberté. Seul un être libre peut voir ce qu'il a sous les yeux comme étant simplement là sous ses yeux. Je ne veux pas dire que les animaux n'aient pas leurs mondes – qu'il n'y ait pas le monde de la mouche, de l'abeille ou du hérisson, comme du chat ou du chien –, mais ce ne sont pas des mondes ouverts. Certes, les mondes humains, pour autant qu'ils ne sont que des mondes de la préoccupation, sont aussi des mondes clos – tels le monde du paysan, du chasseur, du promeneur, etc. Mais cette clôture est sur le fond d'une ouverture. Le paysan peut oublier un moment qu'il est paysan, et tout simplement voir le monde tel qu'il se montre au libre regard non préoccupé. Car, avant d'être un paysan, il est un être pensant. Les animaux ont, à des degrés divers, l'intelligence, la conscience ; ils n'ont pas la pensée. Penser, c'est pouvoir dire : « Cela est » ou « Cela n'est pas » : c'est pouvoir porter un jugement vrai, ce qui n'appartient qu'à l'homme et n'est possible que par la liberté.

Mais cette liberté dont je parle, qui rend possibles l'accueil naïf de ce qui se montre et le jugement qui exprime ce que l'on voit sans addition étrangère, cette liberté, dis-je, n'est encore qu'une liberté négative, qui signifie l'absence de détermination causale. C'est aussi une liberté universelle, car la structure d'ouverture qu'elle implique – structure que Heidegger nomme Dasein – est foncière chez tout être humain. Mais, si cette liberté a un côté extatique, elle a aussi un autre côté. Le lieu où cesse en droit le règne de la détermination causale que l'on peut dire aliénante est ce que l'on nomme le for intérieur. Or, à partir de la méditation de soi sur soi, peuvent naître la détermination et la décision d'origine purement intime. Alors, liberté est laissée à l'émergence de la propre causalité personnelle, où chacun est cause de soi. Car, ainsi que Bergson l'écrivait à Léon Brunschvicg, « ou la liberté n'est qu'un vain mot, ou elle est la causalité psychologique elle-même » – causalité qu'il ne faut pas concevoir, bien sûr, sur le modèle de la causalité physique, où il y a équivalence entre la cause et l'effet, mais comme une causalité créatrice, car impliquant « la création, par l'acte lui-même, de quelque chose qui n'existait pas dans les antécédents » [4][4]Lettre du 26 février 1903, in Mélanges, puf, 1972, p. 586. . La « création de soi par soi », dont parle Bergson, suppose que l'on est dans l'élément incorporel, immatériel, de l'esprit. Le grand Émile Littré fut le plus éminent disciple d'Auguste Comte. Mais il est difficile de s'en tenir à la prudence métaphysique du positivisme. Aussi lui fut-il reproché d'avoir glissé au matérialisme. C'est bien, en effet, d'un matérialiste, d'écrire : « De même que le physicien reconnaît que la matière pèse, le physiologiste constate que la substance nerveuse pense. » [5][5]Préface à Matérialisme et spiritualisme de M. Leblais, p. xx.… Les matérialistes d'aujourd'hui disent : « Le cerveau pense. » Mais ce n'est pas parce que l'on ne peut pas penser sans cerveau qu'il faut dire : « Le cerveau

pense » : la condition nécessaire n'est pas une condition suffisante. Et puis, souvenons-nous des mots de Pascal : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre » (fr. 793 Br.). Or, le cerveau n'est que corporel. Comment de ce qui n'est que corps faire naître l'esprit ? Comment, de ce qui est sans pensée, tirer ce qui pense et se pense ? Bref, pas plus que le matérialiste, à partir d'un univers soumis au déterminisme, ne peut rendre compte de l'émergence de la liberté sans laquelle lui-même, pourtant, ne peut articuler le moindre discours, du moins ayant sens de vérité, pas davantage il ne peut rendre compte, à partir de la matière complexifiée et différenciée en substance cérébrale, de quelque chose comme le for intérieur et de la liberté qui rend possible ce rapport de soi à soi par lequel il est une personne.

Sartre disait : en me choisissant, je choisis l'homme. Cela est juste. Mais il l'entendait en un sens étroitement moral. Or, le sens de l'homme se décide au niveau de la totalité des choses. Selon qu'il y a, ou non, un Dieu créateur, l'espérance humaine en une vie au-delà de la mort est justifiée, ou non. Comme il n'est pas possible de faire état de preuves, soit du théisme, soit de l'athéisme, le choix entre ces options métaphysiques est laissé à la liberté de chacun. « Il n'y a pas de critère de décision rationnel en philosophie », disait Jules Vuillemin [6][6]« Formalisme et réflexion philosophique », Bulletin de la… . Je précise : en métaphysique – car il en va autrement en morale (je ne dis pas : en éthique – deux notions que je me garde de confondre). Or, dire qu'en me choisissant je choisis l'homme, c'est dire que, si je choisis telle option pour moi, je la choisis pour vous aussi. Si je suis athée, je pense que tout finit à la mort, pour moi et pour tout être humain. Si j'adhère à la croyance à un Dieu créateur, c'est à vous comme à moi que j'attribue une âme immortelle – cela parce que le choix métaphysique a un sens d'universalité. S'il s'agit, en démocratie, d'un choix électoral, les gens, en général, suivent ce qu'ils pensent être leur intérêt, ou se règlent sur l'idée qu'ils se font de ce que le gouvernement devrait faire et ne fait pas, ou cèdent à des préférences, des sympathies ou des antipathies personnelles ; ils ne prétendent pas que leur choix vaille aussi pour qui a des intérêts, un programme très différents, des sympathies ou antipathies tout autres. Mais le choix métaphysique a un sens d'universalité, parce que ce que l'on choisit, c'est la vérité au sujet du Tout de la réalité, et donc du monde et de l'homme. La vérité scientifique n'est pas choisie : il y a des microbes, l'eau est composée d'hydrogène et d'oxygène, la Terre tourne autour du Soleil – toutes choses que vous devez admettre. Mais la vérité métaphysique est choisie, car on ne sait quelle elle est, et pourtant on ne peut se passer d'une vérité métaphysique : le choix est aussi inéluctable qu'il est libre. Et, pourtant, on choisit dans l'incertitude.

La question alors se pose : sur quoi se fonder pour choisir ? Selon Descartes comme selon Épicure, le point de départ se trouve forcément dans ce qui nous semble tellement évident qu'il nous est impossible de ne pas l'admettre comme vrai. Descartes songe à l'évidence intellectuelle ; Épicure, à l'évidence sensible. Mais quelle garantie a-t-on que l'évidence soit toujours critère de vérité ? Malgré Épicure et surtout Descartes, qui a fortement soutenu le contraire (s'appuyant, il est vrai, sur le Dieu « non trompeur »), on n'a pas une telle garantie. Il se peut que ce qui nous semble évidemment vrai ne le soit pas. Le Cogito ergo sum serait certain en droit, c'est?à-dire que l'on serait fondé à croire tenir, avec le Cogito, une vérité indubitable. Mais l'évidence n'est jamais qu'un fait, et la certitude qu'il y a des certitudes de droit n'est jamais qu'une certitude de fait. On philosophe toujours dans l'incertitude. Montaigne a montré que l'on ne philosophe pas moins bien pour cela. On aboutit à une vérité qui, pense-t-on, vaut universellement, mais comme, quoique convaincu, on se sait incertain – car la conviction n'est pas certitude –, on se garde de vouloir imposer sa propre vérité à qui que ce soit, fût-ce par persuasion. De là un régime de tolérance. On admet le pluralisme métaphysique et qu'il y a des vérités autres que la nôtre, bien que ces vérités, qui ne sont pas la nôtre, soient des « vérités » entre guillemets, puisqu'on les croit fausses.

Or, cela dit, il est temps de parler de mon propre choix, qui s'est porté sur le naturalisme non matérialiste. Je prends le mot « naturalisme » au sens que lui donne le Vocabulaire de la philosophie de Lalande : « Doctrine pour laquelle il n'existe rien en dehors de la Nature. » J'ai l'intention de philosopher naïvement, c'est-à-dire sans assujettir ma réflexion aux restrictions qui résultent de la critique kantienne du droit de la raison. Cette critique porte, en effet, contre une métaphysique qui se donnait comme une connaissance du Tout de la réalité. Mais nous avons dit adieu à une telle idée de la métaphysique. La métaphysique est libre spéculation, sans aucune prétention de science et de connaissance. « Les philosophes, dit Marx, n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières […] » (XIe thèse sur Feuerbach). Il reconnaît là que la philosophie n'a jamais été qu'interprétation, non connaissance, laquelle n'est donnée que par la science, et qu'il y a donc diverses philosophies possibles, irréductibles à l'unité, entre lesquelles le choix ne peut se faire que par la méditation personnelle.

Lorsque des Témoins de Jéhovah vinrent me voir et, alors que je leur avouais ne pas croire en Dieu, me dire, pour m'entraîner à leur conviction biblique : « Vous devez bien reconnaître que le monde ne s'est pas fait tout seul », je me gardai donc d'invoquer la valeur uniquement phénoménale du déterminisme et du principe de causalité, et de mettre en doute le bien-fondé de la question :

« Quelle est la cause du monde ? » Du reste, il est banal d'entendre dire : « Le monde ne s'est pas fait tout seul. » Cette question a donc l'assentiment, disons : des braves gens. Or, Platon a dit : « L'assentiment des braves gens a plus de poids, si l'on peut dire, que celui des autres » (Soph., 246 d, trad. Diès). J'acceptai donc de me placer sur le même terrain que mes visiteurs, et je leur répliquai : « La cause du monde n'est pas Dieu, mais la Nature. » J'observai que l'un d'eux me parut saisi par cette réponse.

Cette réponse exprimait bien ma pensée. Au temps de mon éducation, qui, au moins dans le cadre familial, fut chrétienne, la réalité dans son ensemble m'était présentée comme comprenant trois éléments : Dieu, le monde et l'homme. Je barrai bientôt le premier de ces éléments, « Dieu » : qu'à la source de toutes choses il y ait un Dieu tout-puissant et bon, cela était incompatible avec tout le mal et la souffrance que l'on voit sur la Terre, et surtout avec la souffrance des enfants affamés ou martyrisés, que je considérai comme un mal « absolu », c'est-à-dire injustifiable à quelque point de vue que l'on se place. C'est aussi la pensée du sort des enfants dans les guerres qui m'a conduit à un pacifisme radical, dont je n'ai jamais varié, tout en sachant très bien les objections que l'on oppose à ce pacifisme, mais les rejetant. Si je n'avais pas argumenté contre le théisme à partir du mal injustifiable, aurais-je pu garder la foi en un Dieu transcendant ? Je ne le pense pas, tout simplement parce que je ne vois pas l'ombre d'une raison de croire, considérant surtout que les livres prétendus « sacrés » ne sont jamais qu'œuvres humaines, avec tout ce que cela signifie. Si la Bible était inspirée par Dieu, il faudrait que ce fût par un Dieu violent.

« Dieu » écarté, et la notion me paraissant d'ailleurs peu à peu privée de sens, qu'en est-il du Tout de la réalité ? Il est nécessairement infini, puisqu'il n'y a rien d'autre. Or, dans le système des trois éléments, le monde est fini, non infini, puisqu'il y a aussi Dieu. Pouvais-je maintenant accorder l'infinité au monde ? Mais le monde peut-il s'expliquer par lui-même ? Il convient ici de savoir ce que l'on est en droit de demander. Il y a quelque chose et ce quelque chose est le monde. Faut-il s'interroger d'abord sur le fait qu'il y ait quelque chose ? Certains font honneur à la question : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » Mais c'est une fausse question, car, ainsi que nous l'apprennent Parménide, Bergson et d'autres, le « rien », le néant, ne peut être pensé. Tout comme « ne rien voir, ce n'est point voir », « penser à rien, c'est ne point penser », dit Malebranche [7][7]Recherche de la vérité, livre IV, chap. xi,§3. . De sorte que cette question, loin d'être « la question fondamentale de la métaphysique », comme on le dit parfois, « n'est même pas une question », dit Jean Wahl [8][8]Vers la fin de l'ontologie, Paris, sedes, 1956, p. 9. . En revanche,

la question : « Pourquoi les choses sont-elles ainsi plutôt qu'autrement ? » est une vraie question. Épicure s'est demandé : pourquoi le monde est-il comme nous voyons qu'il est ? À l'aide de l'hypothèse des atomes, il a pensé pouvoir l'expliquer jusque dans le détail. Il entendait par « monde » l'ensemble du visible, y compris les étoiles. « Monde » se dit, en grec, cosmos, qui implique ordre et structure. Ces mots mêmes impliquent la finité et obligent à supposer une origine qui soit une source infinie – qui ne peut être Dieu, notion qui n'a pas de valeur explicative, puisque, quoi que ce soit qu'il y ait à expliquer, et le monde fût-il tout différent, l'on invoquerait toujours le même « Dieu ». Au contraire, la Nature peuplée d'atomes a de quoi expliquer tous les phénomènes du monde. De là le naturalisme d'Épicure, qui est aussi un matérialisme.

Que signifie le « naturalisme » ? On peut le mieux le montrer si, parmi toutes les choses qu'il y a au monde, on considère particulièrement l'homme. Il n'y a, quant à son origine, que deux solutions : ou l'homme vient de plus haut que lui, ou il vient de plus bas que lui. D'un côté, le spiritualisme, qui place l'Esprit à l'origine ; de l'autre, le naturalisme, qui place à l'origine la Nature – que certains réduisent à la matière. L'évolutionnisme, avec Darwin, montre que l'homme est issu de la Nature ; les théologiens chrétiens n'ont alors que la ressource d'admettre que la doctrine de l'évolution est valable pour le corps de l'homme, non pour son âme, qui serait encore créée par Dieu. C'est le type même de l'hypothèse non « falsifiable », comme dirait Popper. L'antinomie du spiritualisme et du naturalisme est celle qui, avec ou sans mots en « -isme », vient à l'esprit de celui qui réfléchit naïvement sur le monde et la vie. L'homme politique anglais Gladstone, par exemple, distinguait deux sortes d'esprits, selon qu'ils admettent ou non un principe supérieur à la Nature et distinct d'elle. L'opposition, qui fut mise en route par Platon dans le Xe livre des Lois, traverse toute l'histoire de la philosophie. L'opposition de l'idéalisme et du matérialisme, inaugurée par Leibniz et reprise par les marxistes, doit être laissée de côté, car l'idéalisme n'est qu'une forme particulière du spiritualisme et le matérialisme une forme particulière du naturalisme, outre que le mot « idéalisme » n'a pas du tout le même sens, selon qu'il s'agit de Platon ou de Kant – par exemple.

Le spiritualisme nous dit que l'Esprit absolu est Dieu. Il énumère les attributs de Dieu. Mais qu'en est-il de la Nature ? On peut douter de l'existence de Dieu. Mais douter de l'existence de la Nature serait « ridicule », dit Aristote (Phys., II, 1, 193 a). Dans l'évidence sensorielle, elle s'offre elle-même en personne, et en chair et en os, si l'on peut dire. Mais peut-on faire confiance aux sens ? Descartes ne le croit pas : « J'ai quelquefois éprouvé, dit-il, que les sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. » [9][9]Méditations

métaphysiques, AT, IX, p. 14. Mais la raison de ce rejet du témoignage des sens, ce n'est pas en réalité qu'ils soient trompeurs – affirmation qui reste injustifiée –, c'est que Descartes a d'ores et déjà décidé de fonder son système sur une certitude tout autre que la certitude sensible. Au contraire, Épicure fonde le sien sur une telle certitude : « Le faux et l'erreur, dit-il, résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion » aux données sensorielles, non dans ces données elles-mêmes (Lettre à Hérodote, 51). Lucrèce analyse de nombreux exemples de prétendues « erreurs des sens », et montre que « les erreurs sont dues à nos jugements », non aux sens (De rerum natura, IV, 465), dont le témoignage est irrécusable. Au reste, ce sont eux, dit-il, qui « les premiers nous ont donné la notion de la vérité » (IV, 479), car si quelqu'un nous affirmait cela même que nos yeux voyaient ou que notre ouïe entendait, ou le contraire, la vérité de l'affirmation, ou sa fausseté, nous apparaissait immédiatement.

Ce que disent Épicure et Lucrèce me semble juste ; et Descartes ne les réfute pas. La signification des sens est de rendre possible l'adaptation au monde. Si les sens nous trompaient, qu'en serait-il de l'adaptation ? Voyez la triste condition de l'aveugle. Les sens sont fonction des espèces. Les abeilles sont sensibles à la polarisation de la lumière, ce qui leur permet de s'orienter – la lumière étant pour elles plus ou moins vive selon l'angle qu'elle fait avec le soleil. Le chien entend des sons très aigus que nous ne percevons pas. Les papillons sentent de très loin le parfum de la femelle. Les oiseaux, qui volent toujours dans la bonne position, ont un sens de l'équilibre que nous n'avons pas, etc. Tout cela pour dire que nous sommes d'abord un vivant, et qu'il faut comprendre les sens dans leur signification pour la vie. On dira que les sens ne nous présentent pas les choses comme elles sont, mais comme le veut la structure de nos organes sensoriels. Mais la structure de nos organes sensoriels est précisément ce qui fait que l'on est voyant, entendant, etc., et capable ainsi d'appréhender dans sa vérité ce qui nous entoure. L'arbre est vert pourle sens de la vue. Oui, certes ! c'est?à-dire que, grâce au sens de la vue, on le voit comme il est : vert. Tout de même que, grâce à la longue-vue, je vois un homme sur le bateau lointain. Dira-t-on que c'est un homme « pour la longue-vue » ? Les hommes perçoivent la nature avec leurs sens humains ; les chiens, avec leurs sens canins, la perçoivent autrement, les abeilles autrement encore, et ainsi de suite. Or, ces perceptions ne s'excluent pas, mais coexistent – je ne dis pas qu'elles « se complètent », ce qui serait supposer quelque unité. La Nature est réellement ce qu'elle paraît être. Elle se résout en toutes les diverses façons qu'elle a d'apparaître. Il n'ya rien de plus profond que les apparences. C'est l'apparence qui est l'être – un être multiplicité, un être éclaté.

Mais, dira-t-on, la vraie nature est ce qu'elle est pour la science. Elle consiste en molécules, atomes, protons, neutrons, électrons, etc. Il y a la nature apparente, dont je viens de parler, et il y a la nature vraie, qui est la cause de la nature apparente. C'est là ce que Whitehead appelle la « bifurcation de la nature », notion à laquelle il entend renoncer, avec raison : « Nous devons éliminer, dit-il, le terme apparent ; car il n'y a qu'une nature, c'est la nature qui est devant nous dans la connaissance perceptive. » [10][10]Le concept de Nature, trad. J. Douchement, Vrin, 1998, p. 62. Dans la philosophie des xviie et xviiie siècles, on divisait en deux la Nature, en distinguant, avec Boyle, les « qualités premières » et les « qualités secondes ». Selon Galilée, la Nature est composée de corpuscula, de parties minimales de matière en mouvement ; les couleurs, odeurs, saveurs sont relatives aux organes sensoriels. On a un point de vue semblable chez Descartes. Voici une pierre : ôtons-en, dit-il, la dureté, la couleur, la pesanteur, le froid, la chaleur, « et toutes les autres qualités de ce genre, parce que nous ne pensons point qu'elles soient dans la pierre » ; reste « la véritable idée que nous en avons, qui consiste en cela seul que nous apercevons distinctement qu'elle est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur » [11][11]Les principes de la philosophie, II, 11. . Selon Locke, les qualités dites « premières », qui sont réellement dans les corps, indépendamment de notre connaissance, sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre et le mouvement, tandis que la lumière, la couleur, le son, la chaleur ou le froid, l'odeur, etc., dites qualités « secondes », ne sont que les effets sur nos sens des qualités premières [12][12]Essai philosophique sur l'entendement humain, livre II, chap.… . Cette manière de voir est encore celle de « la plupart des scientifiques », observe Bernard d'Espagnat [13][13]Le réel voilé, Fayard, 1994, p. 14. . Berkeley, en refusant de séparer les données géométriques des couleurs, lesquelles, dit-il, « ne sont pas en dehors de l'esprit », en vient à faire disparaître les choses matérielles. C'est l'immatérialisme, auquel s'oppose le réalisme de l'école écossaise. Thomas Reid invoque l'usage ordinaire du langage : « Le mot "couleur", tel que le vulgaire l'utilise, ne peut pas signifier une idée de l'esprit, mais désigne une qualité permanente du corps. » [14][14]Cité par Daniel Schulthess, Philosophie et sens commun chez… Euler, le fameux mathématicien, dit, dans ses Lettres à une princesse d'Allemagne, qu'il ne voit « aucune raison de s'écarter de la manière reçue de parler ». Il se moque du philosophe qui veut s'élever au-dessus du vulgaire, et ne pas parler comme un paysan : « Puisque le paysan s'imagine que tel corps est rouge, l'autre bleu, et un autre vert, le Philosophe ne saurait mieux se distinguer qu'en soutenant le contraire » (lettre du 15 juillet 1760). Je dirai aussi que le paysan a raison, et qu'il faut revenir au point de vue aristotélico-scolastique, selon lequel la couleur, la saveur, le son, l'odeur – les sensibilia propria – sont des attributs réels des corps. Le vert de l'arbre qui verdoie est dans la nature. « La lueur rouge du crépuscule est une partie de la nature », dit Whitehead, tout autant que les molécules ou les ondes électriques que l'on suppose [15][15]Op.

cit., p. 53. .

