**Ce qui est important 17 bis > PlusJApprends**

Tristan Garcia, *Forme et Objet - un traité des choses* - PUF, 2011

Chapitre II

**Objets, événements**

1. ABSENCE ET PRÉSENCE [...]

Qu’est-ce que la présence ? Loin d’être une notion mystérieuse, soit intuitionnable seulement, soit indexicale, la présence est un rapport qui associe une chose à ce dans quoi elle est. Plus exactement, le lien entre l’être et la compréhension d’une chose, qui sont ses deux sens, constitue sa présence. La présence, c’est l’être et la compréhension d’une chose devenus à leur tour quelque chose.

Contournons la difficulté de cette proposition en définissant l’absence. S’il n’y a qu’une présence, il y a deux types d'absences. Toute absence est une opération sur la présence d’une chose. Soit un objet A compris dans un objet B, mon cœur dans mon corps, par exemple. Imaginons qu’il y ait absentement. De deux choses l’une, soit B comprend A, mais A n’est pas dans B, soit A est dans B, mais B ne comprend pas A. Dans le premier cas, mon cœur a été arraché à mon corps : je considère que mon corps comprend mon cœur (pas de corps sans un cœur), mais que mon cœur n’est plus dans mon corps ; mon cœur manque à mon corps. Dans le second cas, je considère que mon cœur est dans mon corps (un cœur ne peut se développer qu’au sein d’un organisme), mais que mon corps ne comprend plus mon cœur (il est vidé) ; mon corps manque à mon cœur. Soit je considère une absence de cœur pour mon corps, soit je considère une absence de corps pour mon cœur. Mais l’absence a toujours un sens : c’est l’absence de quelque chose pour autre chose.

L’absence est soit une compréhension vide d’être, soit un être privé de compréhension. Dans le premier cas, l’absence s’apparente à un vide : quelque chose comprend autre chose qui n’est pas là. Dans le second cas, l’absence s’apparente à un exil : quelque chose est dans autre chose, mais cette autre chose ne la comprend pas.

Les deux figures de l’absence, le vide et l’exil, sont les deux opérations possibles sur la présence (retirer l’être à la compréhension ou retirer la compréhension à l’être) : être présent, en revanche, c’est être dans ce qui me comprend et être compris par ce que je suis. [...]

Un objet est présent dans un autre objet lorsque être et compréhension des deux objets sont conjoints ; dès lors, la présence du premier objet dans le second est le double sens du rapport qui les unit (l’être et la compréhension) en tant qu’une seule chose.

Ce qu’il y a entre deux objets est appelé présence.

Toute présence a deux sens : l’être d’un premier objet dans un second, la compréhension par le second du premier. L’absence est l’opération par laquelle l’un ne correspond pas à l’autre soit par vide, soit par exil.

II est évident qu’il n’y a jamais de présence que d’un objet pour un autre objet ou d’une chose pour le monde. Soit un objet est dit présent dans un autre objet (et, de proche en proche, présent dans l’univers), soit une chose est dite présente dans le monde.

Un objet ou une chose peuvent être sans être présents : ils sont alors absents, parce que l’être n’est jamais assez fort pour indiquer ou assurer la présence de ce qui est. La compréhension peut se vider d’être, ou l’être s’exiler de la compréhension.

La présence des objets est le fonctionnement de leur rapport dans les deux sens ; leur absence, un rapport unilatéral. Si je dis qu’une personne a disparu de ma vie, j’indique soit que je pense à elle, qu’elle existe pour moi alors que je n’existe plus pour elle (parce qu’elle est morte), soit qu’elle peut bien penser à moi, mais que j’ai décidé de ne plus faire attention à son existence. Par absence, j’entends en tout cas une relation qui n’a plus qu’un seul sens.

La présence est en revanche le rapport entre deux objets qui a toujours un double sens. [...]

Loin d’être inexplicable, la présence des choses est simplement leur relation bilatérale, le fait d’exister l’une pour l’autre. Elle ne se révèle pas seulement dans l’intuition, dans l’approche sensible des choses, mais aussi dans la pensée et dans le langage : vouloir réduire la présence des choses, du monde, à un mystère indicible, inaccessible au raisonnement est aussi compact que de juger possible de restreindre l’accès à la présence à la seule déduction rationnelle. En vérité, la présence des choses se laisse sentir aussi bien que dire, si on la définit par la conjonction de l’être et de la compréhension.