Mais comment concilier ces deux côtés – le côté qualités sensibles, le côté corpuscules et ondes – et n'en faire qu'un ? De la façon suivante, me semble-t-il. Regardons de loin un objet sensible, par exemple une feuille d'arbre. On ne voit qu'une chose verte. Regardons de plus près : on voit les lobes, les nervures. Regardons d'encore plus près, avec un microscope optique et ensuite avec un microscope électronique : on voit les molécules de cellulose. Le microscope à électrons, qui grossit des millions de fois – les rayons électroniques ayant une longueur d'onde bien inférieure à celle de la lumière visible –, nous révèle la structure des grosses molécules, la structure des bactéries, il permet de photographier les virus et autres objets très petits. Les réseaux spatiaux des cristaux ne sont plus invisibles. D'autre part, on peut photographier ce que l'on voit dans la chambre de Wilson : les trajectoires des particules émises par les noyaux radioactifs, la production de particules par bombardement d'autres particules, des désintégrations et des émissions de particules. Le regard pénètre la structure de la matière grâce à des yeux technicisés. Certes, ce que la détente d'un gaz humide irradié fait apparaître dans ce gaz, ce sont des sortes de cordons blancs irréguliers formés de gouttelettes minuscules. Ce que je viens de dire était, jusqu'à une date récente, chose entendue : les lignes blanches dessinaient les trajectoires de particules, ou corpuscules, prodigieusement subtils et rapides. On nous dit aujourd'hui que l'image peut s'interpréter autrement. Lorsqu'on voit de loin, ce que l'on voit est flou. Avec des yeux technicisés, il en va de même. Faut-il dire « trajectoire » ? Faut-il dire « particule » ? On en discute. « Il n'y a pas de particules », dit Hans-Dieter Zeh [16][16]Cité par Michel Bitbol, L'aveuglante proximité du réel,… . Le microscope« à effet tunnel », inventé en 1981, qui utilise un phénomène quantique, l'effet tunnel, détermine la morphologie et la densité des états électroniques de certaines surfaces, avec une résolution spatiale égale ou inférieure à la taille des atomes. Pour autant, on n'obtient pas une photographie des atomes, mais seulement une image de synthèse. Cependant, lorsque Michel Bitbol écrit : « Ni les impacts sur les écrans, ni les traces dans des chambres à bulles, ni les images si évocatrices fournies par le microscope à effet tunnel ne prouvent ce qu'ils paraissent prouver » [17][17]Ibid., p. 218. , il me semble qu'il pousse trop loin le scepticisme. Je n'incline pas à le suivre, notamment quand j'ai sous les yeux une image de la surface d'une pointe de tungstène, obtenue par microscopie ionique, avec un grandissement qui peut atteindre 10 millions, et alors qu'il est possible, dans certaines conditions, de distinguer individuellement les atomes à la surface de la pointe. Reste que la question : « Que voit-on au juste ? », se pose avec les yeux technicisés comme avec les yeux de chair. Ce que je retiens est que, en tout état de cause, ce qui s'offre au regard a lieu dans la Nature, tout comme un coucher de soleil. Il y a donc une unité de la Nature.

Mais le principe d'unité de la Nature est-il la matière ? C'est ce qu'admettent les matérialistes. On peut parler d'elle négativement ou positivement. La matière, c'est ce qui n'est pas la pensée, et donc, dit André Comte-Sponville, « tout ce qui est sans conscience, tout ce qui ne pense pas (et qui n'a pas besoin d'être pensé pour exister), tout ce qui est dépourvu de mémoire, d'intelligence, de volonté et d'affectivité » [18][18]Dictionnaire philosophique, puf, 2001, art. « Matière ». . Cette définition négative paraît entachée d'idéalisme, puisqu'elle part d'un ancrage dans la pensée, suppose le Cogito, mais surtout elle est trop large, car les êtres mathématiques aussi – les nombres et les espaces – sont dépourvus de conscience, de mémoire, etc. D'un autre côté, ce serait l'affaire du physicien que de nous dire, positivement, ce qu'est la matière. Mais essaie-t-il de nous le dire, et il tombe dans l'immatérialisme. On parle de « matière » pour l'électron, le positron, lesquels s'annihilent en donnant de la lumière. La lumière, c'est encore de la matière, car ce n'est pas de la pensée, dira-t-on. Mais les photons n'ont pas de masse. Toute leur énergie n'est que de l'énergie cinétique, de l'énergie de mouvement. Et puisque la masse elle-même n'est que de l'énergie, selon l'équation d'Einstein m =E/c2, tout se résout en énergie. « L'énergie est le support de tout ; il n'y a plus rien derrièrel'énergie », dit Bachelard [19][19]Le matérialisme rationnel, puf, 1953, p. 177. . On revient au Feu d'Héraclite : « Si nous remplaçons le mot Feu par le mot énergie, nous pouvons presque répéter ses paroles mot pour mot », dit Heisenberg [20][20]Physique et philosophie, Albin Michel, 1961, p. 58. . C'est pourquoi les physiciens philosophes ne devraient pas parler sans cesse d'« ontologie », comme ils le font aujourd'hui, car il n'ya pas d'« être ». Mais qu'entend-on par « énergie » ? C'est « une composante d'un quadrivecteur – d'un vecteur dans un espace à quatre dimensions », nous dit Bernard d'Espagnat, qui ajoute : « Vous voyez, nous arrivons à des définitions très abstraites, très immatérielles en somme ! Une composante de quadrivecteur, c'est un être mathématique. » [21][21]Dans La matière aujourd'hui, Éd. du Seuil, 1981, p. 213. On parle de « corpuscule ». Ce qui est certain, c'est que, si corpuscule il y a,« il ne possède, dit Chambadal, aucun des attributs essentiels de la matière, qui sont la permanence, l'impénétrabilité et une étendue remplissant une portion fixe de l'espace ; il ne peut donc – de même que l'onde qui lui est associée – être considéré que comme un simple symbole mathématique » [22][22]La physique moderne et son interprétation, Armand Colin, 1956,… . Michel Serres constate alors que le terme « matière », « dès le moment où il s'est trouvé analysé dans la physique ou par la physique, s'est trouvé de plus en plus dénué de sens, de sorte qu'un bon matérialiste, actuellement, ne peut l'être que métaphysiquement » [23][23]Dans La matière aujourd'hui, p. 231. . Où Michel Serres, apparemment, se trompe : si la métaphysique a en vue le Tout de la réalité, et si la notion de matière est « dénuée de sens » pour une partie de cette réalité, le matérialisme métaphysique, qui voudrait

tout ramener à la matière, est impossible.

Mais, à défaut d'avoir une portée métaphysique, le concept de matière peut valoir comme concept régional. La « matière » : « On a l'impression, nous dit Michel Serres, que c'est un bon concept tant qu'il n'y a pas de sciences » [24][24]Ibid., p. 233. – car les sciences nous décèlent la profondeur immatérielle de la Nature. Laissons donc de côté les sciences, si nous ne voulons tomber ni dans l'immatérialisme, ni dans le pythagorisme. Restons-en au sens commun. La notion de matière, impropre à égaler la Nature, garde sa valeur comme concept phénoménologique. On se demande quand la vie est apparue sur la Terre. Ce qu'il y avait avant n'était encore que de la matière. La vie a-t-elle existé sut la planète Mars ? Peut-être, mais pour l'heure il n'y a pas, apparemment, de formes de vie, seulement de la matière, sous la forme solide, liquide ou gazeuse. Dans le monde environnant, on distingue le vivant et l'inanimé. Le sucre n'est pas vivant, mais les fourmis que le sucre attire sont vivantes. Les tuiles sur le toit ne sont pas vivantes, la mousse sur les tuiles est vivante. La vie est partout sur la Terre, mais les astres, tels qu'on les voit aujourd'hui, ne sont que de la matière, etc. Le concept a donc une valeur descriptive. Or, les physiciens nous disent que ce que nous appelons « matière » est formé de particules distinctes très petites : molécules, elles-mêmes formées d'atomes, lesquels comportent protons, neutrons, électrons et autres constituants. Soit ! Pourquoi pas ? Mais si l'on demande aux physiciens ce qu'ils entendent par ces divers constituants, l'on voit la notion de matière se dissoudre – ce qui revient à dire que les constituants de la matière ne sont pas matériels (bien sûr, ils ne sont pas non plus spirituels : ces notions – « esprit », « matière » – sont irrelevant, comme on dit en anglais). Pour garder un sens précis au mot « matière », restons-en donc à ce qui nous semble : à l'évidence de la présence à la fois du vivant et du non-vivant.

Or, nous regardions une feuille d'arbre. De loin, elle n'était qu'une tache verte. De près, on voyait les nervures. De plus près, avec un microscope, on voyait les cellules. La feuille d'arbre est vivante, car l'arbre est une plante. Mais ce dont elle se compose, disent les matérialistes, est « matériel », c'est?à-dire non vivant. Comment, à partir du non-vivant, expliquer ce qui est vivant ? Voyons, plus précisément, ce qui a lieu avec la vie, et que la seule matière ne peut expliquer. J'ai considéré isolément une feuille d'arbre. Mais il n'y a rien d'isolé dans la Nature. Sur cette feuille, je mets un hanneton. Je vois qu'il apprécie la feuille d'arbre. Or, qu'est-ce qu'un hanneton ? C'est un être qui interprète les données sensorielles – et il en va ainsi de tous les animaux. La fourmi vit dans un monde d'odeurs. L'odeur permet aux fourmis de distinguer des amis, des indifférents, des esclaves

et des ennemis. Une fourmi ne s'intéresse, dans l'univers, qu'aux significations « fourmi ». Les odeurs de l'homme ne l'intéressent pas. Pour un chien, c'est le contraire, et il sait distinguer l'odeur des pieds, des aisselles, des parties sexuelles, de la chevelure ; en revanche, il est à peu près indifférent aux odeurs végétales. Des fleurs, blanches pour notre œil, sont vues de couleurs différentes par les abeilles, etc. Chaque animal vit dans un monde de significations, lesquelles sont insaisissables pour un animal d'une autre espèce. Il y a des millions d'espèces, et il n'y a pas deux individus identiques. Les mondes vitaux sont innombrables et réalisent une extraordinaire diversité. « Entre deux espèces de fourmis, dit Forel, il peut y avoir autant de différence qu'entre une souris et un tigre. » [25][25]Cité par Ernest Baumgardt, Les sensations chez l'animal, puf,… Comment la matière rendrait-elle compte de la vie, laquelle signifie l'apparition de quelque chose d'inconcevable au niveau matériel, qui est l'intériorité, ce que j'appelle un « monde » ? Les animaux supérieurs ont la conscience, puisqu'ils dorment et s'éveillent et que être éveillé, c'est être conscient. Mais je dirai que, pour tout animal, il y a une sorte de for intérieur, c'est-à-dire un côté d'intériorité qui se refuse à la compréhension humaine. Car on ne peut se mettre à la place d'un animal pour vivre le monde en chat, en hérisson, en oiseau, etc. Les auteurs du film Microcosmos ne l'ont même pas essayé.

Jakob von Uexküll fait usage de la notion de « milieu », au sens de milieu ambiant. Le mot « ambiant » vient du latin ambire, qui signifie « entourer ». La Umwelt de von Uexküll est le milieu de comportement du vivant, déterminé par l'ensemble des excitations ayant valeur de signaux, ce qui suppose un filtrage vital des excitations. La tique, de son poste de guet dans un rameau d'arbre, peut attendre durant des années qu'un mammifère passe sous l'arbre et l'excite par son odeur à se laisser tomber sur l'animal et à se fixer sous la peau, ayant été durant tout ce temps totalement insensible aux excitations venant d'un milieu comme la forêt. Elle vit dans son monde propre, sa Umwelt, centré sur lui-même, monde clos dans lequel la connaissance ne pénètre pas.

On peut dire que, dans un organisme vivant, les arrangements d'atomes et leurs réactions réciproques sont extraordinairement plus complexes que dans un corps matériel, et défient peut-être la physique et la chimie, mais que, quels que soient les systèmes de molécules et d'atomes qui composent le vivant, ils ne se refusent pas, par principe, à la connaissance. Mais l'effet est un être qui vit dans son monde propre, réfractaire à la connaissance. Ce que la matière ne peut expliquer, c'est l'émergence d'êtres qui soient des sujets – entendant par le mot « sujet » un pôle d'intériorité.

Il n'y a pas de sujet autonome, en ce sens que tout être vivant ou pensant a sa condition d'existence dans la matérialité et est, de ce fait, voué à la mort. Mais il ne faut pas réduire un sujet à ce qui n'en est que la condition sine qua non. Car il y a le vécu qui, comme tel, est irréductible, ne s'expliquant pas par autre chose. De plus, il y a, dans le cas de l'être humain, la pensée, la liberté – en un mot, la personnalité. Les matérialistes disent, je le rappelais tout à l'heure : « C'est le cerveau qui pense. » Cela peut sembler juste, ou du moins plausible, s'il s'agit du cerveau du chimpanzé ou de tout autre animal cérébré – à la condition, toutefois, de remplacer le mot « penser » par un autre mot. On peut admettre que l'activité cérébrale est lacondition nécessaire et suffisante, la cause, de la manière dont l'animal vit son monde – une cause qui produit l'effet, mais ne l'explique pas. Mais, dans le cas de l'être humain, il en va autrement. Dire : « Pierrette, je vous aime » n'est pas la même chose que dire : « Mon cerveau vous aime. »

Bref, le matérialisme échoue à rendre compte de la vie et de l'esprit. La Nature comprend en elle la matière, mais la matière n'est qu'un côté ou aspect de la Nature : c'est un effet global. L'on peut user du concept de matière, ai-je dit, si l'on parle selon le sens commun et la tradition ; mais alors, si l'on ne veut pas user d'un mot privé de sens, la physique moderne – quantique – doit être dite « immatérialiste ». Au niveau macroscopique, on a les corps, la matière ; au niveau infra-atomique, la matière s'est évanouie, mais on a toujours la Nature. Or, la matière signifie la mort ; la Nature signifie la vie et la mort. Au niveau macroscopique, on a des corps qui vivent et meurent ; au niveau subatomique, on a les éléments infimes qui gouvernent la vie. Le quantum d'action, que mesure la constante h de Planck, marque la limite entre les deux étages de la Nature. À l'échelle humaine, son influence est négligeable ; à l'échelle subatomique, il commande le caractère des phénomènes. Regardons un éléphant : c'est un grand corps matériel – il est dur au toucher, il est volumineux, il est pesant, etc. ; mais il est aussi vivant et, de ce point de vue, il appartient au monde microscopique.

Expliquer le vivant, cela ne se peut – ne se pourra – qu'à partir d'un niveau de profondeur de la Nature où la science est encore hésitante. Dans l'infini de petitesse se trouve la clef du mystère de la créativité de la Nature et de l'essor de la vie. La vie signifie d'abord organisation. Si les constituants de la matière n'étaient pas des fermions (électrons, quarks, etc.), si l'univers n'était formé que de bosons (photons, mésons, etc.), l'univers serait chaotique et incapable, entre autres, de cette forme d'organisation qu'est la vie. Les particules ont un spin, c'est?à-dire un pivotement sur elles-mêmes, qui est semi-entier dans le cas des fermions, nul ou entier dans le cas des bosons. Le spin égal à 1/2 et son moment angulaire permettent que, dans un atome, les couches d'électrons

soient saturées (c'est-à-dire contiennent le nombre maximal d'électrons qu'elles peuvent recevoir), de sorte que l'atome forme un petit système fermé, structuré et stable. La stabilité de l'atome commande la stabilité des molécules, des cristaux, des gènes, etc., c'est-à-dire de toute forme d'organisation. Mais pourquoi précisément la vie, c'est-à-dire l'autoorganisation ? Que, dans l'obscurité, quelques photons suffisent à provoquer une sensation visuelle suggère, disait Niels Bohr, que l'activité biologique peut avoir son point de départ dans quelque chose d'infime. On peut supposer, au niveau subnucléaire, quelque chiquenaude de la Nature, et ensuite des dispositifs d'amplification jusqu'au niveau macroscopique, où l'on a affaire à des êtres vivants. « La commande de la cellule se fait par des éléments d'échelle microphysique », disait Pascal Jordan, l'un des fondateurs de la biologie quantique. Il parlait ensuite de « nouvelles lois encore inconnues » à déchiffrer [26][26]La physique et le secret de la vie organique, trad. par André… . Ici, que dire ?, sinon qu'il faut laisser les savants travailler.

Tournons-nous vers l'autre côté de la double infinité pascalienne : l'infinité en grandeur. Si la créativité de la Nature est infinie, comme certains des Grecs l'ont pensé, et comme il semble, puisque la Nature n'est bornée que par elle-même, on doit s'attendre qu'elle se manifeste infiniment, et donc que la Nature se déploie sans limites, comme infiniment grande, et nullement bornée au modeste univers des astrophysiciens. L'expérience appuie cette considération. Car il est possible de se déprendre de ses tâches et de son rôle, de faire éclater le monde clos de la préoccupation, et de s'ouvrir à la Nature comme elle se donne, lorsque nos intérêts restreints ne nous empêchent pas de la voir. Pascal a décrit (fr. 72 Br.) l'expérience extatique où la Nature se donne comme s'étendant indéfiniment au-delà du donné. Pasteur également, dans son Discours de réception à l'Académie française, où il succédait à Littré, a fait appel à une telle expérience, observant, contre les positivistes, que l'infini est la plus positive des notions. Certes, lorsque j'ouvre ma fenêtre et jette un regard sur la campagne qui m'entoure, ce qui s'offre à moi, ce n'est pas immédiatement la Nature dans son infinité, c'est ma Umwelt, mon monde environnant : un ensemble structuré, puisque le ciel, les collines avec les forêts et les champs, sont disposés non pas n'importe comment, mais dans un certain ordre. Mais une telle Gestalt se donne sur un fond qui, lui, est sans limites. Cette forme, le monde de la perception, est le visage de la Nature, présente à l'arrière-plan dans son entièreté, pour reprendre le mot de Pascal.

Le monde est fini. On connaît l'antithétique kantienne de la raison pure et la première des antinomies. Schopenhauer a peut-être raison de dire que la démonstration de la thèse est un

sophisme et celle de l'antithèse une vraie démonstration. Mais il a tort de parler de « monde » infini. Ce qui est infini est la Nature. Un monde ne peut être que fini. Ainsi l'entendent les Grecs. Je le disais tout à l'heure : cosmos,« monde », signifie ordre : un monde est organisé, structuré, et ce qui est structuré est nécessairement fini. La Nature, comme Tout, ne peut être pensée comme structurée : il n'y a pas de structure de l'infini. Mais elle est structurable : il peut y avoir des structures dans l'infini. La Nature se structure de bien des façons, donnant lieu à des mondes, lesquels sont innombrables.

Le mathématicien Georg Cantor distingue deux sortes d'ensembles : les « multiplicités » (Vielheiten)et les « ensembles » (Mengen) proprement dits, qui, à la différence des premiers, peuvent être pensés en un. La Nature est un ensemble-multiplicité : elle est unique, mais non une, tout comme une tapisserie peut être unique mais non une, si les motifs n'ont pas forcément de rapport les uns avec les autres. Est-elle infinie en grandeur ? Comme le voulaient les Épicuriens, le nombre des constituants de la Nature – molécules, atomes, etc. – est infini, c'est?à-dire que, si grand que soit le nombre des atomes que l'on aura comptés, il y en aura toujours encore. Mais la Nature n'est pas infinie en grandeur en ce sens qu'elle serait plus grande que toute grandeur donnée à l'avance : ce caractère appartient aux nombres et aux espaces, mais elle est plutôt elle-même au-delà de la grandeur. De même, lorsque, dans le Tao-te king, la « Voie » (Tao) est, par Lao-tseu, dénommée « Grande », c'est là un terme absolu, signifiant que la Voie, comme Nature naturante, est omni-englobante, tout venant au jour en elle par elle, et ayant en elle son éphémère séjour [27][27]Lao-tseu, Tao-te king, PUF, 2003, p. 158-159. . J'ai comparé la Nature à une tapisserie. On peut aussi la comparer à un labyrinthe, car elle est « sans issue », ce que Euripide exprime par le mot apeiros, « infini » (Oreste, 25) – sans « fin », c'est-à-dire sans sortie. De la Nature, on ne sort pas : on y chemine indéfiniment sans trouver la sortie. C'est un fourré inextricable. C'est pourquoi la tâche de pénétrer, par la connaissance scientifique, dans les arcanes de la Nature est une tâche sans fin. Les lois des phénomènes naturels, qu'on lit dans les livres de physique, sont simples parce qu'on néglige ce qui obligerait à les compliquer. Si la simplicité était réelle et profonde, la précision croissante de nos moyens de mesure resterait compatible avec cette simplicité. Il n'en va pas ainsi : « Sans doute, dit Poincaré, si nos moyens d'investigation devenaient de plus en plus pénétrants, nous découvririons le simple sous le complexe, puis le complexe sous le simple, puis de nouveau le simple sous le complexe, et ainsi de suite, sans que nous puissions prévoir quel sera le dernier terme. » [28][28]La science et l'hypothèse, Flammarion, 1920, p. 176. Mais Poincaré doute, manifestement, qu'il y ait un « dernier terme ».