Dans la mesure où « être » et « comprendre » sont deux termes qui ne se laissent pas définir isolément, la présence est toujours première et une absence ne peut jamais être qu’une opération par laquelle on scinde artificiellement une chose en deux : en superposant le souvenir de l’être aimé, qui est avec moi, et le fait qu’il est actuellement ailleurs, je crée la chimère d’une absence, d’un vide, d’un être que je comprends avec moi, mais qui n’est pas avec moi. En réalité, l’être aimé n’est pas absent, car je ne me rapporte jamais qu’à son souvenir ou à la projection que je fais de son être actuel et lointain : son souvenir ou son image sont présents pour moi, et il n’est à proprement parler ni son souvenir ni son image. Mais, comme je peux l’identifier à ce qu’il est dans ma mémoire ou dans mon imagination, il peut me manquer, c’est-à-dire que je peux artificiellement le comprendre, le prendre en moi sans que lui y soit. Je me sens alors vide de Iui.

Si j’ai l’impression d’être encore dans mon pays, alors que mon pays ne me comprend plus, qu’il n’est plus autour de moi, je peux demeurer en quelque chose, sans que cette chose m'accueille : c’est le sentiment de l’exil.

Tandis que la présence est une réalité, l’absence ou plutôt les les absences ne sont que des opérations subjectives sur la réalité. Elles n’en existent pas moins, mais différemment.

X

2. PRÉSENCE ET ÉVÉNEMENT

Dans l’univers, il existe à la fois des objets et des événements. Tandis que les objets sont des choses dans d’autres choses, les événements sont des présences de choses ou des présences d’objets.

Un événement premier est une présence de chose dans le monde. Alors que la chaise est un objet, tout comme la couleur verte, le fait que la chaise existe est un événement et le fait que le vert existe aussi. Quant au fait que la chaise soit verte, c’est un événement second, puisque c’est un événement non plus de chose, mais d’objet : l’existence de la chaise dans le monde fait de la chaise une chose, l’existence de la chaise parmi les objets de couleur verte fait de la chaise un objet (un objet vert). En revanche, le fait que la chaise verte existe dans le monde est de nouveau un événement premier, un événement de chose, puisque la chaise verte est bien « quelque chose ».

Un événement concerne toujours le mode de présence d’une chose ou d’un objet : l’événement est au fond un objet qui ne concerne pas une chose, mais la présence d’une chose. Que la chose apparaisse, disparaisse, change, qu’elle soit ainsi ou autrement : voilà des événements.

Certaines pensées conçoivent des mondes d’événements plutôt que d’objets : pensées de la relation, du flux, de l’avènement à être, du devenir ou de l’état de choses, elles choisissent de faire de l’objet un événement dégradé, une découpe artificielle à partir de la primauté de ce qui a lieu, c’est-à-dire de la présence plus ou moins intense des choses.

Mais, en vérité, objets comme événements sont égaux : s’ignorant mutuellement, ils se rapportent également aux choses. Il y a des choses, et il se trouve que les choses mises en rapport les unes avec les autres sont des objets et que les rapports des choses les unes avec les autres sont des événements. Au sens strict, objets et événements sont égaux, mais appartiennent au même régime - le régime objectif, celui de l’accumulation et de l’univers - alors qu’objets et événements valent les choses sans appartenir pour autant au même régime - les choses sont pour leur part formelles, elles relèvent de la solitude et du monde.

Il faudrait parvenir à ne même plus considérer objets et événements comme seconds par rapport aux choses, mais à trianguler leur rapport de cette manière : il y a formellement des choses et il y a objectivement des objets et des événements. Les objets sont des choses dans d’autres choses et les événements sont le mode d’appartenance des choses à ces autres chose.

Toute tentative ontologique pour favoriser l’événement par rapport à l’objet et à la chose, ou l’objet plutôt que les deux autres, ou la chose au détriment de ses deux compléments, est vaine et tend systématiquement au compact.

X

3. UNIVERS D’ÉVÉNEMENTS ET UNIVERS D’OBJETS

Prenons un événement tel qu’un meurtre. [...]

Que quelqu’un tue quelqu’un d’autre suppose la mobilisation d’un certain nombre d’objets : des objets physiques, comme le corps du meurtrier et le corps de la victime, comme l’arme du crime, le lieu du crime, les vêtements ou d’autres accessoires ; mais également des objets non physiques, comme les représentations, les intentions de l’un et de l’autre, leurs actes, leurs souvenirs et même des objets symboliques, comme des traces, des indices.

De cet ensemble d’objets ne peut émerger l’événement en tant que tel : un ensemble d’objets forme une chose plus grosse, et voilà tout. Le résultat de l’interaction de tous ces objets n’est jamais qu’une autre chose : le meurtre. Car il faut bien distinguer le meurtre comme objet (en tant qu’il est quelque chose, compris dans autre chose : ici, dans une série temporelle ou dans l’enquête, ou dans la représentation des enquêteurs) de l’événement qui consiste en ce qu’une personne en a tué une autre.