Pour autant que la science peut avancer dans la connaissance de la Nature, il semble bien qu'elle se trouve devant une tâche infinie – mais non moins infinie est la perpétuelle avancée du savoir. Toutefois, deux considérations doivent ici apporter une limite et tempérer l'enthousiasme scientiste que l'on voit souvent chez les matérialistes. D'abord, il y a tout ce qui, dans la Nature, se refuse à la connaissance. En second lieu, on peut se demander s'il n'appartient pas à la science même de nourrir l'illusion, pour autant qu'elle suggère une certaine métaphysique.

Le premier point ne fait pas difficulté. « La science sera toujours imparfaite », dit Poincaré : l'esprit ne saurait connaître parfaitement son objet, « puisqu'il n'en verra jamais que l'extérieur » [29][29]Dans Le matérialisme actuel (collectif), Flammarion, 1913, p.… . À dire vrai, les corps matériels n'ont pas d'intériorité : il n'y a rien en eux qui se refuse à la connaissance – du moins en droit, car, en fait, l'impossibilité, au niveau infra-atomique, d'observer sans modifier ce que l'on observe, introduit une limitation : d'où les relations d'incertitude de Heisenberg. L'intériorité apparaît avec les mondes vitaux. L'intériorité est inobjectivable ; ce qui est inobjectivable, cela est inconnaissable. Que se passe-t-il dans l'esprit d'un chat ? Comment le savoir ? Montaigne en était perplexe. La question a-t-elle même un sens ? Mais, si l'animal nous est inaccessible dans l'intimité de son vivre, cela est valable pour l'homme aussi. On peut se représenter l'état d'âme ou l'état d'esprit d'autrui et prendre part à sa joie ou à sa peine, non le rencontrer dans sa nudité extrême où il ne se manifeste qu'à lui-même. La science ne donne pas le moyen de connaître le for intérieur de l'individu.

30En second lieu, disais-je, l'on peut se demander si la science ne serait pas un principe d'illusion pour le philosophe, du moins si la Nature est, à ses yeux, une vraie multiplicité (Vielheit), irréductible à l'unité. Quand je dis « science », je songe à la puissante armature intellectuelle qui assure au savant la prise sur la Nature, et que je nomme le logos logico-mathématique. Ce logos, on sait que c'est le langage qu'il faut parler si l'on veut que la Nature réponde. Or, ces réponses, le savant ne peut admettre qu'elles soient disparates. Il cherche à les lier les unes aux autres, comme si elles devaient toutes intégrer une seule et unique réponse. Il présume l'unité du cosmos. C'est pourquoi il cherche à ramener à l'unité les forces fondamentales. De là la recherche d'une théorie unifiée des champs, la théorie dite de la « grande unification », la recherche d'une théorie quantique de l'« univers dans son ensemble », etc. On voudrait ce que l'on appelle une « théorie du tout », unissant toutes les lois en un seul syntagme. Et sans doute, que l'on sonde l'univers par la physique

des particules dans ses dimensions les plus petites ou par l'astrophysique dans ses dimensions les plus grandes, il s'agit toujours du même univers. Mais ce n'est que notre univers.

Il y a un peu plus de vingt ans, le 26 janvier 1985, le regretté Paul Musset, physicien du cern à Genève, donna à la Sorbonne une conférence intitulée « Particules, astrophysique et cosmologie », qui suscita de nombreuses questions. Voici quelle fut la mienne : « Dans votre texte de présentation, disais-je, vous parlez de l'univers et de notre univers. Étant donné que l'univers dont vous parlez, c'est celui qui est conçu sur la base des "faits observés", il me semble que cet univers ne peut être que notre – un univers humain, comme le dit, en propres termes, Werner Heisenberg. Rien, alors, n'empêche le philosophe de concevoir une multitude d'univers dans l'immensité. C'est ce qu'a fait Épicure. » Paul Musset répondit : « Si l'univers est fermé, on peut toujours faire cette hypothèse et dire que notre univers, qui est fermé, n'a aucune communication avec les autres » ; mais il ajouta que la proposition n'était pas intéressante pour le physicien, car elle était « spéculative » [30][30]Bulletin de la Société française de philosophie, avril-juin… . Le mot est juste. Mais la métaphysique est spéculation. L'on peut donc toujours faire l'hypothèse de la multiplicité des univers, car l'univers des physiciens, l'univers « humain », est nécessairement fermé, en ce sens que tout y est relié à tout au sein d'une totalité qui est un monde. Nietzsche parle d'« humanisation de la Nature ».C'est cette « humanisation » que je définis comme mondanisation. Platon admet que l'on peut poser la question de l'unicité du Monde. « Eût-il été plus exact, dit-il, de dire qu'il y a une pluralité de Cieux ou même un nombre infini ? » (Timée, 31 a) ; et il reconnaît que Démocrite n'est pas réfutable. Ce qui est certain est seulement que le savant, comme tel, ne peut admettre plusieurs univers. Car, dès qu'il y aura deux univers, ils se résoudront en un, comme le montre Platon. Car, s'ils sont deux, c'est que le savant aura trouvé dans le nôtre de quoi le contraindre à admettre l'autre, de sorte qu'ils se trouvent unifiés par là même.

Notre univers, ce que les astrophysiciens appellent l'univers observable [31][31]Jean Audouze, L'univers, PUF, 1997, p. 95. , est-il la totalité des choses ? Les physiciens ne le pensent pas, puisque certains sont croyants : outre l'univers, il y a Dieu, selon eux. Alors, pourquoi pas la Nature ? L'univers aurait, dit-on, quinze milliards d'années. On est tenté de dire : qu'est-ce que quinze milliards d'années dans l'infini ? Recourons à Pascal : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant » (fr. 233 Br.). Il n'y a, dès lors, rien à changer à ces paroles : « Que l'homme […] se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la Nature ; et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même

son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? » (fr. 72 Br.). Cet infini, c'est la Nature : le mot « infini » a remplacé le mot « Nature », que Pascal avait d'abord écrit. Qu'est-ce que l'homme et son « petit cachot », l'univers, dans l'immensité infinie de la Nature ?

L'univers, de par l'unité que le savant, nécessairement, lui accorde, est ce que j'appelle un « monde », c'est-à-dire un tout en quelque façon organique (holos), un ensemble où tout se tient. « On a souvent dit, nous rappelle Philippe Franck, que, pour comprendre rigoureusement le centième de pouce d'un brin d'herbe, il faudrait comprendre l'univers. » [32][32]Einstein, trad. A. George, Flammarion, 1991, p. 13. C'est là ce que j'appelle faire de la Nature un monde, structuré et fini – ou, en tout cas, fermé –, dont le modèle antique est le cosmos des Stoïciens. « La science est faite par les hommes. Ce fait, évident en soi, est facilement oublié », nous rappelle Heisenberg [33][33]La partie et le tout, trad. P. Kessler, Flammarion, 1990. . Or, que fait l'homme ? Il finitise la Nature : « Pour nous seuls, il y a du fini », dit Nietzsche [34][34]Le livre du philosophe, trad. A. K. Marietti,… . « Il me semble important, ajoute-t-il, de me débarrasser du Tout, de l'Unité. » [35][35]Œuvres philosophiques complètes, Gallimard, t. XII, p. 306. De là cette note : « Chaos sive Natura : de la déshumanisation de la Nature. » [36][36]Ibid., t. V, p. 420. Il y a citation et citation. Quand je cite Poincaré, je me place sous l'autorité de Poincaré : qu'il ait pensé ceci ou cela, c'est un argument en soi. Quand je cite Nietzsche, je ne me place pas sous l'autorité de Nietzsche. Je me réjouis seulement d'y trouver exprimé ce que je pense et je lui emprunte ses mots. Par le fait d'humaniser la Nature, de la finitiser en monde, la science est principe d'illusion, dès lors qu'elle repousse la pensée de l'infini : car elle porte à penser que l'univers des physiciens, c'est cela, la Nature.

34Mais pourquoi, me direz-vous, cet univers qui a commencé par un « mystérieux big-bang » [37][37]Jean Audouze, op. cit., p. 108. – l'expression est d'un astrophysicien –, qui a une histoire, qui est en expansion continue ou peut-être pas, ne serait-il pas la totalité des choses naturelles ? « Vous voulez, me dirat?on, que cet univers ne soit qu'un "petit cachot" au sein de la Nature immense. Vous croyez en la Nature comme d'autres croient en Dieu. » J'admets que la métaphysique ne peut donner de réponse purement rationnelle. On peut argumenter en faveur du théisme ou du naturalisme, mais les arguments n'ont que la force que l'on veut, librement, leur accorder : la métaphysique, disais-je, « se fonde dans la liberté ». Il y a le donné et l'au-delà du donné, et, pour donner un contenu à cet au-delà, il faut une croyance. Or, celle en la Nature me paraît la mieux fondée, car Dieu est au-delà du donné, tandis que la Nature, qui s'offre

immédiatement à tous les hommes, est à la fois donnée et au-delà du donné. De plus, s'il n'y a pas de Dieu, la liberté humaine n'est pas sous contrôle ; l'homme est libre.

Mais nous dit-on, si l'homme s'inscrit dans la Nature, que devient sa liberté ? Spiritualistes et matérialistes s'accordent ici pour souligner la difficulté qu'il y a – qu'il y aurait –, pour le naturaliste, à penser, au sein de la Nature, la liberté de l'homme. C'est là, dit Yvon Quiniou, « le seul point aveugle » dans ce qu'il nomme ma « construction philosophique » [38][38]Revue philosophique, no 1/2001, p. 57. . Mais l'on a ici l'avantage de disposer d'un point d'Archimède. Nous savons que la liberté, en tout cas, ne peut être mise en doute, d'abord comme liberté universelle, « ouverture » (Dasein) en l'homme rendant possible le jugement ayant sens de vérité, ensuite comme liberté personnelle – émergence d'une possibilité pour l'individu d'être cause de soi et, par là, d'être une personne.

Le problème est donc de concevoir la Nature de telle manière qu'y soit possible la liberté. C'est exactement le problème d'Épicure, et il l'a résolu en mettant la liberté dans l'atome : « Ne sais-tu pas, dit Diogène d'Œnoanda, que les atomes ont aussi un mouvement libre (éleuthéra kinèsis), que Démocrite n'a pas découvert, mais qu'Épicure a mis en lumière, mouvement qui consiste en une déclinaison (parenklitikè), comme il le montre à partir des phénomènes ? » (fr. 32 Chilton). Toutefois, Épicure est empêché, par son matérialisme, de concevoir vraiment la liberté de l'atome, et Cicéron puis Montaigne ne se sont pas privés de se moquer de son clinamen. Mais il ne faut pas, nous l'avons vu, réduire la Nature à la matière. Celle-ci n'est que la Nature telle que, dans son étage macroscopique, elle se présente au sens commun. Si l'on descend dans les profondeurs de la Nature, au niveau de l'infime, de l'infiniment petit physique, où règne la constante de Planck – dont la valeur, je le rappelle, est égale, en unités cgs, au quotient de 6,55 par un nombre qui s'écrit 1 suivi de 27 zéros –, on n'a plus, à si petite échelle, ce que l'on avait à l'échelle humaine : la matière, le déterminisme laplacien, le cadre spatio-temporel et le réalisme local.

Qu'a-t-on alors ? Je dirai : la créativité. Car la créativité est ce sans quoi il n'y a pas de Nature. Le principe de causalité, dans sa forme classique, exclut la créativité. Car il ne saurait y avoir plus dans l'effet que dans la cause. Leibniz formule le principe de l'équivalence « de la cause pleine et de l'effet entier » : « L'effet ne doit pas surpasser la cause. » [39][39]Lettre à R. de Montmort (1715), citée par L. Prenant, Leibniz.… Mais, s'il y a identité entre la cause et l'effet, autant dire que rien ne se passe : on n'a plus d'événement, on n'a plus de Nature. On a une intelligibilité totale, puisqu'il n'y

a rien de nouveau, mais la Nature s'est évanouie. Tel est le résultat du principe de causalité, tel qu'il a régné dans la science classique : « En postulant l'intelligibilité de la Nature, il aboutit à sa destruction complète », dit Meyerson [40][40]Identité et réalité, 5e éd., Vrin, 1951, p. 489. . Mais la Nature existe. Cela signifie qu'il y a des effets différents de leurs causes – des causes qui produisent des effets qu'elles n'expliquent pas. Émile Boutroux a très bien vu cela : « Comment concevoir que la cause ou condition immédiate contienne vraiment tout ce qu'il faut pour expliquer l'effet ? Elle ne contiendra jamais ce en quoi l'effet se distingue d'elle, cette apparition d'un élément nouveau qui est la condition indispensable d'un rapport de causalité. » [41][41]De la contingence des lois de la nature, 10e éd., Alcan, 1929,… Or, cette nouveauté est un trait constitutif de la Nature. Car la Nature se renouvelle continuellement : c'est l'« avance créatrice » [42][42]Op. cit., p. 57. dont parle Whitehead, et qu'a bien reconnue Bergson.

Que signifie cette créativité, sinon qu'à chaque instant les choses commencent ? Il n'y a pas simple répétition de ce qui a eu lieu. Sinon, à quoi bon le temps ? Le temps ne serait pas créateur, et Héraclite aurait eu tort de dire que l'« on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve ». Épicure avait bien vu que la Nature, telle qu'elle est maintenant, n'était pas déjà contenue dans ce qu'elle était, qu'elle était libre à l'égard de ce qu'elle était, qu'elle est un champ infini d'initiatives. Mais il avait conservé le mécanisme universel de Démocrite, et avait simplement plaqué sur le mécanisme l'idée d'une rupture de ce mécanisme. Il faut analyser la Nature en niveaux. La prétendue contradiction entre la liberté et la Nature vient de ce qu'on se fait une idée matérialiste de la Nature. Il est certain que, de la matière sans vie, on ne peut tirer la vie, l'esprit, la liberté. Mais la matière n'est que la croûte superficielle et relativement solidifiée, figée, de ce qui, dans sa profondeur, n'est que dynamisme et innovation perpétuelle. La Nature est constamment innovatrice, mais elle crée en poète, c'est-à-dire en aveugle, sans anticiper ses propres créations, car, si le créateur se devance lui-même, il n'est plus créateur. La Nature est comme la toile de Pénélope, mais qui serait infinie et qui, sans vue d'ensemble, se tisserait continuellement elle-même, tout en se défaisant, car, dès que quelque chose a eu lieu, la Nature le laisse aller au néant. Elle a créé l'homme sans savoir ce qu'elle faisait. Dans l'homme, la Nature devient esprit, car la Nature s'ignore, mais l'homme se sait. Mais, puisque la Nature est autocréatrice, l'homme est le plus naturel des êtres, du moins le plus conforme à l'essence de la Nature, pour autant qu'il se fait autocréateur, c'est?à-dire commençant à partir de lui-même.

Au xviiie et au xixe siècles, on opposait le spiritualisme au matérialisme. Le Dictionnaire de

physique d'Aimé-Henri Paulian (Nîmes, 1773) les compare point par point sur deux colonnes parallèles : d'un côté, l'homme est un esprit, de l'autre, il n'est que matière ; d'un côté, il est réellement libre, de l'autre, il n'est qu'une girouette qui se croit libre, etc. Quel sera le choix spontané de l'homme ordinaire ? Il inclinera au spiritualisme. La partie n'est pas égale parce que l'un des deux côtés ne rend pas justice à la Nature et à l'homme. L'homme proteste en lui-même contre l'idée qu'il n'est que matière ou qu'il n'est pas plus libre qu'un animal. Il sait que c'est faux. Le philosophe doit mettre l'accent sur la créativité de la Nature et de l'homme. C'est ce qu'a fait Bergson. Avec sa notion de durée créatrice, il me semble avoir touché juste. Mais il n'a pas su voir, ou voulu voir, que cette notion lui interdisait de se rallier au spiritualisme monothéiste, comme il a fait. Il devait finir par où il avait commencé : par le naturalisme.

Si l'on admet la créativité de la Nature, comment croire qu'elle se serait bornée à produire cet unique univers que nous voyons ? Ainsi que l'ont pensé les philosophes pluralistes grecs, une telle créativité ne peut être qu'infinie, capable d'une infinie diversité et variété, et donc de mettre au jour tous les univers possibles et non pas un seul. Sinon, il faudrait un principe restrictif, un principe de limitation, qui serait une Providence. C'est le cas chez Leibniz. Anaximandre, Démocrite, Épicure conçoivent la Nature comme engendrant des mondes – ou univers, comme on voudra – innombrables. Leibniz veut que Dieu n'en ait choisi qu'un, le meilleur. Le philosophe cède au théologien. Regardons le ciel. Que sont les galaxies : que des amas de matière ? Mais la vie sur la Terre est venue de ce qui n'était à l'origine, dit-on, qu'un amas de matière. Pourquoi est-elle venue ? Parce que l'« amas de matière » recèle bien plus que de la matière. À un niveau d'extrême petitesse, où la notion de matière n'a plus de sens, des processus élémentaires de l'ordre de grandeur des systèmes atomiques préparent ici et là, si certaines conditions sont remplies, la formation de centres directeurs dont l'activité orientera des dynamismes vitaux. On a raison de s'attendre à trouver la vie sur d'autres planètes – celles de notre système solaire ou d'autres. L'on a raison aussi de croire possible que des messages émanant de créatures semblables à nous, nous viennent des profondeurs de l'infini. À une question de Burman, Descartes répond – je cite la traduction de Jean-Marie Beyssade – :« Que savons-nous si Dieu n'a pas exercé son pouvoir de produire en dehors de notre Terre, dans les étoiles, etc. ? Que savons-nous s'il n'y a pas établi d'autres créatures spécifiquement différentes, d'autres vies, et, disons le mot, des hommes, ou du moins des êtres analogues à l'homme ? […] Et que savons-nous si Dieu n'a pas produit une infinité d'espèces de créatures ? » Je me borne à dire de la Nature ce que Descartes dit de Dieu. Je m'accorde, du reste, avec lui pour ajouter : « Peut-être. »

Notes du chapitre

[1] Philosophie et philosophes, Paris, Hachette, 1888, p. 20-21.

[2] L'homme et l'histoire, trad. M. Dupuy, Aubier-Montaigne, 1955.

[3] Le monde comme volonté et comme représentation, trad. Burdeau, 8e éd., puf, 1943, t. II, p. 298.

[4] Lettre du 26 février 1903, in Mélanges, puf, 1972, p. 586.

[5] Préface à Matérialisme et spiritualisme de M. Leblais, p. xx. Cité par E. Caro, Le matérialisme et la science, Paris, Hachette, 1867, p. 91.

[6] « Formalisme et réflexion philosophique », Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 25 mars 2000, Vrin, 2001, p. 38.

[7] Recherche de la vérité, livre IV, chap. xi,§3.

[8] Vers la fin de l'ontologie, Paris, sedes, 1956, p. 9.

[9] Méditations métaphysiques, AT, IX, p. 14.

[10] Le concept de Nature, trad. J. Douchement, Vrin, 1998, p. 62.

[11] Les principes de la philosophie, II, 11. [12] Essai philosophique sur l'entendement humain, livre II, chap. VIII, § 9 et 10.

[13] Le réel voilé, Fayard, 1994, p. 14.

[14] Cité par Daniel Schulthess, Philosophie et sens commun chez Thomas Reid, Berne, Peter Lang, 1983, p. 187.

[15] Op. cit., p. 53.

[16] Cité par Michel Bitbol, L'aveuglante proximité du réel, Flammarion, 1998, p. 217.

[17] Ibid., p. 218.

[18] Dictionnaire philosophique, puf, 2001, art. « Matière ».

[19] Le matérialisme rationnel, puf, 1953, p. 177.

[20] Physique et philosophie, Albin Michel, 1961, p. 58.

[21] Dans La matière aujourd'hui, Éd. du Seuil, 1981, p. 213.

[22] La physique moderne et son interprétation, Armand Colin, 1956, p. 170.

[23] Dans La matière aujourd'hui, p. 231.

[24] Ibid., p. 233.

[25] Cité par Ernest Baumgardt, Les sensations chez l'animal, puf, 1953, p. iii.

[26] La physique et le secret de la vie organique, trad. par André Metz et Maurice Mareschal, Albin Michel, 1959, p. 143 et 120.

[27] Lao-tseu, Tao-te king, PUF, 2003, p. 158-159.

[28] La science et l'hypothèse, Flammarion, 1920, p. 176. [29] Dans Le matérialisme actuel (collectif), Flammarion, 1913, p. 51.

[30] Bulletin de la Société française de philosophie, avril-juin 1985, Armand Colin, p. 64.

[31] Jean Audouze, L'univers, PUF, 1997, p. 95.

[32] Einstein, trad. A. George, Flammarion, 1991, p. 13.

[33] La partie et le tout, trad. P. Kessler, Flammarion, 1990.

[34] Le livre du philosophe, trad. A. K. Marietti, Aubier-Flammarion, 1969, p. 121.

[35] Œuvres philosophiques complètes, Gallimard, t. XII, p. 306.

[36] Ibid., t. V, p. 420.

[37] Jean Audouze, op. cit., p. 108.

[38] Revue philosophique, no 1/2001, p. 57.

[39] Lettre à R. de Montmort (1715), citée par L. Prenant, Leibniz. Œuvres choisies, Paris, Garnier, s.d., p. 379, n. 360.

[40] Identité et réalité, 5e éd., Vrin, 1951, p. 489.

[41] De la contingence des lois de la nature, 10e éd., Alcan, 1929, p. 26.

[42] Op. cit., p. 57.

V. Temps, temporalité, temporalisation

Je me pose les questions suivantes : quelle est la nature du temps ? quelle est la place du temps dans le Tout de la réalité ? Quel est le rapport du temps à l'absolu ? Le temps est-il engendré ? Toutes choses sont-elles soumises au temps ? Ce sont des questions métaphysiques, puisqu'il y a « métaphysique » dès qu'intervient la notion du Tout de la réalité, lequel ne peut faire l'objet d'aucune science. Les questions métaphysiques n'appellent que des réponses spéculatives. Il n'y a pas de preuves en métaphysique, mais seulement des arguments. Ma conception du temps ne pourra faire la preuve qu'elle est la seule possible. Il suffit qu'elle soit irréfutable, ce qui en fait l'une des conceptions possibles. Certes, puisque l'expérience, la réflexion et la spéculation m'auront conduit à elle, je la croirai vraie. Elle l'est peut-être – un « peut-être » qui n'est que de concession à l'intention d'autrui. Car, en métaphysique, le « peut-être » ne peut être éliminé. Montaigne a bien vu cela ; erreur de Descartes. Il y a plusieurs métaphysiques possibles, qui se veulent également cohérentes, et aucune ne peut en réfuter une autre. La mienne est un naturalisme (non un matérialisme !) : tel celui d'Anaximandre, de Démocrite, de Spinoza. Je dirai qu'il faut voir le principe (archè) et l'origine de toutes choses dans la Nature (Phusis) infinie et éternelle, et qu'il n'y a rien d'antérieur à la Nature, car, comme le dit Aristote, « il n'ya rien d'antérieur à l'éternel » (Métaphysique, N, 4, 1091 c 28).

Je parlerai d'abord du temps en soi, ensuite du temps comme constituant la forme d'existence de l'être humain, c'est-à-dire la temporalité, enfin de la temporalisation, qui décrit la façon dont chaque être humain s'approprie le temps.

1 Le temps

D'abord, qu'en est-il de la réalité du temps ? Parler du temps, c'est lui supposer quelque réalité. Mais ici, l'on se heurte à des difficultés, soulignées par Aristote (Physique, IV, 10, 217 b 32-218 a 5) :

« Que d'abord le temps n'existe absolument pas, ou n'a qu'une existence imparfaite et obscure, on peut le supposer pour deux raisons : 1) Pour une part, il a été et n'est plus, pour l'autre il va être et n'est pas encore […]. Or, ce qui est composé de non-êtres semble ne pas pouvoir participer à l'être réel (ousia). 2) En outre, le temps est divisible. L'existence de toute chose divisible ne va pas sans l'existence de ses parties (toutes ou quelques-unes). Or, les parties du temps sont les unes

passées, les autres futures : aucune n'existe. »

Aristote passe ensuite à l'examen de l'instant – qui n'est pas une partie du temps – sans résoudre ces difficultés. La première – le temps n'est plus ou n'est pas encore – repose sur la confusion entre le temps et ce qui est dans le temps. Le jour d'hier n'est plus. Pourquoi ? parce qu'il est passé. Il faut donc qu'il y ait le passé. Ce n'est pas le passé qui est passé. Le temps n'est pas dans le temps. Le jour de demain n'est pas encore. Pourquoi ? Il est à venir. Il faut donc qu'il y ait l'avenir. Le temps ne passe pas. Il y a toujours le temps.

Deuxième difficulté : il est divisible et ses parties sont ou passées ou futures. Là encore, elles ne peuvent ne pas être du fait du passé et du futur qu'autant qu'il y a le passé et le futur, c'est?à-dire le temps.

Admettons donc la réalité du temps.

Comment l'étudier ? Il y a la méthode conceptuelle et une autre méthode qui consiste à partir de l'expérience. La première est celle de Kant ; la seconde, celle de Hume. « C'est de la succession des idées et des impressions que nous tirons l'idée de temps », dit Hume (Traité de la nature humaine, 2e partie, section III). Kant objecte que percevoir la succession présuppose la représentation du temps : « La succession ne tomberait pas sous la perception, si la représentation du temps ne lui servait a priori de fondement » (Critique de la raison pure, « Du temps »,§ 4). Mais, si percevoir la succession n'est possible que par la représentation du temps, que peut bien être cette représentation du temps qui ne comporte pas en elle-même la succession, c'est-à-dire l'essentiel du temps ? Kant construit un système dans le but précis de sauver un espace métaphysique pour la foi religieuse. Il perd la capacité de se rendre à l'évidence de l'expérience originelle du temps.

L'expérience primitive ou originelle du temps est celle de son indépendance par rapport à nous. Elle est décrite dans le passage que voici d'une lettre de Benjamin Constant :

« […] Le sentiment profond et constant de la brièveté de la vie me fait tomber le livre ou la plume des mains toutes les fois que j'étudie […]. De sorte que je passe ma vie dans une pénible et inquiète paresse, avec le sentiment que je pourrais mieux employer mon temps, le regret vague de le voir

s'écouler et de ne rien faire, et la conviction que tout ce que je ferais ne servirait à rien, et qu'au bout de cinquante ans tout revient au même […]. Peut-être ai-je tort de sentir trop que toutes nos poursuites, tous nos efforts, tout ce que tentons, faisons, changeons, ne sont que des jeux de quelques moments […], que le temps indépendant de nous va d'un pas égal et nous entraîne également, soit que nous dormions ou veillions, agissions ou nous tenions dans une inaction totale. Cette vérité triviale et toujours oubliée est toujours présente à mon esprit, et me rend presque insensible à tout ».

(Lettre à Mme de Charrière, 21 mai 1791)

Nous ne mouvons rien contre le fait qu'après l'heure qui passe il y en aura une autre. « Le temps est la marque de notre impuissance », dit Lagneau.

Kant et Heidegger ne rendent pas compte de l'expérience, primordiale en tout homme, de l'indépendance du temps. Ce n'est pas une expérience comme une autre et à côté des autres, car elle traverse toutes les autres expériences, elle est le fond de toutes nos expériences particulières. Par elle, nous sommes révélés à nous-mêmes comme soumis, ainsi que toute chose, à la puissance destinale universelle qui nous entraîne et nous annule. Héraclite, dans le fragment 52 DK (130 dans mon édition), emploie pour le Temps le mot aiôn qui, chez Platon, signifiera « éternité » (Timée, 37 d) : Le Temps est un enfant qui joue avec des pions : la royauté d'un enfant.

« Avec des pions » : nous avons le pion « jeunesse », le Temps joue le pion « vieillesse » ; nous avons le pion « santé », il joue le pion « maladie » ; nous avons le pion « vie », le Temps joue le pion « mort ». L'aiôn est la puissance dont l'homme dépend sans avoir contre elle le moindre pouvoir. C'est le Temps destinal, le Temps comme porteur du destin – la mort, le non-être.

Dans le temps immense, la part d'être de chaque être, entre la naissance et la mort, est peu de chose. Peut-on encore parler d'« être » ? C'est le moment de citer Montaigne :

« Pourquoy prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise [un éclair] dans le cours infini d'une nuict éternelle, et une interruption si briefve de nostre perpétuelle et naturelle condition ? ».

(Essais II, XII, p. 526, éd. PUF)

Où l'on voit que Montaigne perçoit tout naturellement le temps comme infini et éternel. Le temps est sans commencement ni fin. S'il avait commencé, il y aurait quelque chose avant le temps. Le temps lui-même serait dans le temps. Ce qui est engendré chez Plotin, ce n'est pas le temps en soi, mais le temps comme inséparable de la vie de l'âme, c'est-à-dire la temporalité.

Or, qu'en est-il de notre être, demande Montaigne, dès lors que notre vie ne représente qu'une part infime du temps infini ? Mais si nous ne sommes pas vraiment, qu'est-ce qui est vraiment ? Montaigne reprend le problème de l'être, après Aristote (ti to on, Métaphysique, Z, I, 1028 b 4). Et il pose le problème mieux que Descartes, qui ne l'a pas posé, et mieux que Heidegger, qui l'a mal posé. Car Descartes dit bravement : « Je suis », sans voir là de problème. Et Heidegger, prenant en exemple un morceau de craie, dit : « Ce morceau de craie est », alors que le philosophe demande si ce morceau de craie est, s'il mérite d'être dit « être ». Mais Heidegger a fait impasse sur les Sceptiques ; il ignore Pyrrhon et n'a pas lu Montaigne.

La question est maintenant de savoir si le temps est comme le camus, et, selon Aristote, il est effectivement comme le camus. « Camus » se dit d'une certaine forme de nez. La forme est la concavité, mais elle s'inscrit dans une matière (au sens d'Aristote) qui est le nez. De même, le temps a besoin, pour être pensé, dit le Stagirite, d'une matière qui est constituée par la succession des événements : « Le temps, dit-il, n'existe pas sans le changement ou mouvement : en effet, quand nous ne saisissons pas de changements en nous ou n'en apercevons pas dans les choses, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps » (Physique, IV, II, 218 b 21-23). « Le temps n'existe pas sans le changement » : j'entends que le temps ne peut être donné sans le changement. Je me sépare ici d'Aristote : je ne dis pas que le temps ne peut être « pensé » sans le changement, mais seulement qu'il ne peut être donné sans le changement.

Mais, si le temps n'est pas sans le changement, il est cependant quelque chose d'autre que le changement ou mouvement, dit Aristote. D'abord, un changement est plus ou moins rapide. Il y a une vitesse du changement. Mais on ne peut attribuer au temps une vitesse, puisque la vitesse ne se définit précisément qu'en fonction du temps. Le temps « indépendant de nous va d'un pas égal », dit B. Constant. En second lieu, le changement se trouve seulement dans la chose qui change, alors que le temps est partout. Par exemple, on est au cirque. On regarde le clown, les mouvements,

les fantaisies du clown. Là est le changement, mais le temps est partout.

Ainsi, le temps n'est pas sans le changement, les événements, la suite des événements, mais il n'est pas mouvement ou changement. Le temps ne passe pas. C'est nous qui passons. Cependant, si rien ne passait, ne se passait, on ne pourrait parler du temps.

On parle du temps comme destructeur. Il l'est par le changement. Les choses ne se font pas toutes seules, mais elles se défont toutes seules. Il faut bâtir la maison, mais, si l'on veut que la maison soit détruite, il suffit de laisser faire le temps, dit-on. Mais, observe Aristote, certes, c'est dans le temps que tout est engendré et détruit, mais ce n'est pas par le temps, c'est par le changement que ce qui est cesse d'être ce que c'était : « Tout changement est par nature défaisant (ekstatikon) », dit le Stagirite (ibid., IV, 13, 222 b 16). Ekstatikon : ek-statique ; le terme a été repris par Heidegger pour désigner, dans l'analyse de la temporalité, les trois ek-stases, passé, présent, avenir se dissociant dans une unité de déploiement.

Venons-en à la définition du temps, où nous allons devoir nous séparer d'Aristote. Aristote lie le temps au changement, à la succession des événements, où l'un vient avant, l'autre après. Mais Aristote ne définit pas seulement le temps par l'avant-après, la succession pure, mais par le nombre. Car, lorsqu'on parle du temps, vient la question « combien » : « Dans combien de temps la maison sera-t-elle prête ? », c'est-à-dire combien de jours, d'heures = quel nombre d'unités de temps. De là la définition d'Aristote : « Voici, dit-il, ce qu'est le temps : le nombre du mouvement (arithmos kinèseôs) selon l'avant et l'après » (ibid., IV, II, 219 b I-2).

Mais, s'il en est ainsi, que devient ce que nous avons dit au début : que le temps est indépendant par rapport à nous ? Car, s'il y a un compte des unités de temps, qui fait le compte ? C'est l'esprit de l'homme ou, comme dit Aristote, c'est l'âme (psuchè). Alors, « la question est embarrassante, dit le Stagirite, de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non » (ibid., IV, 14, 223 a 21-22). Il semble que non. « Si rien, dit-il, ne peut par nature compter que l'âme, et dans l'âme, l'intelligence (noûs), il ne peut y avoir de temps sans l'âme » (223 a 25-26). La question semble entendue. Mais Aristote ajoute : si ce n'est que le mouvement peut être sans l'âme, et donc la succession, l'avant-après, qui, sans l'âme, n'est pas nombré en acte, mais qui est nombre en puissance, c'est?à-dire nombrable, et, « en tant que nombrable, constitue le temps » (223 a 29). Ainsi, le temps existerait

sans l'âme en tant que le mouvement est nombré en puissance.

Mais cela, c'est encore rendre le temps dépendant de l'âme – ou de l'esprit humain. Si l'on considère le temps en soi, il faut le dépouiller de l'idée de nombre et de la quantification. Reste le temps pur, comme succession pure, sans mémoire, où ce qui est passé n'est plus présent d'aucune façon, est aboli. Et ici se trouve le second point de la définition d'Aristote où il y a lieu de nous séparer de lui. Le temps, arithmos kinèseôs, est défini en fonction du mouvement. Mais dans le mouvement, qui implique le passage d'un état ou d'un lieu à un autre, la pure succession est déjà niée, surmontée : un lien s'établit entre les moments successifs. La définition d'Aristote semble trop riche. Le temps nombre du mouvement est un temps arithmétisé, physicalisé, qui peut servir de paramètre dans les équations du mouvement. Si le temps n'est donné qu'avec le mouvement ou changement (deux notions, kinèsis et métabolè, qu'Aristote ne distingue pas, du moins dans le Traité du temps), il peut néanmoins, semble-t-il, être pensé en soi et sans le mouvement, de même que la concavité peut être pensée sans le camus. Il suffit des deux notions avant-après, ou passé-avenir. Quelle est l'action du temps ? Ce qui est à venir ne reste pas à venir, il devient du passé. Je vais demain au bord de la mer. Après-demain, demain sera devenu hier. Le temps est une puissance : qu'après une heure il y en ait une autre, contre cela l'on ne peut rien. C'est une puissance universelle : il n'y a rien de ce qui relève de l'expérience humaine qui ne soit sous le joug du temps. Par l'effet du temps, dis-je, ce qui est à venir devient du passé. De là la définition : le temps est la puissance universelle qui transforme ce qui est à venir en chose du passé. Ou, plus brièvement : le temps est la puissance qui, avec de l'avenir, fait du passé.

Mais ce qui est à venir n'est pas – pas encore. Et ce qui est passé n'est plus. Or, ce qui n'est plus, pour n'être plus, doit avoir été. Il ne peut avoir été dans l'avenir. Il ne peut avoir été que dans le présent. Il faut qu'entre le non-être de l'avenir et le non-être du passé il y ait de l'être, et où sinon dans le présent ? Mais le présent ne reste pas présent, dit saint Ausrustin : « S'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité » (Confessions, XI, xiv). Saint Augustin ne veut pas que le présent soit éternel. Il veut réserver l'éternité à Dieu. Le présent, dit-il, pour être du temps, doit rejoindre le passé. Non ! Ce qui passe, ce qui rejoint le passé, c'est ce qui est présent, ce n'est pas le présent, lequel est ce qu'il est, présent, et est éternel ; et le temps lui-même est éternel. Ce qui est passé a eu de l'être, a eu part au réel dans le présent. Par exemple, il ne pleut plus. Donc, il a plu. Quand ? À un moment où l'on a pu dire : « Il pleut. » Il pleut maintenant, ou à présent. « Il pleut » est un événement. Ce n'est pas un être. Dans le présent,

ou le maintenant, il n'y a place que pour l'événement, il n'y a pas de place pour un être. Une maison est un être : je la reconnais comme la même que tout à l'heure. Un être ne s'épuise pas dans le maintenant. Il déborde le maintenant. Il contient du passé. C'est une sorte de fantôme. Mais il y a un tremblement de terre. La maison tremble. Le tremblement s'épuise dans le maintenant. Donc, entre le non-être du futur et le non-être du passé, il y a ce qui a lieu dans l'actualité du présent ou du maintenant, et cela est de l'ordre de l'événement.

Le maintenant est un laps de temps. Chez Aristote, c'est le même mot, nûn, qui désigne le maintenant et l'instant. Mais le présent, ou le maintenant, n'est pas l'instant. Car l'instant n'est pas une partie du temps, dit avec raison Aristote. Citons saint Ausrustin : « L'heure présente s'écoule par fragments fugitifs ; tout ce qui s'est envolé d'elle est passé, tout ce qui lui reste est futur. Si l'on conçoit un point de temps, tel qu'il ne puisse être divisé en particules de temps, si petites soient-elles, c'est cela seulement que l'on peut dire instant [Augustin dit « présent », praesens], et ce point […] n'a aucune étendue de durée. Car, s'il était étendu, il se diviserait en passé et futur, mais l'instant [mais Augustin écrit praesens] n'a point d'étendue « (Confessions, XI, xv). Augustin définit l'instant indivisible – qu'il nomme, à tort, « présent ». Dans l'instant indivisible, rien ne peut avoir lieu. L'événement requiert une durée, un laps de temps.

De quelle étendue ? Comment délimiter le présent, ou le maintenant ? C'est, semble-t-il, l'événement lui-même qui délimite le présent. Il faut laisser de côté les événements complexes, qui durent des heures ou des années, comme la Révolution française, et comportent de nombreux événements simples. Si, lors d'une promenade, je fais trois mille pas, cela fait trois mille événements simples. Seul l'événement simple et complet, qui a un commencement et une fin, peut délimiter le présent. Exemples : le saut de l'aiguille des secondes, un battement du pouls, un appel de phares, un geste de la main pour dire« au revoir », un coup de vent, un clin d'œil, le poisson qui mord à l'appât, etc. Il est clair que tout le présent vivant, le présent universel, c'est?à-dire qui n'est pas seulement mon présent mais celui de tous, est composé de pareils menus événements en nombre infini. Les événements simples sont infractionnables : que l'on fractionne un événement simple et il n'y a plus d'événement. Par exemple, je fais un geste pour dire « au revoir » : si je ne lève le bras qu'à moitié, je n'ai pas fait le geste de dire « au revoir ». Bien qu'également infractionnables, les événements simples ne sont pas d'égale durée : un clin d'œil est plus bref qu'un geste. Les présents – ou maintenants – ont donc eux-mêmes des durées différentes. Il n'est donc pas possible d'assigner, pour le présent, une durée précise.

Que se passe-t-il lorsque quelque chose se réalise, lorsqu'un événement a lieu ? Je songe à une promenade que je ferai demain. Pierre, que je ne connais pas, songe aussi à se promener demain. Les deux projets sont deux événements mentaux sans rapport entre eux. Mais, lorsque les promenades ont lieu, je puis rencontrer Pierre. Et nous sommes, lui et moi, concernés par une multitude d'événements, par exemple le temps qu'il fait, avec tout ce que ces mots impliquent. Autrement dit, les événements, dès lors qu'ils sont réels, ne sont pas isolés. Ils font partie d'un vaste tissu d'événements, d'un vaste univers d'événements. Je me promène : cet événement se lie de proche en proche à ce qui se passe au même moment sur l'étoile Sirius. Mais l'on ne vit pas dans cet univers. Car les événements s'organisent en mondes. Mon monde n'est pas celui de Pierre, et une promenade n'a pas la même signification pour moi que pour lui. Un monde est une totalité centrée autour d'un for intérieur (que ce soit conscience, âme ou esprit, etc.), par rapport auquel les événements ont du sens. Exemples : dans une forêt, on aura le monde du bûcheron, celui du peintre, celui du promeneur, etc., et le monde de telle espèce d'oiseau et de telle autre, et du sanglier, du serpent, etc. Les mondes sont innombrables. Chaque espèce vivante a son monde, impénétrable à d'autres. Dans le monde de l'abeille valent les significations « abeille », dans le monde de la fourmi les significations « fourmi », significations insaisissables à d'autres espèces. Encore faut-il ajouter qu'il n'y a pas une espèce d'abeilles ou de fourmis, mais beaucoup, et, en outre, qu'il n'y a pas deux individus identiques. Chez l'homme seul se trouve brisée, grâce à la raison et à la liberté, la clôture des mondes.