Quelle est cette différence ? Le meurtre comme objet est un résultat, c’est un fait. Le meurtre comme événement est un faire. Tout événement peut devenir un objet une fois qu’il est fait : fini, déterminé, il est susceptible d’être représenté, sous la forme d’un récit de quelques pages, d’un tableau (« Le meurtre d’un tel par un tel autre »)... On peut tenter d’épuiser les différentes facettes d’un événement sous forme d’objet, comme nombre de romanciers s’y sont essayés : il manque toujours à un objet ce qui fait l’événement, c’est-à-dire le fait de survenir.

Alors qu’un objet est présent (ou absent), un événement se présente (ou s’absente) : un couteau est ici ou il est là, mais un couteau n’arrive pas, ne survient pas. Ce qui arrive, c’est que quelqu’un prenne un couteau ou qu’il le lâche. La prise du couteau est un objet en tant qu’elle est ou non présente (y a-t-il quelqu’un en train de prendre un couteau, ou non ?), mais sa présence et la manière dont elle est présente sont un événement. Ainsi, le fauteuil rouge est bien un objet, mais que le fait qu’il soit rouge (qu’il soit rouge depuis une minute seulement, qu’il ait toujours été rouge, qu’il soit de plus en plus ou de moins en moins rouge) est un événement.

Imaginons un univers qui ne comprendrait que des objets. Dans cet univers, il y a le fait que le meurtrier a tué sa victime, il y a le meurtrier, il y a la victime, il y a le motif, il y a l’arme du crime et il y a le fauteuil ensanglanté… Tout existe sous forme d’objets, qui sont présents, comme les figurines de cire d’un jeu macabre. II y a même le moment où le meurtrier frappe sa victime et le moment où elle s’écroule. Ce n’est pas que rien ne bouge, que rien ne s’anime dans ce monde d’objets : c’est que tout est également présent. Dans un monde d’objets, tout est bien là, mais rien n’est plus ou moins là : ce qui a été, ce qui sera, tout est égal et également objet.

Or, même sous le regard d’un dieu, l’univers n’est jamais une série d’objets telle que tout est fait et que rien ne se fait. Un univers d’objets est un univers de présence sans présent. On y trouve de l’antérieur et du postérieur, des objets qui sont avant ou après d’autres, comme dans des séries causales figées de toute éternité, mais jamais de passé, d’avenir ou de présent.

II manque à l’univers d’objets des événements.

Mais imaginons à présent un univers qui ne serait constitué que d’événements. C’est peut-être l’océan de pure puissance nietzschéen le monde du Tractatus de Wittgenstein, qui est tout ce qui arrive, c’est peut-être aussi, en un sens si différent, le monde purement qualitatif de la durée bergsonienne, l’univers en procès de Whitehead voire le plan d’immanence deleuzien.

Dans cet univers, le meurtrier tue la victime, mais il n’y a pas d’abord quelque chose comme « un meurtrier » et « une victime », ou« une arme ». Le meurtrier est né, le meurtrier a grandi, le meurtrier a rencontré un jour sa victime : autant d’événements que nous découpons en produisant à rebours des substances ou des objets, des identités telles que celle du « meurtrier », qui fige la traînée de tout ce qui a eu lieu en une prétendue personne stable et objective. Dans cet univers, un homme tend le bras, mais il n’y a ni homme ni bras, puisque l’homme est un effet d’un ensemble d’événements, tout comme le bras. Il y a la tension momentanée du bras, il y a tout ce qui se passe et qui a lieu, mais rien qui ressemble à un objet, c’est-à-dire à ce qui est susceptible d’être présent ou absent. Il n’y a que des modalités d’absence ou de présence, des façons d’être présent, de devenir présent, mais rien pour l’être : ce qui est premier et exclusif c’est l’acte, certainement pas l’agi ou l’agissant. Il y a, dans cet univers, un meurtre qu’on commet sans meurtrier et sans victime : il y a simplement le geste du meurtrier et la mort de la victime.

Un univers événementiel est un univers qui dissout la consistance des objets en modalités de présence d’objets, réduits progrèssivement à n’être que des effets de transformation de présence. C’est un univers où il y a ultimement du présent, mais rien pour l’être. [...]

Les choses, dès lors qu’elles sont les unes dans les autres et non pas seules dans le monde, forment un univers par leur entre-compréhension ; mais, comme tout a toujours deux sens, il est possible de prendre les choses les unes dans les autres par l’un ou l’autre des deux bouts : soit on considère une chose qui est dans une autre chose qui la comprend, et c’est un objet ; soit on considère l’être de la première chose dans la seconde et sa compréhension par cette seconde chose, en faisant de ce rapport la chose même, et c’est un événement. [...]