Les mondes sont l'œuvre de la Nature. Que se passe-t-il lorsque des événements ont lieu, que des mondes se déploient ? Du nouveau s'ajoute à ce qu'il y avait, ou plutôt, puisque ce qu'il y avait n'est plus, une réalité nouvelle fait barrage à la puissance du temps. Le temps change le non-être de l'avenir en un autre non-être, celui du passé. Encore doit-il balayer la réalité du présent. Et il la balaie, car ce qui est présent ne peut s'arrêter dans le repos : panta rhei. Mais cette réalité se refait sans cesse, car la puissance de la Nature égale la puissance du temps.

Qu'y a-t-il à l'origine des choses ? Forcément l'infini, car la finité du fini a besoin d'être expliquée. Et, d'ailleurs, qu'est-ce que philosopher ? C'est penser toutes choses sur le fond de l'infini. « L'infinité est le fait initial originel », dit Nietzsche (Le livre du philosophe, Aubier, 1969, p. 119). Au viie siècle avant J.-C., Anaximandre nous le dit : « L'origine (archè) et l'élément des êtres est l'infini (apeiron) » (d'après Simplicius, in mon Anaximandre, p. 56). Qu'est-ce qui est infini ? La

Nature (Phusis) omni-englobante : « L'infinité de la Nature est ce dont toutes choses sont engendrées » (d'après Cicéron, op. cit., p. 85). Et la Nature est « éternelle et sans vieillesse (aidion kai agèrô) » (au témoignage d'Hippolyte, p. 82) : son pouvoir de génération ne connaît pas de fin. La Nature infinie sécrète des sortes de germes, des gonimoi de chacun desquels naît un monde. La Nature infinie dans l'espace et le temps, mais aussi en diversité, engendre depuis toujours des mondes innombrables qui naissent, vivent, meurent, sans qu'il y ait de fin à cela.

Comment opère la Nature ? Selon Aristote, elle opère comme un artisan. Selon Épicure, elle opère plutôt comme un artiste.

La Nature « fait tout en vue d'une fin », dit Aristote (Parties des animaux, 1, 641 b 12). Elle ne fait rien de déraisonnable (alogôs), ni rien en vain (« inutilement », matèn) (Du Ciel, II, ii, 291 b 13), ni « rien au hasard (« n'importe comment », hôs étuchè) » (ibid., 11, 8, 290 a 30) [1][1]Le Stagirite ne parle de « hasard » que lorsqu'ont lieu par…. Elle « réalise, parmi les possibles, celui qui est le meilleur » (ibid., II, 5, 288 a 2). Un exemple : la Nature n'a pas donné de paupières aux poissons, car à quoi serviraient-elles ? L'eau ne présente pas, comme l'air, une foule de corps capables de gêner la vue. La Nature a donné de longues pattes aux oiseaux qui vivent dans les marécages ; ils ont alors un long cou. La nature de l'homme étant de se tenir droit, la Nature ne lui a pas donné des jambes de devant, etc. Aristote compare la Nature à un homme sage (phonimos). Mais si la Nature est « ingénieuse » (mèchanoûsa, Parties des animaux, II, 7, 652 b 20), « organisatrice » (demiourgèsasa, II, 9, 654 b 32), « fabricatrice » (poioûsa II, 13, 657 b 37), elle n'est pas créatrice.

Au contraire, pour Épicure, la Nature est « créatrice de toutes choses », rerum natura creatrix, dit Lucrèce (I, 629). Elle réalise tout ce qui est possible, et pas seulement le meilleur : tous les êtres possibles, tous les mondes possibles, tous les modes de production possibles. Elle est semblable à l'artiste, car elle est comme le poète, qui ne peut savoir à l'avance ce que sera son poème, mais seulement après l'avoir fait. Elle crée en aveugle, sans viser une fin connue d'avance. Et elle diversifie ses productions d'un monde à l'autre. Par exemple, la production de l'éclipse de soleil ou de lune étant concevable de bien des façons, il est absolument improbable que l'éclipse se produise de la même façon dans les différents mondes de l'univers (cf. mon Lucrèce). Selon Aristote, la Nature ne fait rien au hasard. Épicure, au contraire, admet la présence dans la nature non seulement du hasard que l'on a déjà chez Démocrite (rencontre de séries causales indépendantes), mais d'un hasard essentiel. Il admet, en effet, que l'atome peut « dévier », par rapport à son état antérieur,

d'une manière que cet état antérieur ne nécessite pas. C'est le fameux clinamen (paregklisis), dont Montaigne, à tort, s'est moqué.

Toutefois, Aristote et Épicure s'accordent pour repousser le fatalisme de Diodore, selon qui les propositions relatives à ce qui aura lieu demain seraient déjà vraies. Chrysippe est du côté de Diodore. Mais Épicure et Aristote ont raison. Quel sens y a-t-il à dire qu'il est déjà vrai que Caton ira demain au Sénat, alors que Caton lui-même ne sait pas encore s'il ira ? La prédétermination des événements futurs ferait de la liberté humaine une illusion. Caton croit choisir d'aller ou de ne pas aller demain au Sénat : illusion, puisqu'il n'est pas possible qu'il n'aille pas demain au Sénat, s'il est déjà vrai qu'il ira. Mais l'homme est libre, et d'une liberté créatrice, puisqu'il fait être ce qui n'était pas et qui sans lui n'aurait pu être. Et la liberté créatrice de l'homme prolonge la créativité de la Nature.

Certes, quoi qu'il y ait dans l'avenir, le Temps en fera du passé, de sorte que, s'il n'y avait que la puissance universelle du Temps, il n'y aurait bientôt plus rien. Mais il y a la puissance antagoniste de la Nature, qui fait naître à l'infini de nouveaux êtres, qui, il est vrai, ne vivent que pour un moment – une« eloise ». Entreles deux puissances, ce que l'on a, c'est le Polemos, le Combat, « père de toutes choses (pantôn patèr) », selon Héraclite. Dans ce conflit, l'homme, créateur, est du côté de la Nature. Cependant, pour lui, la lutte contre le Temps est perdue d'avance, alors que Chronos et Phusis s'affronteront sans fin, puisqu'ils sont éternels.

2 – La temporalité

Si tout est soumis au temps, l'homme aussi. Après chaque minute en vient une autre, et cela qu'il s'agisse du corps ou de l'esprit. Et, contre cette fatalité, nous ne pouvons rien. Tel est du moins le point de vue du naturalisme. Pour le spiritualiste, notamment dans sa forme idéaliste chez Kant, il en va autrement. Pour Kant, le temps n'est que la forme a priori de l'intuition humaine des choses sensibles. Nous sommes ainsi faits que nous ne pouvons faire autrement que de voir les événements comme successifs ou simultanés, mais le temps est relatif au sujet, lequel, dès lors que le temps n'est en lui qu'une forme, est non soumis au temps. De ce fait, il échappe à l'enchaînement, dans le monde sensible, des causes et des effets. Il échappe à l'ordre de la nature, de la mort et du destin, et l'âme peut être immortelle. Mais, à notre époque, l'homme est trop sensible au pouvoir de la

mort pour croire qu'elle n'intéresserait que son corps, et non son âme, c'est?à-dire lui-même. Cependant, le choix du spiritualisme est toujours possible.

Or, l'homme n'est pas seulement dans le temps. La réciproque est vraie. Le temps est dans l'homme. Car je pense le temps. On a alors la temporalité, qui est la négation du temps. Le passé, le présent, l'avenir ne sauraient exister ensemble : chacun est exclusif de l'autre. Or, dans la temporalité, ils surgissent et sont pensés ensemble : au-delà de mon passé, en fonction de mon présent, je projette mon avenir. Lorsqu'on représente le temps par une ligne, on juxtapose les maintenant successifs, qui, cependant, ne peuvent être juxtaposés, puisque l'un n'est plus lorsque l'autre est. Une telle représentation du temps par une ligne est négation du temps, de sorte que, pour penser le temps, c'est?à-dire la succession pure oublieuse continuellement d'elle-même, il faut nier cette négation que constitue la représentation du temps par une ligne. La pensée du temps, étant négation de la négation, est dialectique.

Cette négation de la négation est constitutive de la temporalité. Si l'on prend les trois moments, avant-maintenant-après, ou passé-présent-avenir, chaque terme est négation des deux autres, mais il est en même temps pensé avec eux, dans une unité de déploiement que Heidegger appelle unité « ek-statique », et les trois moments ainsi unifiés, quoique antagonistes, sont appelés les « ek-stases de la temporalité » (Ekstasen der Zeitlichkeit, in Sein und Zeit, p. 329). Se trouve repris ici le mot d'Aristote : ekstatikon. La temporalité est le ekstatikon, c'est-à-dire le hors-de-soi, l'arrachement à soi originaire.

Mais qu'est-ce qui s'arrache à soi ? Heidegger emploie le mot Dasein, qui signifie « existence », mais qu'il réserve à l'homme et auquel il donne un sens particulier, ek-sistence, « qui se pose hors de soi-même ». Sartre, dans la ligne cartésienne, en reste au mot « conscience », qu'il change seulement en « Pour-soi », mot qui ne rend pas la déhiscence, l'ouverture qui est au cœur de l'être de l'homme. Husserl avait montré que la conscience est « intentionnelle », c'est-à-dire portée sur un être autre que soi : cogito cogitatum, et c'est l'intentionnalité husserlienne qui, chez Heidegger, est devenue le Dasein, c'est-à-dire une structure d'ouverture dans l'homme. On peut garder le mot Dasein. Pour moi, je le traduirais volontiers par l'Ouvert. L'essence de l'homme est ek-sistence, être hors de soi, ouverture au monde, à un monde et aux autres humains. Je ne puis être sans être-au-monde, c'est?à-dire sans avoir un monde pour corrélat de l'être-ouvert que je suis. Mais cette ouverture au monde, aux autres et avec les autres, est sur le fond d'une ouverture ou béance du

temps lui-même – cette ouverture ou béance qu'est l'avenir. Il y a ouverture sur l'abîme infini de l'avenir. Cet abîme est néant, et le néant de l'avenir me force à créer sans que j'aie le choix. Je suis libre pour faire être ce qui n'était pas, mais je ne suis pas libre de n'être pas libre et d'échapper à l'obligation de faire. « Je suis condamné à être libre », dit Sartre : non ! il n'est pas question de péché originel et d'une condamnation quelconque. C'est comme cela, c'est tout. Je suis sous l'emprise de la fatalité qui me fait libre pour créer, pour faire. Il n'y a pas de simple spectateur de la vie. On voudrait s'arrêter dans le repos. On ne le peut que par la mort. D'aucuns se suicident sans doute pour échapper à cette obligation de faire, à ce harcèlement que comporte la vie. L'avenir s'ouvre devant moi. Il n'y a pas ceci ou cela. Je me figure qu'il serait mieux qu'il y ait ceci ou cela. Alors je fais ceci ou cela. Et si je ne fais rien, c'est l'angoisse devant le vide, le non-être.

C'est l'angoisse de la liberté. Elle est différente d'une autre angoisse, non moins essentielle. L'être humain, disais-je, s'ouvre ek-statiquement à un passé, un présent et un avenir saisis ensemble. Or, il faut ajouter : sous l'horizon d'un destin qui est la mort. À cause de la mort, la temporalité humaine est traversée par l'angoisse. L'angoisse est la conscience affective que l'on est au monde pour y mourir. Aux époques de foi, alors que l'on croyait en un autre monde, la certitude que l'on avait de ne faire que passer, par la mort, d'une vie à une autre, empêchait que naisse l'angoisse de disparaître ; elle lui substituait une autre angoisse, celle du pécheur, et la crainte du châtiment. Aujourd'hui, la foi en un autre monde est rare, du moins en pays chrétien, et n'est plus certitude. Chez les croyants, l'angoisse est tempérée par l'espérance vague. Mais elle est là chez tous, croyants ou non-croyants : l'angoisse devant la mort comme non-vie. Et l'on s'angoisse non seulement pour soi, mais pour autrui – surtout pour autrui si l'on songe à l'angoisse au sujet de l'avenir même de l'humanité. L'angoisse devant la mort comme non-être caractérise notre époque et la fait ressemblante de l'époque hellénistique ou romaine. Le remède à l'angoisse est la sagesse. Il n'ya pas d'angoisse chez Épicure. L'on voit, dans le De natura rerum, comment Épicure a guéri Lucrèce de son angoisse.

3 – La temporalisation

La temporalisation n'est que la temporalité dans la forme concrète et individualisée qu'elle prend chez chaque être humain en fonction d'abord de la façon dont il entend mettre en pratique les exigences de la morale, en soi universelle, ensuite de son éthique personnelle, c'est-à-dire de son choix de vie.

L'homme ne peut vivre dans le Temps immense de la Nature, car il lui faut croire être, et il ne peut vivre dans ce qui fait de lui un presque rien, un « éclair » dans le temps infini. Il lui faut finitiser le temps, se donner un temps à l'échelle humaine. Il lui faut penser que vivre cent ans, c'est avoir une longue vie, alors que cent ans, qu'est-ce que c'est dans l'infini ? L'homme se donne le temps qu'il lui faut pour pouvoir croire que cela vaut la peine de vivre et d'agir. Aussitôt réveillé le matin, je me donne un certain empan [2][2]L'empan est une ancienne mesure de longueur. temporel, une certaine longueur de temps, celle qu'il me faut pour avoir l'élan qui me permettra de déployer mon activité – car, même si je ne suis pas un homme d'action, j'ai une activité. Le Temps « enfante à l'infini des nuits et des jours », dit Sophocle (Œdipe à Colone, 617-618). Dans le Temps aux jours innombrables, je délimite une portion et je vis dans un temps réduit, rétréci, où je suis moi-même et où j'ai affaire à des êtres.

L'empan temporel que l'on se donne est variable, selon que l'on se propose de faire de petites choses, de grandes choses, ou pas grand-chose ou de simplement vivre. Il est variable aussi selon que l'on est dans la jeunesse ou que la jeunesse est passée. Dans la jeunesse, on ne fait sans doute pas de projet qui impliquerait que l'on vive mille ans. Cependant, généralement, on ne songe pas à la mort. Mais, à un certain moment de la vie, l'on a un point d'inflexion ou de basculement, où les projets prennent forme non plus sous l'horizon de la vie à son acmé (akmè, « sommet »), mais sous l'horizon de la mort. L'homme temporalise le temps sur le fond de sa finitude, car il vit sa vie en fonction de sa non-vie. La vie est finie pour l'animal aussi, mais les animaux ne le savent pas. La finité de leur vie n'est pas finitude.

Les façons dont les humains temporalisent, c'est-à-dire s'approprient le temps, sont variables, disais-je, selon les éthiques, c'est-à-dire selon les diverses façons qu'ont les hommes de donner du sens à leur vie (la morale elle-même, qui ne définit qu'un minimum, n'ayant rien à voir avec le sens de la vie). Les uns se contentent du bonheur, et ils l'ont facilement sans philosophie pour peu qu'ils rencontrent l'amour. D'autres veulent la gloire, comme Achille, ou le pouvoir, comme la Cléopâtre de Corneille, d'autres les honneurs, d'autres l'argent, comme les financiers, capitalistes, hommes d'affaires, banquiers en général, d'autres la vérité scientifique, comme Pasteur, ou la vérité philosophique, comme Platon, ou embellir le monde, comme les poètes. Chacun a sa façon propre de se donner du temps, de s'approprier le Temps.

Intéressons-nous particulièrement aux philosophes. Les grandes philosophies nous offrent

diverses possibilités de comprendre le monde, sans que la raison, à elle seule, puisse choisir entre elles. Or, elles nous offrent non seulement diverses possibilités théoriques, mais aussi diverses possibilités de vie. Les philosophes, en fonction de leurs philosophies très différentes, vivent de façons très différentes le temps de leur vie. Du moins en est-il ainsi chez les Grecs. Car les philosophies théologisées de l'époque moderne, étant l'œuvre de chrétiens, ne peuvent proposer d'autres manières de vivre que de vivre en chrétiens – selon les vertus chrétiennes, avec un zeste de stoïcisme parfois. Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Thomas Reid, Kant, Hegel n'ont pas des manières de vivre très différentes, si ce n'est que Malebranche, oratorien, et l'évêque Berkeley consacrent davantage de temps à la prière.

En Grèce, au contraire, selon que l'on est disciple de Pythagore, ou de Platon, ou de Diogène, ou de Zénon, ou d'Aristippe, ou d'Épicure, ou de Pyrrhon, etc., on vit autrement. Si l'on est disciple de Pythagore, on ne s'enivre pas, on mange frugalement, surtout des légumes, jamais de viande, rarement du poisson, jamais du rouget ou du poisson à queue noire, jamais de fèves, on a pour idéal l'abstinence sexuelle ; on n'a pas de biens propres, car on admet, entre amis, la communauté des biens. À la fin du jour, on doit faire un examen de conscience : « Ai-je commis des fautes ? Qu'ai-je fait que je n'aurais pas dû faire ? Que n'ai-je pas fait que j'aurais dû faire ? » Diogène et Épicure sont d'accord avec la frugalité dans le boire et le manger et l'abstinence sexuelle comme idéal, mais Diogène vit seul, tandis qu'Épicure vit avec ses amis une vie philosophique. Aristippe, lui, pense qu'il faut jouir de tout tant qu'on le peut sans nuire à sa santé. Il mène grand train de vie, a une table somptueuse ; il habite avec une courtisane, considérant qu'il n'y a pas de différence entre prendre une maison qui a déjà été habitée par beaucoup et une qui ne l'a été par personne. Dans l'Académie de Platon, on travaille énormément, avec un emploi du temps strict : on étudie la musique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la stéréométrie, toutes sciences propres à former le philosophe ; on se passionne pour les irrationnelles et le problème de la duplication du cube. Mais, objecte Épicure, nous pouvons mourir avant même de savoir la stéréométrie : « Fuis à voile déployée toute paideia », conseille-t-il (Diogène Laërce, X, 6) : la vie est brève et l'on ne vit qu'une fois ; alors ne te mets pas à l'étude des mathématiques, mets-toi au bonheur. Pyrrhon est d'accord avec Épicure : avant tout, le bonheur. Mais, alors qu'Épicure juge la philosophie théorique nécessaire pour nous faire connaître la vérité et ainsi détruire les idées fausses qui font obstacle au bonheur, Pyrrhon préconise l'indifférence comme moyen du bonheur. Car rien n'est plutôt ainsi qu'ainsi ou que ni l'un ni l'autre : plutôt juste qu'injuste ou que ni juste ni injuste, plutôt beau que laid ou que ni beau ni laid, etc. Pyrrhon donne force leçons d'indifférence. Par exemple, un jour qu'Anaxarque, son disciple, était tombé dans un marécage, il continua son chemin sans lui prêter

main forte, ce qu'Anaxarque lui-même jugea admirable. Zénon parlait en allant et venant devant le portique (stoa) – la galerie à colonnades – des peintres. Ceux qui venaient écouter Zénon furent appelés « Ceux du Portique », c'est?à-dire Stoïciens. Pour qu'ils ne soient pas trop nombreux, Zénon les faisait payer. Il passait pour enseigner la vertu aux jeunes gens, et on lui éleva une statue. Je pourrais parler d'Héraclite qui s'isolait de ses contemporains, de Xénophane qui récitait et chantait ses propres poèmes en Grèce et en Grande-Grèce (Sicile), de Stilpon qui, ayant perdu ses enfants, sa femme et ses biens du fait de la guerre de Démétrios, disait qu'il n'avait rien perdu « du sien », puisqu'il avait toujours sa raison et son savoir. Il y aurait à faire une différence entre les philosophes qui écrivent, et même abondamment comme Chrysippe, et ceux qui n'ont rien écrit, comme Socrate qui ne faisait rien que de chercher à ramener les Athéniens à la raison, et Pyrrhon qui portait des poulets à vendre au marché, ou de petits cochons, et, à la maison, faisait le ménage avec indifférence.

Les religions – chrétienne, islamique, bouddhiste, comtiste, etc. – uniformisent l'homme et règlent son temps de vie. Le croyant n'est pas libre de s'approprier le temps comme il lui plaît : ce sont certains jours, certaines heures, certaines dates, certaines durées qui conviennent pour les offices, les prières, les célébrations, les fêtes. En Grèce, il en allait de même avec la religion civique. Mais la religion grecque excluait toute police de la pensée. Elle était sans dogme, les prêtres n'avaient aucune doctrine et ne propageaient, dans la plupart des cas, aucune sorte d'enseignement. Leur rôle n'était que d'accomplir les actes du culte de la cité. On fit boire la ciguë à Socrate non parce qu'il ne croyait pas aux dieux d'Homère, mais parce qu'il mettait en péril, croyait-on, les cultes de la cité. Puisque la religion n'imposait aucune Vérité, la pensée s'est trouvée sans entraves. Ce fut l'époque – la seule dans l'histoire du monde – de la libre pensée. Des philosophies très différentes virent le jour, explorant tous les champs possibles de la pensée rationnelle ; et ces philosophies s'incarnèrent dans des types d'hommes et des personnalités très différentes. Un philosophe grec est une philosophie en acte. Il signifie par lui-même une manière singulière de vivre une vie et d'employer le temps de sa vie – « singulière », c'est?à-dire libérée du collectif, ouverte à l'universel. Un philosophe grec ne sépare pas sa pensée de sa vie, sa vie de sa pensée. C'est un existant. Aussi est-il très important de savoir comment ont vécu les Platon, les Zénon, les Épicure, etc. Le seul moderne qui leur soit comparable est Montaigne.

Voilà. J'ai parlé du temps en soi, où les moments du temps tombent à l'extérieur l'un de l'autre, de la temporalité, où ils sont unis dans une unité ek-statique, de la temporalisation où les différentes

manières de vivre le temps signifient autant de vies différentes – la plus grande liberté et la plus grande diversité existant en Grèce, où la religion et les lois permettaient ce qu'elles ne permettent plus.

Notes du chapitre

1) Le Stagirite ne parle de « hasard » que lorsqu'ont lieu par accident des effets qui semblent intentionnels.

2) L'empan est une ancienne mesure de longueur

VI La voie certaine vers « Dieu »

Introduction

Distinguons l'éthique, la morale, la métaphysique, la religion.

L'éthique est un choix de vie en fonction de certaines valeurs. Ces valeurs peuvent être la gloire (c'est le choix d'Achille), le pouvoir pour lui-même (c'est le choix de la Cléopâtre de Corneille, dans la pièce Rodogune), l'honneur (c'est le choix désastreux d'Évariste Galois et de Pouchkine, tués en duel), la vengeance (c'est le choix de Colomba dans la nouvelle de Mérimée), le service des hommes (c'est le choix du médecin par vocation, de Louis Pasteur, etc.), le salut de la patrie (c'est le choix des soldats de l'an II, des Résistants, etc.), la création (c'est le choix de l'artiste), le petit bonheur tranquille (c'est le choix de l'homme sans vocation, ni ambition, ni qualités particulières), le bonheur par la sagesse (c'est le choix d'Épicure), la vérité : c'est le choix du philosophe et le mien. Une éthique implique que l'on s'oblige à certains actes en vue d'une certaine fin : elle implique des devoirs. Mais ces devoirs sont conditionnels, car ils découlent d'un choix initial à quoi l'on n'était pas obligé (si le journaliste, le médecin, etc., veulent échapper aux devoirs de leurs professions, il leur suffit de n'être plus journaliste ou médecin).

La morale est une exigence inconditionnelle relativement à la façon de se conduire envers autrui. Le choix éthique est libre – et permis dans les limites fixées par la morale. Plus précisément, le choix d'une éthique est absolument libre et licite s'il ne contrevient pas au respect d'autrui. Respecter la personne d'autrui et les « droits de l'homme » est un devoir inconditionnel, cela en principe ou abstraitement : la morale des droits de l'homme (qui sans doute n'aurait eu guère de sens chez les Mérovingiens, l'Inde classique ou la Chine ancienne) est la morale absolue pour notre époque (dont on peut placer le début à la Révolution française). Concrètement, l'inconditionnalité s'entend en situation : la vérité n'est pas due à celui qui la demande pour en faire un mauvais usage. On ne dira pas à l'homme de la Gestapo que l'on donne abri à un Résistant. Mais voici un blessé au bord de la route : l'aider est un devoir inconditionnel ; pour y échapper, il faudrait ne pas être un être humain.

La métaphysique est cette partie de la philosophie qui est recherche de la vérité au sujet du Tout de la réalité et de la place de l'homme dans le Tout. Comme les notions de « Tout » et de « réel » sont problématiques (c'est-à-dire n'ont pas un sens obvie sur lequel se ferait spontanément l'accord

des esprits), il y a plusieurs métaphysiques possibles. À titre d'exemple, le réel pour Platon – les Idées – n'est pas le réel pour Démocrite – les atomes ; le Tout pour Platon – le monde (cosmos) – n'est pas le Tout pour Démocrite – l'univers, avec des mondes innombrables. Comme il y a des métaphysiques, dont chacune est liée, du reste, à une personnalité de philosophe, il faut dire que la métaphysique n'arien à voir avec la science, quoi qu'en aient pensé Descartes, Spinoza, Kant et Hegel ; elle est essentiellement spéculative. J'en suis venu, non par l'effet de preuves démonstratives (qui n'existent pas en métaphysique, où il n'y a que des arguments), mais par la réflexion, la méditation et la remontée en moi-même – jusqu'au point où la personnalité se dissout dans le sentiment de l'infini –, à une métaphysique de la Nature – entendant par « Nature » la Phusis omni-englobante des pluralistes grecs depuis Anaximandre, et de Spinoza. L'univers, qui sans doute n'est pas unique, est une création de la Nature éternelle et infinie. Anaximandre, au viie siècle avant J.-C., donne le schéma général.

La métaphysique de la Nature serait en contradiction avec la religion à laquelle j'aboutis dans le texte ci-après, si la religion impliquait, à mes yeux, une théologie, avec un Dieu créateur du monde. Mais les théologies ne sont que des constructions factices (cf. les idées « factices » de Descartes) de la raison humaine, des enfantillages de la raison. La religion, qui définit seulement une manière de vivre excédant la simple vie morale, n'implique pas que l'on croie en un Dieu transcendant. La chose est, à dire vrai, indifférente. Il s'agit, croyance en Dieu ou non, d'essayer de vivre à partir de l'existence d'un amour inconditionnel d'autrui, selon le conseil de Jésus-Christ (« commandement » pour le croyant, « conseil » pour l'incroyant) : « Aimez-vous les uns les autres. » On pourrait analyser, suivant la méthode de Platon dans Le Sophiste, les diverses sortes d'amour, depuis l'amour-passion (érôs) jusqu'à l'amour évangélique (agapè), en passant par l'affection ou la tendresse (storgè), l'amitié simple (philia), l'amour d'amitié (amor amicitiae), l'amour raisonnable (ou l'érôs se plie à la raison, comme chez Corneille), etc. La forme d'amour qui anime la vie religieuse est, dis-je, l'amour inconditionnel du « prochain » (ho plèsion, Matthieu, 5.43 ; Luc, 10.27), c'est-à-dire de l'autrui quelconque, fût-il l'ennemi. Socrate a pratiqué l'amour du « prochain » dans les rues d'Athènes (cf. philô,« j'aime », Apologie, 29 d), s'attachant à chaque citoyen rencontré pour le rendre meilleur. C'était dans le cadre restreint de la Cité. Jésus a donné à ce même amour une extension universelle.

Dès lors que l'amour, sur le plan de la nature, ne se commande ni ne se conseille, de sorte que le commandement ou conseil « Tu dois aimer » ne saurait avoir le caractère d'un impératif moral, il

faut dire qu'un tel commandement ou conseil nous transporte sur un tout autre plan que celui de la nature, qui est celui de la religion et d'une spiritualité qui a sa fin en elle-même – car l'amour, qui vaut en soi, n'a pas le sens de mener à autre chose qu'à lui-même. Puisque toute théologie et toute spéculation sur « Dieu » sont laissées de côté (la spéculation relevant de la métaphysique), et que l'amour est aux yeux de tous ce qu'il y a de meilleur, la religion de l'amour est nécessairement universelle. Elle fait l'unité entre les diverses sortes de croyants en Dieu, comme entre croyants et incroyants. C'est la religion de l'époque de la mondialisation.

En résumé, les éthiques impliquent des obligations conditionnelles, la morale repose sur le devoir inconditionnel, la religion sur l'amour inconditionnel (agapè). Les éthiques (raisonnables ou passionnelles), les métaphysiques (naturaliste, panthéiste, matérialiste, idéaliste, spiritualiste, vitaliste…) reposent sur des choix et se fondent dans la liberté originaire de la personne. Avec la morale et la religion, on est dans l'élément de la certitude : indubitabilité du devoir (dans une situation donnée), conviction sans faille que l'amour doit, autant que possible, inspirer notre vie – amour du prochain », qui est aussi, par là même, amour de « Dieu », pour ceux qui attribuent au mot « Dieu » un sens de réalité. Ainsi, dans La voie certaine vers « Dieu », le mot « Dieu » peut désigner quelque chose de réel, ou quelque chose d'idéal (comme chez Lagneau), ou ne rien désigner du tout, mais, qu'il en soit ainsi ou autrement, cela ne change rien à la qualité de la Voie. En fait, c'est attacher trop d'importance à « Dieu » que d'affirmer son existence ou de la nier, ou de croire l'un plutôt que l'autre, si ce n'est que la négation est nécessaire si l'on admet la métaphysique naturaliste, et qu'elle est préférable si l'on veut sauver la gratuité de l'amour.

Pour moi, qui crois vraie la métaphysique naturaliste, « Dieu » n'est pas quelque chose de réel (ni d'idéal). C'est un objet de foi pour les croyants. De ce qu'a dit Jésus, je ne retiens que sa parole d'amour. Je ne suis donc pas chrétien si être chrétien, c'est être disciple du Christ. Car Jésus insiste sur la foi plus encore que sur l'amour. Pour un chrétien, la foi dans les vérités révélées est ce sans quoi l'on ne peut être « sauvé ». Auguste Comte a « institué » (c'est le terme qu'il emploie) la « religion de l'Humanité », dont le fondement est la « vraie prépondérance systématique de l'amour universel » (Système de politique positive, Paris, 1851, t. I, p. viii). Il considère l'égoïsme comme une « infirmité » (I, p. 353) ; le « bonheur suprême » est de « vivre pour autrui ». Cependant, Comte ne se réfère pas à la parole de Jésus, lequel est étonnamment ignoré. Le calendrier positiviste comporte treize mois ; chaque mois porte le nom de l'un des grands « serviteurs » de l'Humanité (Moïse, Homère, Aristote, etc.) ; chacune des quatre semaines du mois permet aussi de glorifier un

nom ; et de même pour chaque jour de la semaine (je suis né le mois d'Aristote, la semaine de Platon, le jour d'Origène). L'on a le mois « Saint-Paul », les semaines « Saint-Augustin », « Hildebrand », « Saint-Bernard », « Bossuet », les jours « Saint-Luc », « Saint-Jérôme », etc. Mais aucun mois n'est consacré à Jésus-Christ, aucune semaine, et pas même un jour de la semaine. Comme si Jésus-Christ n'avait pas existé ! Et Comte parle effectivement de l'« insuffisante fiction du Christ » (I, p. 411) ; l'incarnation n'est, dit-il, qu'une « hypothèse empruntée au polythéisme » (II, p. 108). Tout se passe, en tout cas, comme si, en Jésus, Comte laissait de côté l'homme de foi, ne retenant que la parole d'amour. Je fais de même. Mais, lorsque je parle de « religion de l'amour », le mot « religion » n'a pas pour moi le même sens que pour A. Comte. Pour lui, la religion positive est inséparable d'une Église, laquelle peut exercer sur la société politique un pouvoir spirituel. J'emploie le mot « religion » seulement dans le sens ou l'on parle de « religion de la parole donnée ». J'ai en vue un certain mode de l'existence humaine, où l'on est dans la pure gratuité et absoluité de l'amour. Amour de l'« Humanité » ? Non en un sens général ; mais amour des individus, de tous les individus vivants, et pas seulement des humains – l'amour se nuançant toutefois selon la nature de ses objets.

La voie certaine vers « Dieu »

J'entends parler de la voie certaine vers « Dieu » (l'Incertain !). « Certaine » : qui est hors de doute. Ce n'est donc pas la voie qui passe par des « raisons de croire », car ces raisons de croire, telles que les prétendues « preuves » de l'existence de Dieu, ne sont jamais hors de doute. Vers quel Dieu y a-t-il une voie qui soit hors de doute ? « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants », dit Pascal. Pascal touche juste – négativement ; mais il faut écrire : « Dieu de Jésus-Christ [comme Dieu d'amour], non des philosophes et des savants [savants proprement dits et théologiens]. »

Il y a deux voies pour aller vers « Dieu » : la voie du concept, la voie de l'image. Je parlerai d'abord de la voie du concept, ensuite de la voie de l'image, laquelle est la seule voie certaine pour aller vers « Dieu »

1

Le Dieu des théologiens, des philosophes, des savants est le Dieu-concept. C'est le Dieu conçu par la raison humaine. C'est une fiction de la raison. On parle des « attributs » de Dieu. Ce ne sont

que des qualités humaines portées à leur point de perfection. Montaigne le dit très bien : « Nous avons vie, raison et liberté, estimons la bonté, la charité et la justice : ces qualités sont donc en luy. Somme, le bastiment [la conception] et le desbastiment, les conditions [les qualités] de la divinité se forgent par l'homme, selon la relation à soy. Quel patron et quel modèle ! » (Essais, II, xii, p. 531, éd. puf). Et Montaigne de citer saint Augustin : « Assurément, quand les hommes se représentent Dieu, qu'ils ne peuvent concevoir, c'est eux-mêmes qu'ils se représentent ; loin de le comparer à lui-même, c'est eux qu'ils comparent à eux-mêmes » (Cité de Dieu, XII, xvii). Nous parlons de la toute-puissance de Dieu, de sa souveraine bonté, de sa toute-connaissance, de son absolue justice : « Ce sont paroles qui signifient quelque chose de grand ; mais cette chose-là, nous ne la voyons aucunement, ny ne la concevons » (Essais, II, xii, p. 499).

Parmi les attributs de Dieu imaginés par l'homme, distinguons-en deux : Dieu serait le créateur du monde, et il gouvernerait toutes choses par sa Providence. Or, le concept de Dieu n'a aucune valeur explicative ; et, quant à sa Providence, elle est réfutée par les horreurs du monde.

Le concept de Dieu n'a pas de valeur explicative, puisque Dieu est un être spirituel, que l'univers est matériel, et qu'il n'y a pas de causalité concevable du spirituel au matériel. Montaigne l'observe : « Es choses naturelles, les effects ne raportent [ne font connaître] qu'à demy leurs causes : quoy cette-cy [Dieu] ? Elle est au dessus de l'ordre de nature ; sa condition est trop hautaine [élevée], trop esloignée et trop maistresse, pour souffrir que nos conclusions l'atachent et la garrotent » (II, XII, p. 531).

Du reste, comment pourrait-on, à partir de Dieu comme Cause, expliquer le monde, puisque, si le monde était tout différent, si par exemple la Terre avait trois satellites, on invoquerait toujours le même Dieu. Une cause qui reste la même pour des effets qui diffèrent l'un de l'autre, n'en explique aucun.

Mais il y a le big-bang. Voici ce que le pape Pie XII disait, le 22 novembre 1951, devant l'Académie pontificale des sciences : « Il me semble, en vérité, que la science d'aujourd'hui, remontant d'un trait des millions de siècles, ait réussi à se faire le témoin du fiat lux initial, de cet instant où surgit du néant, avec la matière, un océan de lumière et de radiations. » [1][1]Cité par J.-F. Robredo, in Ciel & Espace, hors-série, octobre…Mais unanplustard, le7 septembre1952, devant une assemblée

d'astronomes, changement de ton. Pie XII ne fait plus aucune référence à la Genèse de la Bible. Car, entre-temps, il a reçu la visite de l'abbé Lemaître, l'inventeur de l'hypothèse de l'atome primitif, qui l'a mis en garde contre le risque qu'il y aurait, pour l'Église, à se mêler d'astronomie, comme au temps de l'affaire Galilée.

Certes, l'homme est une réussite merveilleuse, dit-on. Comment serait-ce une réussite du hasard ? Si les « conditions initiales » de l'univers avaient été autres et si la valeur des paramètres fondamentaux (constantes, interactions, nombre baryonique, courbure spatiale…) avait été différente, même de quelques pour-cent, la vie et l'intelligence n'eussent pu apparaître. Il a dû y avoir, au commencement, un ajustement tel que l'univers, à sa naissance, se trouve comme adapté à l'émergence de l'être intelligent, l'homme. S'il y a un ajustement, il a dû y avoir un Ajusteur, disent les créationnistes. Mais cet Ajusteur, ou ce Grand Architecte, comme on disait jadis, doit disposer de la Providence qui lui permet de gouverner toutes choses avec sagesse. Or, cela est réfuté par les imperfections du monde. Il est vrai que l'univers obéit à des lois finement ajustées pour permettre l'apparition de la vie et de la conscience, et comme si elles avaient été ajustées en vue de ce résultat. Mais cette hypothèse finaliste est inutile, puisque l'univers s'explique très bien par le hasard. Il est évident que c'est la nature même du hasard de faire que se produise même ce qui a très peu de chance de se produire. Comme l'observe le dominicain Jacques Arnould, « la notion de hasard n'est pas contradictoire avec une probabilité d'occurrence très faible. Ce n'est pas parce que l'apparition de l'homme nécessite de nombreuses coïncidences que le hasard n'a pas pu opérer » [2][2]In Ciel & Espace, octobre 2006, p. 54..

Voici comment Anaximandre, au viie siècle avant J.-C., voyait les choses. Notre univers, qui n'a pas toujours existé, qui a eu un commencement, est l'une des innombrables productions de la Nature éternelle et infinie (Phusis apeiros). La Nature engendre – le grec dit même : « sécrète » (de ekkrisis, « sécrétion ») – des univers innombrables. Chacun est le résultat d'un ajustement qui, chez Anaximandre, est un réglage du rapport mutuel du chaud et du froid. Chaque réglage définit un « germe » (gonimon), d'où naît un univers. Qu'y avait-il avant notre univers, ou, comme on dit aujourd'hui, avant le big-bang ? La Phusis, la Nature omni-englobante au sein de laquelle ont lieu toutes choses. L'idée des pluralistes grecs (Anaximandre, Démocrite, Épicure) qu'il y a un grand nombre, voire une infinité d'univers (qu'ils appellent des « mondes », cosmoi), a été reprise ou, du moins, se retrouve chez certains astrophysiciens, tels John D. Barrow ou Andreï Linde [3][3]Cf. Présence de la Nature, puf, 2001, p. 53.. C'est l'hypothèse « multivers ». « L'hypothèse "multivers",

écrit Hubert Reeves, évite le spectre de la transcendance en supposant l'existence de sextillions d'univers non observés. » [4][4]Ciel & Espace, loc. cit., p. 59. Bien sûr, il s'agit de spéculation, c'est-à-dire de philosophie. Mais Anaximandre était précisément un philosophe.

Venons-en à la notion de « Providence ». Voyons si elle est compatible avec notre expérience du monde et de la vie. Ce que signifie cette notion, Bossuet l'explique à merveille. Dieu « entend tout, sait tout, et les choses sont comme il les voit. » [5][5]Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, Paris,… Il est « l'architecte éternel, qui fait tout ce qu'il veut, et comme il veut » [6][6]Ibid., p. 312.. Il est la « souveraine bonté » ; « sa perfection est infinie, sa puissance l'est aussi » [7][7]Ibid., p. 306.. Cela étant, du haut du ciel, il dirige les choses de la terre : « Il tient les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants : il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs : il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance […] » [8][8]Discours sur l'histoire universelle, Tours, Cattier, 1875, p.… Il n'y a pas de hasard en histoire, mais seulement un « dessein concerté » ; Dieu seul « tient tout en sa main » [9][9]Ibid., p. 451.. Soit, par exemple, la bataille de Verdun : « Dieu ne rend pas sa pensée conforme aux choses qui sont hors de lui ; au contraire, il rend les choses qui sont hors de lui, conformes à sa pensée éternelle. » [10][10]Traité…, p. 513.La bataille de Verdun se déroule conformément à la pensée éternelle de Dieu. Ce Dieu n'est donc pas un Dieu d'amour.

Il y a beaucoup de souffrances sur la Terre. On les a objectées à la Providence. L'argument à partir de la souffrance des enfants est particulièrement fort. Il y a une multitude de souffrances, dit Dostoïevski dans Les Frères Karamazov, par la voix d'Ivan, mais « je ne m'arrête qu'aux enfants, car ce que j'ai à dire acquiert, en ce cas, une clarté irréfutable » [11][11]Trad. Boris de Schloezer, Stock, p. 341.. Que l'on lise par exemple, dans le chapitre « La révolte », le récit d'un fait réel. Un enfant avait, en jouant avec une pierre, blessé à la patte le chien favori d'un général. Le général le fait, tout nu, déchirer par ses chiens sous les yeux de sa mère. Leibniz s'est fait l'« avocat de Dieu » dans sa Théodicée. Contre le plaidoyer de Leibniz en faveur de Dieu, Voltaire invoque le tremblement de terre de Lisbonne (1755), car un seul exemple d'horreur suffit. Quant à moi, je ne considère même pas la totalité du tremblement de terre, mais le seul exemple d'un enfant écrasé sous les bombes et qui agonise. J'ai expliqué pourquoi la souffrance de l'enfant devait être considérée comme un mal « absolu », c'est?à-dire injustifiable à quelque point de vue que l'on se

place. Je ne vais pas reprendre ici mes développements de l'Orientation philosophique, notamment. J'ai parlé aussi bien d'Auschwitz que des enfants bulles, atteints de cardiopathies congénitales, ou de mucoviscidose, etc. Je n'ai pas convaincu mes amis chrétiens, car un argument n'est pas une preuve. On s'incline nécessairement devant une preuve, mais l'on est maître de la force que l'on accorde à un argument [12][12]Dans mon livre Oisiveté. Journal étrange II, j'ai fait mon….