Qui fait l'histoire ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

Plusieurs objets ne donnent jamais d’événement, et un événement n’est jamais composé d’objets : les objets vivent entre eux et les événements aussi ; mais les uns et les autres communiquent par les choses. Depuis tous les objets du meurtre, je ne pourrai jamais parvenir à l’événement du meurtre, au fait que le meurtre est arrivé ; quant à l’événement qui a vu le premier homme tuer le second, je ne pourrai jamais le décomposer en objets figés, mais seulement en événements antérieurs, en quelque chaîne causale. Ce qui relie les chaînes d’événements aux tableaux d’objets, ce sont les choses : chaque objet est une chose, chaque événement aussi. [...]

X

Chapitre III

**Temps**

1. PRÉSENTISME ET ETERNALISME [...]

Merricks écrit ainsi que « l’éternalisme dit que tous les temps sont également réels. Des objets existant dans le passé et des objets existant dans le futur sont tout autant réels que des objets existant au présent. [...] En gardant tout cela à l’esprit, disons que l’éternaliste croit à un présent subjectif. » En revanche, « le présentisme dit que seul le temps présent est réel. Tout objet qui existe existe au temps présent. Des objets qui existent seulement dans d’autres temps - à la manière d’objets qui existent seulement dans la fiction ou qui existent seulement dans d’autres “mondes possibles” - n’existent tout simplement pas (...) En gardant tout cela à l’esprit, disons que le présentiste croit à un présent objectif ». [...]

Comme le régime formel des choses ne va pas sans un régime objectif d’objets et d’événements, c’est bien qu’il y a du temps, c’est-à-dire à la fois du présent et un certain ordre des événements passés. Or, il existe depuis presque un siècle une tierce position entre présentisme et éternalisme qui s’est fait fort de concevoir le temps à égale distance du présentisme et de l’éternalisme : c’est ce qu’on appelle aujourd’hui dans le monde anglo-saxon la « Growing Block-Universe Theory » (dite GBUT). En reprenant les termes de Merricks, on pourrait affirmer que cette tierce position, qui n’est pas une dialectique mais plutôt une tentative d’accommodation, considère le passé comme l’éternaliste (le passé est aussi présent que le présent, il existe réellement), mais le présent comme le présentiste (le présent a un statut d’exception, un privilège : il existe éminemment ; en l’occurrence, il est le tout dernier moment du temps).

2. AUGMENTATION DE LA PRÉSENCE (GROWING BLOCK-UNIVERSE THEORY)

À première vue, cette position paraît proche de la nôtre : comme les objets s’accumulent, l’univers se trouve sans cesse augmenté de présence - au contraire de notre monde formel et plat, qui n’est jamais plus riche, jamais plus pauvre, puisque rien n’y manifeste d’intensité, puisque rien n’y est jamais présent ni absent. L’univers objectif augmente donc sans cesse et sans retour : il s’enrichit de présence, de venue à l’existence, tandis que rien ne disparaît jamais vraiment. [...]

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

La première formulation cohérente de la GBUT, qui ne portait pas encore ce nom assez incommode, se trouve dans un ouvrage de Charlie Dunbar Broad datant de 1923, au cours duquel, parmi une foule d’autres problèmes épistémologiques, le philosophe britannique essaie de répondre aux arguments de John McTaggart. Il s’agit d’une description originale de l’univers inspirée par les travaux alors récents d’Einstein, qui mèneront bientôt à la Relativité générale. Le passé et le présent sont réellement, tandis que le futur n’existe pas. L’univers se trouve sans cesse augmenté de présence, tel un bloc en perpétuelle expansion : « Lorsqu’un événement arrive, il vient à l’existence ; et il n’y avait rien du tout avant qu’il advienne. » Le présent est donc la venue à l’existence. Et l’univers ne peut que se gonfler de présence : tout advient et rien ne disparaît jamais : « Il n’existe rien de semblable au fait de cesser d’exister ; ce qui est advenu existe désormais pour toujours. Lorsque nous disons que quelque chose a cessé d’exister, nous voulons simplement dire qu’il a cessé d’être présent. »

Broad demande donc qu’on se représente le présent, qui est la venue à la présence, à la manière d’un faisceau lumineux fixe qui ferait entrer les choses dans l’existence - de sorte que les choses peuvent sortir de la présence, du faisceau lumineux, mais pas du champ de l’existence. Ayant été, elles ne retourneront jamais au néant, mais simplement à l’absence. Broad, afin de répondre philosophiquement à la conception émergente de l’espace-temps relativiste, décrit donc en quelque sorte un univers qui aurait par lui-même une mémoire, mais aussi une bordure active transmutant le rien en quelque chose : « Nous imaginons le fait d’être présent comme mouvant, en quelque sorte à la manière du faisceau de lumière du projecteur d’un policier, qui balaie les façades des maisons d’une rue. Ce qui est illuminé est le présent, ce qui a été illuminé est le passé et ce qui n’a pas encore été illuminé est le futur. » [...]