Je ne me suis pas intéressé à la question de savoir si l'enfant est innocent ou non. Juive polonaise de quatorze ans, morte à Auschwitz en 1943, Rutka Laskier tenait un journal. Dans le ghetto de Bedzin, elle écrit ceci : « Le peu de foi que j'avais a été complètement anéanti. Si Dieu existait, il n'aurait certainement pas permis que des humains soient jetés vivants dans des fourneaux et que des têtes de petits bébés soient fracassées par des crosses de revolvers ou bien qu'ils soient jetés dans des sacs et gazés jusqu'à la mort… » [13][13]Le Monde, 2 juillet 2007, p. 3. Traduit de l'anglais. Il est clair que la question de savoir si ces petits enfants sont innocents ou non n'est pas de mise ici.

Or, ce qui choque saint Augustin, c'est que les petits enfants souffrent alors qu'ils sont innocents de toute faute volontaire. Il avoue sa perplexité dans une lettre à saint Jérôme :

« Quand on en vient aux peines des enfants, je suis, je l'avoue, dans un grand embarras et je ne sais que répondre. Ne sont-ils pas abattus par les maladies, déchirés par les douleurs, torturés par la faim et la soif, affaiblis dans leurs membres, privés de l'usage de leurs sens, tourmentés par les esprits immondes ? Dieu est bon, Dieu est juste, Dieu est tout-puissant, nous n'en pouvons douter sans folie, mais qu'on nous dise alors pour quel juste motif les enfants sont condamnés à souffrir tant de maux. » [14][14]Lettre à saint Jérôme sur l'origine de l'âme, in Orientation…

Pour que la justice de Dieu soit hors de cause, puisque les enfants souffrent, il faut qu'ils soient coupables. Comme ils sont exempts de toute faute volontaire, il faut admettre qu'ils naissent porteurs du péché originel, lequel se trouve ainsi « attesté par les souffrances des enfants » [15][15]Ouvrage inachevé contre Julien, cité in Orientation…. La transmission aux enfants du péché des premiers parents est toujours admise par l'Église catholique. Dans l'encyclique Humani Generis, Pie XII parle des « mauvais désirs nés du péché originel ».

Or, la transmission du péché est une absurdité aux yeux de la raison morale :

« Car qu'ya-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice, dit Pascal, que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être ? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine… ».

Et Pascal de parler de « mystère incompréhensible », ce qui consacre l'échec du théologisme et de la voie rationnelle vers Dieu.

2

Mais il y a une autre voie, qui, elle, mène au vrai Dieu, ou du moins, si Dieu n'est pas, va dans cette direction : c'est la voie de l'image. On lit dans la Genèse, I, 26 : « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance. » Dès lors, il suffit de regarder l'homme : puisqu'il est à l'image de Dieu et lui ressemble, on a là une voie sûre pour aller vers Dieu. Mais Dieu dit cela avant que l'homme ne se soit rendu coupable du péché. Après le péché, l'image de Dieu est ternie, et ce n'est pas à partir d'une image ternie que l'on pourra remonter à l'original. Il faut donc considérer non l'homme pécheur, mais l'homme sans péché, c'est?à-dire Jésus-Christ. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est « l'image (eikôn) de Dieu » [16][16]Saint Paul, Deuxième épître aux Corinthiens, 4 4 ; Épître aux…. Cela étant, l'enseignement de Jésus ne peut être que conforme à la sagesse du Père. Or, qu'enseigne Jésus-Christ ? Absolument rien d'autre que l'amour (car la foi est une grâce – un don de Dieu –, et ne s'enseigne pas). Saint Paul résume ainsi cet enseignement :

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas l'amour (agapè), je ne suis plus qu'airain qui sonne ou cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens aux pauvres, si je n'ai pas l'amour, cela ne me sert de rien. » [17][17]Première épître aux Corinthiens, 13, 1-3.

Et qui est Dieu ? Dieu n'est que Celui dont Jésus-Christ est le Fils, ce n'est que le Dieu d'amour.

Or, l'amour n'est pas impuissant. Il est très puissant, au contraire. Il suffit de voir ce dont on est capable quand on aime, même sans être aimé, et ce dont sont capables ceux qui s'aiment. On a maint exemple de personnes qui s'aimaient et qui ont voulu mourir ensemble. Par exemple, André Gorz a voulu accompagner dans la mort Dorine, sa femme, qui était très malade. Or, il y a deux sortes de puissances : la puissance matérielle, la puissance immatérielle. La puissance de l'amour n'est pas une puissance matérielle. Si Dieu n'est qu'amour, on ne peut lui reprocher de ne rien faire pour empêcher que ne se produisent les tremblements de terre, les tsunamis, etc. La puissance spirituelle de l'amour n'agit pas d'une manière extérieure sur les corps ou le corps, mais seulement d'une manière intérieure, comme on le voit, par exemple, dans le roman de Tolstoï, Résurrection, c'est-à-dire en modifiant le cœur de l'homme. Or, il faut constater que le Dieu d'amour n'a en rien modifié le cœur des grands décideurs de l'histoire. Leur cœur est demeuré sec, c'est-à-dire ne tenant pas compte des souffrances que, notamment par les guerres, ils allaient provoquer. Le cœur de Napoléon, de Bismarck – sans parler de quelques horribles personnages, pires que les précédents, des xxe et xxie siècles –, ce cœur n'a pas été modifié. Le Dieu d'amour n'est donc pas réel, puisqu'il n'agit pas. Ce n'est sans doute qu'un idéal.

Qu'à cela ne tienne : la voie certaine vers Dieu n'en existe pas moins. Dans un certain endroit de la Corrèze, on parle de la route du moulin. Il n'y a plus de moulin depuis longtemps. La route du moulin n'en est pas moins toujours là. Il n'y a peut-être pas de Dieu, mais la voie pour aller « vers Dieu » n'en est pas moins définie avec exactitude. Qu'enseigne Jésus-Christ ? L'amour. Quel amour ? Un amour différent de l'amour naturel, lequel s'éprouve, mais ne se commande ni ne se conseille. Car un tel amour se commande (ou se conseille) : « Tu dois aimer ton prochain comme toi-même. » La formule se trouve dans le Lévitique, 19.18, où le « prochain » désigne un membre du même peuple. Elle se retrouve, en un sens universel, dans l'Évangile selon saint Matthieu, 22.39, où, par « prochain », il faut entendre tout membre de la famille humaine. Voici tout le passage (22.37-40) :

« Jésus dit : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit. C'est là le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. À ces deux commandements se rattachent toute la Loi et les prophètes. »

Il est clair que ce passage doit être corrigé, et que les deux commandements doivent n'en faire qu'un seul, car que signifierait aimer Dieu, quelle fausseté il y aurait dans cet amour si l'on n'aimait

pas son prochain ! Les Croisés prétendaient aimer Dieu tout en haïssant les infidèles. Ils ne respectaient pas une moitié de la Loi ; ils ne la respectaient aucunement. Il faut donc corriger ce passage de Matthieu. La correction est apportée par saint Paul : « Celui qui aime autrui a de ce fait accompli la Loi. » En effet, ajoute l'Apôtre, tous les préceptes « se résument en cette formule : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » [18][18]Épître aux Romains, 13.8-9. Aimer Dieu et aimer autrui ne font qu'un. Comment aimer Dieu ? En aimant autrui. La voie de l'amour d'autrui est la voie certaine vers Dieu ; mais la référence à Dieu est inutile, n'ajoute rien.

C'est pourquoi je m'étonnerais des doutes de sœur Emmanuelle et de mère Teresa si je ne connaissais la naïveté de leur foi. Sœur Emmanuelle se déclare « abasourdie » par le tsunami de décembre 2004. Elle interpelle Dieu : « Seigneur, tu as fait ça ? Mais pourquoi ? pourquoi ? » [19][19]In Le Monde, 6 septembre 2007, p. 19. Elle semble n'avoir pas compris que Dieu n'est qu'amour, et que l'amour est dénué de toute puissance matérielle. Son Dieu est le Dieu de la superstition. Dans ses lettres, mère Teresa avoue son angoisse, liée à un questionnement terrible : « Où est ma foi ? Tout au fond de moi, il n'y a rien d'autre que le vide et l'obscurité. Mon Dieu, que cette souffrance inconnue est douloureuse ! » [20][20]In Le Monde, op. cit. C'est là, ma chère mère, souffrir pour rien. Dieu n'existe peut-être pas. Et alors ? Qu'est-ce que cela change ? Est-il moins vrai que vous deviez aimer votre prochain ? L'aimez-vous moins ? Ou tout ce que vous avez fait pour les malheureux, était-ce pour vous procurer une place au Ciel ? Je n'ose le croire – et ne le crois pas. Vous savez que la voie de l'amour est la voie la meilleure, et vous l'auriez suivie de toute façon. Du reste, vos doutes n'ont eu aucun effet sur votre activité au service d'autrui.

La voie vers Dieu est certaine, que Dieu existe ou non. L'homme ne doit se poser que les problèmes qu'il peut résoudre, dit Marx. Laissons donc de côté le problème de Dieu. Il n'a plus aujourd'hui aucun sens rationnel, ni même aucun intérêt, puisqu'il nous suffit de savoir comment vivre et que la voie de la vraie vie nous est connue. Ce que je définis, c'est la vie de l'époque de la mondialisation dans son côté religieux. Je distingue la religion de l'éthique et de la morale [21][21]Cf., ci-dessus, l'Introduction.. Car la religion repose sur la notion d'amour inconditionnel, qui leur est étrangère. C'est la religion fondamentale et universelle, la vraie religion laïque (du grec laïkos, « qui appartient au peuple ») – comme indépendante de toute religion instituée. Il semble que, dans la passion, l'on puisse aimer d'un amour inconditionnel. Ne dit-on pas que l'on est prêt « à tout » pour l'être aimé ? Faux. On aime l'être aimé, on veut son bonheur – sous condition que ce bonheur, il le trouve avec nous, non avec un autre. Quant à l'amour

raisonnable que suppose la grande amitié, il ne peut guère être inconditionnel. Un ami déçoit. L'amour-amitié que l'on avait pour lui se modifie [22][22]Du moins est-ce le cas général, mais j'ai fait et je fais…. Mais l'amour du prochain au sens évangélique, qui définit la voie droite « vers Dieu », est inconditionnel : quel que soit l'être humain – sain ou malade, vieux ou jeune, beau ou laid, noir ou blanc, honnête ou malhonnête, intelligent ou sot, croyant ou incroyant, ami ou ennemi, etc. –, on doit l'aimer d'un tel amour. Selon ce qui est naturel, on aime plutôt celui qui est beau que celui qui est laid, celui qui est honnête que celui qui est malhonnête, celui qui a bon caractère que celui qui a mauvais caractère, le généreux que l'égoïste, et, bien entendu, on aime l'ami et non l'ennemi. Mais Jésus dit : « Aimez vos ennemis » (Matthieu, 5.44), et il ajoute : « Faites du bien à ceux qui vous haïssent. » C'est là le renversement complet de ce qui est naturel. « Aime ton ennemi » : ce n'est pas là une exigence morale, car, du point de vue strictement naturel et humain, l'amour ne se commande ni ne se conseille ; il ne résulte pas d'un acte volontaire. Un tel impératif d'amour inconditionnel nous arrache au plan des sentiments naturels, nous transporte au plan proprement religieux, non naturel, celui de la religion de l'amour. Ainsi, je vis dans la religion de l'amour si j'aime autrui simplement en tant qu'être humain, même s'il ne le mérite pas.

Que signifie « aimer » – au sens d'un amour de volonté, nécessairement actif ? Cela est dit clairement dans la Première épître de saint Jean, 3.18-19 :

N'aimons ni de mots ni de langue,

mais en actes, véritablement.

À cela, nous saurons que nous sommes

dans la vérité.

Que signifie « en actes » ?

Cela signifie trois choses : agir, non-agir, créer.

1. Agir pour améliorer les conditions dans lesquelles vivent les hommes. Il faudrait : abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, de la femme par l'homme, de l'enfant par l'adulte, des ex-colonisés par les ex-colonisateurs ; et un juste partage des richesses, l'accès de tous à l'eau potable, à l'air non pollué, à l'alimentation suffisante, à la préservation de la santé ; et puis l'alphabétisation et l'accès de tous à la culture, enfin le refus de la guerre et, en général, de la violence. Le grand et principal obstacle à tout cela est le capitalisme, gouverné par l'idée de profit et par la conception de l'entreprise comme ayant pour finalité le profit, et non le service des hommes (le résultat étant, en vertu de la loi de la paupérisation relative croissante, la concentration de la richesse à un pôle, de la misère à l'autre). L'amour est empêché de s'exprimer et de se généraliser dans sa signification sociale universelle. Il reste confiné dans la bulle amoureuse, familiale ou amicale. On peut se demander si la religion de l'amour est compatible avec la possession d'actions de grandes entreprises capitalistes (dans ma jeunesse, je ne le croyais pas). Ce qui est certain, en tout cas, c'est qu'elle est incompatible avec l'approbation donnée à une guerre quelconque.

2. Après l'agir, le « non-agir » (wu wei). C'est la méthode de vie préconisée par Lao-tseu. Pour aider les humains à remédier à leur mal d'être, il faut leur enseigner une méthode de vie qui soit une méthode de bonheur. C'est à quoi se sont appliqués Épicure et Lao-tseu. L'avantage de la méthode de Lao-tseu est de pouvoir être appliquée quelle que soit notre condition dans la société, alors que la méthode d'Épicure suppose que l'on se retire avec ses amis dans le « Jardin », et dans une sorte d'abstraction à l'égard de la société et de l'histoire. « La faiblesse est la méthode de la Voie », dit Lao-tseu : user de la force que donne la faiblesse. Le nouveau-né n'agit pas, il n'a rien en vue, ne se propose rien. Cependant, sa seule présence a un effet énorme sur l'adulte, auquel il fait faire des quantités de choses. Il y a aussi la faiblesse de la femme et la force qu'elle en tire. Le sage est l'homme qui « retourne à l'état de nouveau-né », dit Lao-tseu [23][23]Je renvoie à ma traduction du Tao-te King et à mon commentaire….

3. Enfin, aimer les autres, c'est créer pour leur embellir la vie, les éveiller à la joie que donne la beauté. C'est le rôle de l'art. La création diffère de l'action. L'action implique organisation des moyens en vue d'une fin, anticipation de l'avenir, programmation, calcul. Dans la création, l'avenir s'invente à mesure. Le poème, le tableau ne se précèdent pas eux-mêmes dans le temps. Le poète, le peintre ne savent ce que devait être l'œuvre qu'au moment où elle est achevée. Le sens de l'art n'est pas seulement de créer de la beauté, mais d'inciter à découvrir qu'il y a partout de la beauté.

Cependant, à cause de l'indissociabilité des contraires mise en lumière par Héraclite, cela ne se peut qu'en montrant aussi la laideur.

3

Voyons maintenant les conséquences de ce qui précède, les applications de la religion de l'amour.

À l'époque de la mondialisation, c'est la religion universelle. N'est-ce pas déjà la religion fondamentale des humains ? Tous les humains, croyants ou incroyants, ne s'accordent-ils pas à reconnaître la valeur suprême de l'amour ? Du reste, puisque croire, ou non, que Dieu existe ne change rien à ce que doit être la Voie, ne change rien au Tao, et est donc une chose inessentielle, la différence entre croyants et incroyants disparaît. La différence entre les croyances disparaît également. Musulmans, juifs, chrétiens, bouddhistes ne peuvent manquer de reconnaître que l'amour est ce qu'il y a de meilleur, et donc que ce qui les unit est plus important que ce qui les sépare. Il y a des théologies différentes. Mais le Dieu des théologiens est le Dieu-concept, qui est une fiction humaine et n'est pas le vrai Dieu. C'est, par exemple, le Dieu qui a fait l'objet de la conférence que Benoît XVI a donnée à l'Université de Ratisbonne le 12 septembre 2005 [24]

[24]

Cf. La Documentation catholique, 15 octobre 2006.. C'est une belle conférence de théologie. Mais ce n'est que de la théologie. Le Christ y est quelque peu absent. Et le problème du mal, qui tourmentait saint Augustin, n'est pas évoqué. Pourtant le mal absolu, c'est-à-dire le déraisonnable absolu, et le Dieu-raison suprême de Benoît XVI, sont incompatibles. Laissons de côté le Dieu-concept. Si le Dieu-concept est aboli, les théologies le sont également. Les croyants des diverses confessions, ayant laissé de côté ce qui les oppose, se retrouvent dans la religion de l'amour – amour des humains plutôt que de l'Humanité, le « Grand-Être » d'Auguste Comte.

Qu'en est-il, maintenant, de la prière ? Il ne saurait y avoir, disions-nous, d'un côté l'amour de Dieu, d'un autre l'amour du prochain. Puisque Dieu, s'il existe, se sent aimé dès que l'on aime l'homme, sa créature, la prière comme rapport solitaire à Dieu disparaît. Toute la vie ne sera pas, comme pour sœur Emmanuelle, « suspendue à la relation à Dieu », avec l'impression alors, parfois, de prier dans le vide. La prière, comme rapport unilatéral à Dieu, isole le croyant et isole Dieu. Dans la religion de l'amour, elle ne subsiste que comme action de grâces. Il s'agit de quelque chose

non qui n'intervient que de temps en temps, mais qui est consubstantiel à la vie même. Vivre en action de grâces, c'est vivre dans une sorte de gratitude envers la vie et envers l'autre être humain, dont l'existence et la présence sont reçues comme un bienfait. C'est surtout à la naissance de l'enfant que la prière d'action de grâces devient un événement particulier. Qu'un enfant vienne au monde, c'est-à-dire une nouvelle conscience, bientôt une nouvelle liberté et un nouveau regard sur le monde, c'est ce qui laisse les parents aimants dans le ravissement et la gratitude. Il est des mères qui tuent leur enfant. Il faut les plaindre. Elles n'ont pu supporter le traumatisme de cette naissance. Elles ont vu une responsabilité trop immense, une tâche trop lourde. Elles devraient pouvoir porter leur enfant à la mairie, où il y aurait un service spécial de l'enfant abandonné. Ce n'est pas seulement l'enfant qu'il faut accueillir comme un bienfait, mais, sauf fortes raisons contraires (car il y a des humains malfaisants, et qui présentent un danger pour les individus et les peuples), tout être humain. C'est ce qui arriverait dans le désert ; c'est donc une chose toute spontanée et naturelle.

Tout cela suppose une certaine idée de l'homme, qui contredit totalement la conception chrétienne de l'homme pécheur et plein de tentations issues du péché. Le christianisme a de l'homme une vision terriblement sombre, non grecque, et que je crois non vraie. « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure ! », s'exclame Pascal (fr. 143 Br.). Cette pensée, marquée par le jansénisme, doit être, certes, tempérée par d'autres. Reste que Pascal l'a écrite. L'Église admet que les enfants naissent porteurs du péché originel. C'est là une « vérité essentielle de la foi » [25]

[25]

Catéchisme de l'Église catholique, Paris, 1992, introduction…. Ce péché initial est la source des mauvais désirs et de tous les autres « péchés » – et même, selon Malebranche, de l'inégalité parmi les hommes [26]

[26]

Traité de morale, II, xi, 4.. Parler, en ce cas, de l'amour inconditionnel d'autrui, n'est-ce pas parler de ce dont l'homme est incapable, n'est-ce pas placer la barre trop haut ? Il ne me semble pas, car l'amour du prochain est déjà une réalité. L'homme est naturellement bon (il ne devient mauvais que lorsqu'il est privé de ce dont il a besoin), et l'« altruisme », comme dit Auguste Comte (mot qu'il a créé), est naturel à l'homme. C'est ce que les Stoïciens nomment philanthrôpia. Voici un passage de l'Anthologion de Stobée, qui est d'inspiration stoïcienne :

« L'homme est un être qui aime son prochain et qui vit en société […]. Les sauveteurs ne sont-

ils pas ainsi disposés à l'égard du prochain qu'ils accomplissent le plus souvent leur sauvetage non pas en vue d'une récompense, mais parce que la chose vaut d'être faite pour elle-même ? Qui donc, voyant un homme écrasé par une bête, ne s'efforcerait, s'il le pouvait, d'arracher à la bête sa victime ?Qui refuserait d'indiquer la route à un homme égaré ? Ou de venir en aide à quelqu'un qui meurt de faim ? Ou, s'il a découvert une source dans un désert aride, ne la ferait connaître par des signaux à ceux qui suivent la même route ? […] De toute évidence, il y a en nous un sentiment de bienveillance et d'amitié pour tous les hommes, qui manifeste que ce lien d'humanité est chose précieuse par elle-même. » [27]

[27]

Trad. Festugière, in Le Dieu cosmique, Les Belles Lettres,…

En résumé, il y a deux voies « vers Dieu » : l'une mène au Dieu-concept, le Dieu des théologiens, des Églises constituées et des dogmes. C'est le Dieu du passé, celui qu'Auguste Comte a enterré, le Dieu anachronique. La seconde voie mène au Dieu d'amour, qui n'est pas un être, mais un esprit. C'est le « Dieu » de l'avenir, comme « Dieu » universel de la famille humaine. Qu'en est-il de la foi du croyant ? Elle contient deux éléments : un élément de réflexion raisonnante qui mène au Dieu-concept ou au vide, un élément de confiance et d'amour. Il faut purifier la foi : qu'elle ne soit plus que ferveur, ardeur, confiance (non en une quelconque entité transcendante, mais en la vie) et amour. Par son côté intellectuel, la foi contient le doute au sujet de la réalité de son objet. Elle n'est pas vraie. Par son côté vécu, profondément senti comme ferveur et amour, elle est foi authentique et elle est vraie (au sens où une pièce de monnaie est « vraie » – et non « fausse »). Elle n'est amour « de Dieu » qu'en étant amour de l'homme. Elle n'est foi « en Dieu » qu'en étant foi en la Vie, en l'homme et en l'avenir de l'homme. La voie de l'amour est la voie du moulin, qui mène au moulin même s'il n'y a plus de moulin.

Notes du chapitre

[1]Cité par J.-F. Robredo, in Ciel & Espace, hors-série, octobre 2006, p. 96.

[2]In Ciel & Espace, octobre 2006, p. 54.

[3]Cf. Présence de la Nature, puf, 2001, p. 53.

[4]Ciel & Espace, loc. cit., p. 59.

[5]Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même, Paris, Techener, 1864, p. 313.

[6]Ibid., p. 312.

[7]Ibid., p. 306.

[8]Discours sur l'histoire universelle, Tours, Cattier, 1875, p. 449.

[9]Ibid., p. 451.

[10]Traité…, p. 513.

[11]Trad. Boris de Schloezer, Stock, p. 341.

[12]Dans mon livre Oisiveté. Journal étrange II, j'ai fait mon « mea culpa » (chap. XXXVII) quant à la forme polémique sous laquelle l'argument avait été présenté, qui avait pu blesser certaines consciences chrétiennes. Toutefois, des lecteurs ont pensé que ce « mea culpa » (qui, du reste, ne concernait que la forme) ne s'imposait nullement (cf. la lettre de Patrick Dupouey, dans Diversités, JE IV, chap. XXXI, p. 128-129).

[13]Le Monde, 2 juillet 2007, p. 3. Traduit de l'anglais.

[14]Lettre à saint Jérôme sur l'origine de l'âme, in Orientation philosophique, 3e éd. Les Belles Lettres, t. 38.

[15]Ouvrage inachevé contre Julien, cité in Orientation philosophique, p. 45.

[16]Saint Paul, Deuxième épître aux Corinthiens, 4 4 ; Épître aux Colossiens, I, 15.

[17]Première épître aux Corinthiens, 13, 1-3.

[18]Épître aux Romains, 13.8-9.

[19]In Le Monde, 6 septembre 2007, p. 19.

[20]In Le Monde, op. cit.

[21]Cf., ci-dessus, l'Introduction.

[22]Du moins est-ce le cas général, mais j'ai fait et je fais l'expérience du contraire (cf. Corsica. Journal étrange V, PUF, 2010), celle d'un amour inconditionnel qui, cependant, n'a rien à voir avec l'amour du « prochain », car ce n'est pas un amour de volonté. Aussi ne s'adresse-t-il pas à une personne en tant qu'« être humain », mais en tant qu'elle est seule à être ce qu'elle est.

[23]Je renvoie à ma traduction du Tao-te King et à mon commentaire (Paris, puf, 2003).

[24]Cf. La Documentation catholique, 15 octobre 2006.

[25]Catéchisme de l'Église catholique, Paris, 1992, introduction par Jean-Paul II, § 388.

[26]Traité de morale, II, xi, 4.

[27]Trad. Festugière, in Le Dieu cosmique, Les Belles Lettres, 1983, p. 307.

VII. Vérité et réalité de la philosophie

« Vérité » et « réalité » de la philosophie sont deux choses différentes. Une philosophie qui, à nos yeux, n'est pas « vraie » peut néanmoins être « réelle », pour parler le langage de Martial Gueroult (in Philosophie de l'histoire de la philosophie, 1979). Autrement dit, une philosophie non vraie peut être une vraie philosophie, tout comme une pièce de 5 F qui n'a plus cours est une vraie pièce de 5 F. Je tiens le naturalisme – j'entends : la philosophie qui place la Nature à l'origine des choses – pour vrai, la métaphysique de Descartes, par exemple, pour non vraie, mais comme étant cependant une métaphysique réelle ou « vraie », au sens où « vérité » signifie authenticité. Le naturalisme me semble vrai dans les deux sens du mot « vérité » :comme une image de la réalité conforme à l'original (adaequatio rei et intellectus), et comme une philosophie « vraie » ou réelle – par différence avec une fiction de l'imagination. Selon Descartes, Dieu est. À mes yeux, ce qui est, c'est la Nature (Phusis), infinie, omni-englobante. Les deux métaphysiques sont exclusives l'une de l'autre [1][1]L'objet de l'histoire de la philosophie, dit Gueroult, est « un…. Dès lors que la mienne me semble refléter la nature des choses, celle de Descartes est rejetée dans la non vérité (la non-vérité-adéquation). Cependant, c'est une métaphysique réelle. Qu'est-ce qui en fait la réalité ?

En disant que la Nature est la Source infinie, éternelle et permanente de toutes choses, et d'abord des mondes innombrables, notamment de ceux qui sont les demeures des vivants, je pense dire la vérité. Il en résulte nécessairement que mon propos – ma philosophie – me semble valable, vrai au sens d'authentique, réel (et non imaginaire, fantaisiste, etc.). Or, Descartes peut faire une réflexion semblable : « Je dis que Dieu est, cela me semble vrai, ma métaphysique est donc, à mes yeux, valable, elle a de la réalité. » Mais puisque dire « Dieu est » n'est pas, selon moi (et nombre d'autres philosophes), dire la vérité, la métaphysique de Descartes ne peut avoir pour moi la réalité qu'elle a pour Descartes, ou du moins, si elle a de la réalité – et non seulement pour l'historien (lequel peut se contenter, on va le voir, de la réalité qu'une philosophie a pour son auteur), mais pour le philosophe (non cartésien) comme tel –, ce n'est pas pour la raison qui fait qu'elle a de la réalité pour Descartes. C'est pour une autre raison. Laquelle ?

Mais pourquoi admettre que les métaphysiques que l'on tient pour fausses ont de la réalité ? Pourquoi ne pas s'en tenir à considérer, avec Kant, « comme un fait, incontestable apriori, la nullité objective des métaphysiques » (Gueroult, p. 67) ? À cela s'oppose, selon Gueroult, l'expérience de l'historien philosophe. S'il étudie Aristote, Descartes, Leibniz ou quelque autre, ce n'est pas comme des auteurs dont la signification se limiterait à leur époque, mais comme lui parlant de philosophie dans une sorte de contemporanéité transhistorique. Quoi qu'il en soit de ce qui, chez eux, relève de l'histoire, il y a aussi ce qui est de toujours, une contribution à ce que Leibniz nomme la perennis

philosophia. Si Aristote n'avait pas, par les questions métaphysiques qu'il pose et la façon dont il les pose, une valeur permanente, on ne pourrait parler, même sur le mode interrogatif, comme Aubenque, d'un « retour à Aristote ? » (op. cit., chap. VI).

Si Platon, Épicure, Kant, Hegel, Bergson n'étaient pas encore vivants, on ne parlerait pas, ainsi qu'il arrive qu'on le fasse aujourd'hui, de « platoniciens » (Hermite), d'« épicuriens », de « kantiens », de « hégéliens », de « bergsoniens ». Le scepticisme peut soutenir le caractère illusoire de toutes les doctrines philosophiques [2][2]« Je ne me persuade pas aysement qu'Epicurus, Platon et…. Mais l'historien, dit Gueroult, ne peut être sceptique : les doctrines, lui semble-t-il, « possèdent une certaine valeur objective » (p. 53). Il pose donc « comme un fait la réalité des doctrines » (p. 96).

Comment d'ailleurs l'historien pourrait-il leur contester cette réalité ? Ce sont elles, en effet, qui décident de ce qui est « réel », alors que lui-même, n'étant pas métaphysicien, en reste au réel commun (« il y a là du pain = le pain est réel), que toutes les doctrines mettent en doute, avant de lui accorder, à partir de leur idée de ce qui est « vraiment réel » (ontôs on), le degré de réalité qu'il mérite. Il y a autant de réels philosophiques qu'il y a de métaphysiques. Selon elles, d'une manière générale, est réel ce qui est éternel, mais, pour Parménide, c'est l'Être, pour Pythagore, le Nombre, pour Héraclite, le Devenir, pour Démocrite, l'Atome, pour Platon, l'Idée, pour Aristote, la Forme, pour Cléanthe, Zeus (la Raison), pour Montaigne, Dieu (« Dieu seul est », II, xii, p. 603, éd. puf), etc. Chaque métaphysique, dès lors qu'elle apporte une intellection de la réalité, ne peut manquer de se reconnaître elle-même comme valable. Autrement dit, chacune, dès lors qu'elle décide du réel, se constitue elle-même comme réelle. L'historien, qui ne dispose d'aucune réalité au nom de laquelle il pourrait les dire irréelles, n'a d'autre choix que de les considérer toutes comme également réelles – et dignes d'être des objets d'étude. Gueroult emploie, pour chaque doctrine ou système, le mot « Idée ». Il y a ainsi l'Idée-Platon, l'Idée-Aristote, l'Idée-Épicure, etc. Chaque Idée est une totalité qui intègre tout le réel, qui donc intériorise tout l'extérieur et ne laisse rien hors d'elle. Les Idées, étant dès lors injugeables, s'offrent comme des réalités sui generis à l'historien – dont le rôle est d'entrer dans le mode d'organisation de chaque Idée, d'analyser la démarche d'« autodémonstration » par laquelle chacune s'établit. C'est la fameuse méthode structurale de Gueroult.

On comprend que les doctrines aient toutes de la réalité pour l'historien. Mais, pour le métaphysicien, il en va autrement : « Chaque doctrine réclame pour elle la "vérité" qu'elle dénie aux autres » (Gueroult, p. 43). Je tiens la métaphysique de la Nature – le naturalisme – pour vraie, et refuse la « vérité » aux autres métaphysiques, non par une quelconque animadversion, mais parce qu'elles sont en contradiction avec la mienne. Si pourtant je ne veux pas les tenir pour simplement

illusoires, quelle réalité leur accorderai-je ? Ce ne peut être la réalité qu'elles s'accordent à elles-mêmes, puisqu'elles tiennent cette réalité de ce qu'elles se croient vraies (au sens de la véritéadéquation), ce qu'à mes yeux elles ne sont pas. Descartes, Leibniz concluent que Dieu est. Je crois cela faux. Dès lors, quelle valeur = quelle réalité [3][3]Ces mots sont équivalents : c'est seulement d'une intellection… vais-je accorder aux Méditations métaphysiques de l'un, à la Monadologie de l'autre ? Descartes, Leibniz, Kant tiennent des propos rationnels – ce qui me rapproche d'eux –, mais à partir d'une foi pré-donnée – ce qui m'éloigne d'eux. La rationalité de leurs systèmes suffit à leur cohérence, mais ne suffit pas à leur vérité. La cohérence d'un système d'idées permet de dire qu'il n'est pas aussi dénué de réalité et de valeur que n'importe quelle conception arbitraire que peut produire la fantaisie. Le point essentiel est celui-ci : si une métaphysique me semble fausse, dès lors qu'elle est cohérente et intègre tout le réel (tout ce qui, à ses yeux, est le réel), elle n'est cependant pas réfutable. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle est peut-être vraie ? « Dieu est », dit Descartes. Je crois le contraire, tout en reconnaissant, du bout des lèvres et sans conviction, que j'ai peut-être tort. Autrement dit, une métaphysique non réfutable, si elle constitue un ensemble cohérent d'idées (un « monde de pensées », Gedankenwelt), réalise l'une des virtualités de l'intelligence humaine dans l'intellection du réel. La réalité d'une telle métaphysique est celle d'un possible. Mais tous les possibles ont-ils la même réalité ? Pour éclairer cela, reportons-nous à Leibniz. Dieu, dit-il, est « la source […] de ce qu'il y a de réel dans la possibilité » (Monadologie, § 43). Un possible réel n'est pas seulement un possible en idée : il comporte la tendance ou prétention à l'existence. De même ici : une métaphysique tenue pour non vraie, mais qui est une vraie métaphysique, se montre comme n'étant pas un simple jeu de l'imagination, mais comme ayant une réalité : 1) D'abord, puisqu'elle constitue un ensemble cohérent d'idées, elle est pensable, et la raison se reconnaît dans la rationalité de ses démarches ; 2) de plus, à l'instar du possible leibnizien qui fait effort pour exister, elle apparaît comme pouvant être le ressort et l'essence d'une vie philosophique. Ainsi, une métaphysique qui donne une image fausse de la réalité n'est pas pour autant totalement illusoire : elle décrit un monde qui n'est pas le monde réel, mais qui est un monde possible. Comme il n'y a pas de raison suffisante pour limiter le nombre des mondes possibles à deux, trois ou un nombre quelconque, il faut dire qu'il y en a une infinité [4][4]Cf. Monadologie, § 53 ; Gueroult, op. cit., p. 190 : « C'est…. Il y a donc une infinité de métaphysiques possibles [5][5]Car la philosophie n'existe et ne peut exister que « sous forme…. Chacune d'elles nous fait vivre dans un certain monde. Pour Descartes, Kant, par exemple, toutes choses s'ordonnent en fonction de Dieu – qu'ils croient réel –, et leur vie, vécue sur le fond d'une métaphysique théologisée, a un sens pour eux et pour tous les humains qui partagent leur croyance. Une métaphysique, quoique illusoire quant à sa vérité objective, est une métaphysique réelle dès

lors qu'elle est pensable et vivable.

Ainsi, les doctrines métaphysiques offrent non seulement des possibilités d'intellection du réel (de ce qu'elles entendent par « réel »), mais aussi des possibilités de vie (vie vécue dans l'illusion aux yeux des adversaires de la doctrine). Exposant les systèmes de Descartes, Kant, Hegel ou autre, je me faisais cartésien, kantien, hégélien, etc. Je savais que je n'étais ni l'un ni l'autre, mais le fait que j'aurais pu être l'un ou l'autre – si j'eusse fait miennes leurs évidences premières – suffisait pour m'assurer de la solidité de leurs conceptions (vaine solidité, puisque bâties sur le sable !). De même, un acteur joue différents personnages. Il joue à être Harpagon. Je jouais à être Descartes, Kant, etc. Cela ne m'aurait pas été possible si leurs métaphysiques m'avaient paru inconsistantes, de même qu'un acteur ne peut jouer un personnage inconsistant. Les métaphysiques ont leur caractère, comme il en va des personnages. Ces « caractères » (ces modes de composition, ces structures) sont leur « réalité », et il y a autant de réalités diverses s'offrant à l'historien que de métaphysiques.

Épilogue

« Tous les hommes, par nature (phusei), désirent savoir », dit Aristote (Métaphysique, A, 1, 980 a 21). Le philosophe est l'homme qui ne s'arrête pas à des savoirs partiels, incomplets, non qu'il veuille tout savoir, car il n'est pas intéressé par un savoir d'accumulation d'une multitude de choses inessentielles, mais il veut savoir ce qu'il en est du Tout de la réalité, soit qu'il prétende au « savoir absolu » (sophia aplôs d'Aristote, absolut Wissen de Hegel), soit qu'il médite sur ce qu'il est possible à l'homme de savoir. L'idée de « savoir » emporte les idées de « connaissance » et de « vérité ». Or, ce sont là deux idées qui, dès lors qu'elles regardent le Tout, entrent en contradiction l'une de l'autre. On peut dire, en effet, que l'on parviendra, par la philosophie, à ce qui nous semblera être la Vérité, mais on ne pourrait dire que l'on parviendra à ce qui nous « semblera » être la connaissance, car ou l'on connaît réellement, ou l'on ne connaît pas. Il n'y a pas semblance de connaissance, il peut y avoir semblance de Vérité. La philosophie doit se définir seulement comme recherche de la Vérité au sujet du réel dans son ensemble, du Tout de ce qu'il y a, étant entendu que l'on parviendra seulement à une semblance de Vérité, puisqu'on ne pourra pas la démontrer. Avec le naturalisme, je pense atteindre la Vérité (absolue) au sujet du Tout de la réalité, mais je ne dirai pas que j'en ai un « savoir » ou une « connaissance » : la métaphysique n'est pas une science. À la différence d'Aristote ou de Hegel (mais aussi de Descartes), ma manière de voir s'établit sur le fond d'un scepticisme radical. Ce scepticisme signifie l'ignorance métaphysique de l'homme, mais il est compatible avec la recherche philosophique et l'aboutissement de cette recherche par une rencontre avec la Vérité. On a la conviction ferme d'être parvenu à la Vérité ; le doute reste théorique.

Guère disciple de Socrate sur ce point, je n'ai porté à l'homme social qu'un intérêt secondaire (en dépit de ma sympathie constante – malgré mon pacifisme – pour les tentatives révolutionnaires issues de Marx). M'étant tourné, comme le veut la nature même de la philosophie selon Descartes, avant tout vers la métaphysique et les métaphysiciens, j'ai considéré l'homme comme un être ancré dans la nature mais qui en émerge et se sépare de la nature animale par l'invention de l'amour non sexuel et – grâce à la liberté à l'égard des déterminations causales – par la capacité de saisir la vérité. La nature animale se nie et se spiritualise dans l'homme. En intégrant l'homme dans une vision métaphysique de la Nature omni-englobante, je me suis écarté des chemins battus par la majorité des philosophes de notre époque, préoccupés par la question du bonheur humain, personnel ou collectif, et peu soucieux de métaphysique. Tout en reconnaissant que la philosophie requiert, comme condition de son exercice, une certaine sagesse de vie, je n'ai pas vu en elle une « manière

de vivre » – ce qui serait la réduire à une sagesse. Il est plus difficile d'être un philosophe, c'est-à-dire un amoureux inconditionnel de la vérité, que d'être un sage. Les hommes du commun savent, en général, comment vivre, sans avoir besoin des leçons de la philosophie (les amoureux savent même être heureux sans elle !). Ils ont leur sagesse – et, si l'on veut, une sorte de « philosophie » spontanée. Je vois, chez les paysans, les artisans, la sagesse fort répandue, même si elle est souvent obtenue au prix de l'occultation de la vérité. Les sagesses philosophiques de haut vol, dont chacune se fonde sur une métaphysique originale (telles celles d'Héraclite, de Spinoza), ne sont pas pour l'homme du commun.

Parce que Socrate a jugé, avec raison, que l'homme n'aurait jamais une connaissance scientifique de la Nature dans son ensemble comme dans ses secrets, il s'est détourné – à tort pour le métaphysicien – des recherches sur la Nature, les jugeant vaines et relevant d'une « sagesse sans doute plus qu'humaine » (Apologie, 20 d). Cette sagesse est celle que les philosophes de la Nature s'attribuent. « Il s'étonnait, dit Xénophon, qu'ils ne vissent pas qu'il est impossible à l'homme de pénétrer les secrets de la Nature, puisque aussi bien ceux qui se piquent d'en parler le plus savamment ne sont pas d'accord entre eux » (Mémorables, I, 13). Socrate ne voit pas que, l'idée d'une science (métaphysique) de la Nature étant laissée de côté, reste la Nature comme objet d'interprétation. Le métaphysicien ne connaît pas la Nature, il l'interprète. Les interprétations ne sont contradictoires que si elles sont absolutisées, chacune s'imposant comme seule vraie et excluant les autres. Mais il est de la nature d'une interprétation de n'être pas absolutisée, de tolérer d'autres interprétations, le sujet – la Nature – pouvant être vu sous plusieurs jours. Les interprétations des Antésocratiques sont complémentaires, et l'on a la Nature comme Être avec Parménide, Nombre avec Pythagore, Devenir avec Héraclite, Infini avec Anaximandre, Cycle avec Empédocle, etc.

Socrate, bien que non-métaphysicien, s'estimait philosophe. Il se comportait selon la tâche qu'un dieu lui avait assignée, de « vivre en philosophant, en scrutant et soi-même et les autres » (Apologie, 28 e). S'étant détourné de la Nature, il s'est attaché à la connaissance de l'homme et de son bien pour aboutir – selon la définition de la philosophie comme « amour de la sagesse » (philo-sophia) – à une sagesse, mais « humaine » (anthrôpine sophia, 20 d). Il critique les faux savoirs et les fausses valeurs, en vue d'établir le vrai bien de l'homme et les vraies valeurs – tâche d'où devrait résulter la paix entre les citoyens d'Athènes.