Mais la position de Broad, comme l’éternalisme et comme le présentisme, a un inconvénient : elle considère la présence du passé au même titre que la présence du présent, générant ainsi deux catégories de présents. Assurément, son talon d’Achille tient à ce qu’elle considère le présent comme un faisceau fixe de passage à la présence, à l’existence. De ce fait, le moment présent reste pour elle toujours également présent, qu’il soit passé ou pas. Comme le reproche Braddon-Mitchell à Forrest, on ne peut alors plus savoir si « maintenant » est bien maintenant, ou si « maintenant » est le maintenant d’hier : on distingue bien un ordre objectif du passé, mais on ne distingue plus le « maintenant » de maintenant (un maintenant au carré, pourrait-on dire) du « maintenant » d’hier, du « maintenant » de 1644, du « maintenant » de la formation de la Terre, etc.

Craig Bourne remarque cette scission entre d’une part le privilège objectif d’être présent et l’indexicalité de « ce moment-ci » si elle existe toujours objectivement dans l’univers, ma sensation d’être présent que j’avais hier est restée cette sensation indexicale qui indique « ce moment-ci » ; mais elle ne correspond plus au présent objectif, qui ne serait plus l’« aujourd’hui » d’hier, mais l’« aujourd’hui » d’aujourd’hui.

« Je suis convaincu que mon temps est le présent [Bourne indique en italique le présent objectif et en style normal le présent indexical]. Mais n’étais-je pas aussi convaincu hier… ? Alors me voilà comme hier [...] quand je croyais que j’étais au présent, pensant à peu près pareil à propos de ce qui me serait précieusement propre que ce que je pense aujourd’hui. Pourtant, je sais maintenant que mon moi précédent s’est trompé : et comment saurais-je que je ne me trompe pas à présent ? »

La GBUT produit deux présents au lieu d’un : le présent que chaque moment a été et qu’il est toujours ; le présent de ces présents, le présent objectif et ponctuel. Mais à partir du présent de mon moment présent, je ne rejoindrai jamais le présent objectif : rien ne m’assure que je ne suis pas déjà dans le passé à croire que je suis encore « maintenant ». Rien ne me garantit que mon présent, que je vis et que je ressens comme actuel, n’est pas un présent d’ores et déjà mort - rien ne me garantit que je ne suis pas trompé par le temps. Et dans de tels cas, le venin du doute hyperbolique retrouve toujours son efficace.

II nous semble donc que de tels découpages analytiques du temps sont condamnés à valoriser un certain aspect du temps pour mieux en occulter un autre et que ni présentisme ni éternalisme ni GBUT ne permettent de faire justice à l’entièreté du concept de temps. Tout au plus revitalisent-ils à terme le doute porté sur la réalité de tel ou tel aspect du temps.

Pourquoi ? Parce que tous découpent le temps en extensions, considérant passé, présent et avenir comme les parties d’un tout certaines réelles, d’autres illusoires. Si ces conceptions ne peuvent conduire qu’à des impasses, c’est bien qu’il faut arrêter de penser ces modalités comme des parties extensives, et peut-être les envisager comme des variations d’intensité.

3. PRÉSENT, PASSÉ, AVENIR. VARIATION DES INTENSITÉS DE PRÉSENCE

Le présent a ceci de dévastateur que, si on veut bien l’identifier à la présence, il devient immédiatement un absolu et ronge passé et avenir, qui se trouvent rejetés vers le non-être : si le présent est tout ce qui est présent, il ne reste plus au passé et à l’avenir aucune possibilité d’être, sinon en négatif.

La confusion naît sans doute de ce qu’on accorde à l’idée de présence un caractère discret plutôt que continu : soit on est présent, soit on ne l’est pas. On ne l’est pas plus ou moins : selon la conception aristotélicienne qui est exposée dans les arguments serrés de la Physique, en sachant que le temps est un nombre, le nombre du mouvement, « il n’existe pas de temps rapide et lent, car il n’y a pas non plus de nombre par lequel nous comptons qui soit rapide et lent ». Le temps n’est pas susceptible d’intensités variables, mais seulement de découpages extensifs : un temps long ou court, beaucoup ou peu de temps. On ne contredira pas cette remarque d’Aristote, qui assure l’homogénéité objective du temps, mais on la contournera en relevant ce qu’elle nous empêche de percevoir : que la présence, en revanche, est susceptible d’intensités variables, de sorte que le temps est une extension, mais que la présence est une intensité.

Le temps est précisément la preuve que la présence ne relève pas de la catégorie de ce qui est ou n’est pas absolument. La modaliser d’emblée par les catégories d’acte, de puissance ou de virtualité ne change rien à l’affaire. Découper la présence en modes distincts de présence permet de penser le passage d’un mode à l’autre (de la puissance à l’actualité, par exemple) comme un saut de l’avenir au présent, mais cela ne résout jamais le problème de la variation d’intensité du présent au passé. Le passé ne peut être dit ni « virtuel » ni « en puissance », puisqu’il a été ; comment comprendre sa présence réelle, en acte, sans le confondre avec le présent - comme le font les tenants de la GBUT ? La seule solution est de la comprendre comme une variation d’intensité de la présence, de telle sorte que ce qui est passé est bel et bien présent, comme l’est le présent - mais moins.

Je claque des doigts. Maintenant, mon claquement de doigts est fini. Imaginons plutôt que mon claquement de doigts, devenu passé, continue à passer. Parce que du nouveau présent devient tout le temps du passé, il se trouve rejeté de plus en plus loin dans le passé, il s’éloigne de la présence. Je claque de nouveau des doigts. Qu’est-ce qui distingue mon premier claquement de doigts du second ? Si tous deux étaient désormais également inexistants, s’ils relevaient du non-être l’un comme l’autre, alors il n’y aurait plus l’un, il n’y aurait plus l’autre : rien ne les différencierait dans la pure négativité. Pourtant, je peux bien, lorsque je m’y rapporte subjectivement par le souvenir, les considérer comme deux objets. Autrement dit, il y a un ordre du passé sur lequel je peux me reposer : tout ce qui passe n’est pas également passé, mais passe suivant un ordre, qui fait qu’un certain lieu de l’univers en expansion est plus vieux qu’un autre. Si tout le passé était également non présent, alors tout ce qui n’est plus aurait le même âge, il n’y aurait ni strates géologiques, ni fossiles, ni états plus ou moins anciens de la lumière, ni histoire de l’univers.

Si le passé n’est pas la non-présence absolue, c’est bien qu’il est une non-présence relative. Le passé est ce qui est moins présent que le présent. Ce qui, en retournant l’affirmation, nous permet de découvrir que le présent n’est jamais que le maximum de présence.

Ce que nous appelons présent, c’est la plus grande présence : ce qui ne peut pas être plus présent. La présence étant l’être et la compréhension des choses les unes dans les autres, lorsqu’une chose est dans une autre, on dira que le présent est l’état maximal et de compréhension des choses.

Dès lors, le passé correspond à du présent dépassé, c’est-à-dire du présent qui n’est plus ce qu’il y a de plus présent : le passé est, il existe objectivement, mais il est une moindre présence. [...]

Si le présent est la présence la plus grande, il est aussi l’absence la plus faible. Il y a dans le présent une part, même réduite à son minimum, d’absence, puisque le présent n’est jamais une présence absolue, qui serait compacte. Tandis que le passé est la minimisation de la présence, l’avenir est donc la maximisation de l’absence. Ce n’est pas une inexistence, mais une absence qui ne pourrait pas être plus grande - ce qui ne signifie pas qu’elle est absolue, mais simplement que rien n’est jamais plus absent le l’avenir. [...]

Cette variation d’intensité continue de la présence est ce que nous appelons le temps. Le présent est sa pointe, son déroulement le passé (l’ordre d’amoindrissement relatif de la présence) et son fond ce qu’on nomme l’avenir (l’absence maximale, dont le présent, de plus en plus présent, s’éloigne sans cesse).

L’avenir est en effet la plus grande absence possible de détermination ; c’est ce sur quoi le présent peut faire fond. Et, contrairement à ce qu’on croit, mon avenir était de ce point de vue plus proche de moi à ma naissance, au moment où, même défini par mon histoire familiale et ma situation sociale, je pouvais devenir tout ou presque : mourir jeune, être célèbre, anonyme, bon ou mauvais. Cet avenir se trouvera en réalité plus loin de moi au moment de ma mort : je serai fini, déterminé et lesté par un passé. À mesure que le passé s’étend, il sépare donc l’avenir du présent, qui est de plus en plus lourd de déterminations - tandis que l’avenir demeure l’indétermination maximale.

4. QUE LE PRÉSENT S'ÉLOIGNE DE L’AVENIR

Aucun événement n’a jamais existé dans l’avenir. Mon clignement d’œil actuel n’a pas été présent avant d’être présent. Un événement déterminé ne commence donc jamais par être à venir (puisque l’avenir c’est l’indétermination), avant d’être présent puis passé. Il est d’abord présent, quand il apparaît, puis de plus en plus passé. Et il demeure toujours à même distance de l’avenir, qui est l’état maximal d’indétermination, la jauge, pour ainsi dire, au regard de laquelle s’ordonnent les événements. La distance entre un événement donné, par exemple mon clignement d’œil, et l’avenir, c’est le degré de détermination, le coefficient de présence de cet événement ; et ce coefficient tient à ce qui a précédé l’événement. Je cligne de nouveau des yeux : le coefficient de présence de mon second clignement d’œil est supérieur à celui du premier parce que celui-là vient après celui-ci, parce que le second a plus de passé que le premier. Il est plus déterminé, donc d’emblée plus éloigné de l’avenir, de l’absence maximale de détermination. Et la distance qui le séparait de l’avenir au moment où je me mettais à cligner de l’œil reste et restera la même à mesure que ce clignement d’œil s’enfonce dans le passé.

L’avenir autorise donc deux localisations distinctes dans le temps : ce qu’est le présent s’éloigne continuellement de l’avenir, puisque le présent est de plus en plus présent ; mais ce qui est présent, c’est-à-dire tel ou tel moment présent, par exemple mon premier clignement de l’œil, du moment qu’il apparaît, reste à tout jamais à une distance déterminée de l’avenir. Ainsi, mon présent est de moins en moins proche de l’avenir, puisque de plus en plus déterminé. En revanche, l’instant de ma naissance, qui s’enfonce dans le passé à mesure que ma vie avance, avait un certain avenir lorsque je suis né et a conservé depuis lors cet avenir, en dépit de ce qui a suivi. Faute de quoi il n’y aurait plus ma naissance, mais seulement mon enfance, réalisée dans ma vie, réalisée dans ma mort, réalisée dans ma postérité, etc., jusqu’au moment présent. Autrement dit, tout le passé serait aspiré et immédiatement contenu dans le présent. Mais chaque moment du passé garde sa chance de rester individué, c’est-à-dire de ne pas être digéré absolument par le moment suivant. Ce qui fait que tout moment du passé conserve une forme individuée, que l’Histoire ou la mémoire peuvent à loisir raviver, ce n’est pas le rapport de l’instant passé au présent, qui l’engloutit et l’enfouit, bien au contraire ; c’est le rapport de chaque moment passé à ce qui était son avenir et qui le reste.

Évoquer ma naissance, avant que je devienne ce que je suis, c’est extraire cet événement de l’ordre du passé, de l’amoindrissement progressif de sa présence relativement au présent, et le considérer par rapport à l’avenir. Relativement à l’avenir, ma naissance est demeurée ce qu’elle était - un événement dont les conséquences, dont la suite sont indéterminées. [...]

On devrait plutôt penser à tout événement présent comme au sommet d’une pile infinie de feuilles. L’avenir, c’est le fond, le sol sur lequel repose la pile de feuilles. Le présent, c’est la feuille qui se trouve au sommet. Chaque fois qu’une nouvelle feuille vient recouvrir la précédente, une feuille déterminée au miheu du tas, une « feuille passée », est éloignée du sommet, qui se situe de plus en plus haut. Mais la distance qui sépare notre « feuille passée » de la base, du sol, aussi loin soit-il, peut-être même infiniment loin (si on suppose que le temps n’a pas de début, qu’il n’y a jamais eu de pur avenir, de pure absence primordiale), ne change jamais.

La clef de notre modèle d’ordre du temps est donc la suivante : tout événement est doublement localisable dans le temps - par rapport au présent (le sommet de Ia pile) et par rapport à I’avenir (le fond de la pile, ce sur quoi elle repose). Un même événement, la formation de la planète Terre, par exemple, voit le présent s’éloigner de lui, mais demeure à même distance de l’avenir qu’il avait et qu’il conserve, une fois passé. Ce rapport permanent à un avenir fixe préserve sa possibilité d’être toujours le moment qu’il a été, de ne pas s’effacer tout à fait dans un présent sans cesse renouvelé. Si notre pile n’avait pas de fond, alors tout événement ne serait localisable que par rapport au présent changeant : tout événement passé n’existerait que par rapport à ce présent, qui seul serait vraiment. Au sein de ce présent absorbant la totalité de ce qui a été, nous ne pourrions plus du tout retrouver du plus ou moins passé ; nous ne découvririons jamais que de l’éternel instantané : une pile de feuilles sans fond dont ne subsisterait jamais que la dernière feuille en date, les autres s’étant d’ores et déjà envolées dans le non-être.

II faut donc à l’ordre des intensités de présence dans l’univers un fond stable, qui est l’avenir, mais également une pointe en mouvement, qui est le présent. [...]

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Le temps détruit tout ?

Le seul moyen d’échapper au présentisme et à l’éternalisme, sans retomber dans les ornières de la GBUT, c’est de concevoir le passé comme un ordre objectif (et non subjectif) de rangement des intensités de présence et c’est de concevoir le présent comme une intensité maximale, sans cesse changeante. Si le maintenant de maintenant n’est pas celui d’hier, c’est bien parce que le moment présent est de plus en plus présent : ce qui est présent en 2011 l’est objectivement plus que le moment présent l’était en 1644, par exemple. Le présent que je vis en écrivant ces lignes est objectivement plus présent que celui que pouvait vivre un individu de 1644, au moment de la chute des Ming. Et on reconnaît le présent de maintenant à ce qu’il n’existe rien de plus présent que lui : si vous me lisez, l’instant de votre lecture est objectivement plus présent que celui de mon écriture, qui est désormais un instant passé. Mais au moment où j’écris ces lignes, ce que j’imagine pouvoir être l’instant de votre lecture n’est qu’une projection actuelle de mon imagination, qui n’outrepasse pas réellement les limites de ce qu’il y a de plus présent : le présent. Cet instant que je projette n’existe pas dans l’avenir, mais dans le présent. Et ce présent de 2011 est plus que celui qui était l’an passé, qui est plus que celui qui était en 1644.

On peut donc ranger les présents - et le passé n’est rien d’autre que cet ordre de rangement des présents. Quant au temps il est l’ordre supérieur de rangement du présent, du passé et de l’avenir en intensités de présence. Il est l’ordre des présences dans l’univers.

L’univers, plus grosse chose possible, est de plus en plus gros de présences, donc de déterminations - et le temps est l’indice de cette accumulation. Et, paradoxalement, c’est bien parce qu’il y a toujours de la nouveauté, des présences supplémentaires, que l’avenir, c’est-à-dire l’indétermination maximale, s’éloigne du présent. [...]

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Le futur n’existe-t-il que dans notre pensée?

Chapitre IV

**Vivant**

1. UN UNIVERS INTENSIFIÉ [...]

« À chaque niveau de l’organisation biologique apparaissent de nouvelles propriétés qui n’existaient pas au niveau précédent », rappelle Campbell. « Ce phénomène appelé émergence résulte des interactions entre les composantes. Ainsi, une molécule possède les propriétés qu’aucun des atomes qui la composent ne présente, et une cellule est beaucoup plus qu’un simple paquet de molécules. De même, lorsqu’un traumatisme crânien perturbe l’organisation compliquée du cerveau humain, le cerveau cesse de fonctionner correctement même si toutes ses parties sont encore présentes. Autrement dit, un organisme représente une entité plus grande que la somme de ses parties. »

Cette thèse triviale a un sens formel qu’il faut bien préciser : un organisme, comme toute chose, est irréductible à ce qui le compose ; de ce point de vue, un protozoaire n’a rien de différent d’un cristal ou d’une poussière. Ce qu’est quelque chose n’est pas ce qui est cette chose. [...]

L’émergence du vivant ne se laisse donc pas ramener à l'irréductibilité d’un organisme à ce qui le compose, d’un niveau supérieur supérieur d’univers à un niveau inférieur ; c’est plutôt l’intensification de cette irréductibilité. Le caractère irréductible d’une chose à ce qui est en elle, à ce qui l’est, à ce qui la compose explique la stratification de tout l’univers matériel en niveaux ; mais seul le fait que cette irréductibilité ait pris une intensité particulière permet de penser l’émergence du vivant.

Lorsque Campbell, qui exprime l’avis le plus répandu dans la biologie actuelle, repousse le « vitalisme » en convoquant l’émergence comme irréductibilité de certaines propriétés structurales d’un niveau supérieur à un niveau inférieur d’organisation de la matière, il a sans doute raison, mais il ne voit pas que son argument perd en force dès qu’on comprend qu’aucune chose n’a des propriétés réductibles à celles de ce qui la compose.

« À première vue, le thème de l’émergence semble soutenir la théorie appelée vitalisme, suivant laquelle la vie tient d’un phénomène surnaturel qui dépasse les lois de la physique et de la chimie. En réalité, l’apparition de nouvelles propriétés met simplement en évidence l’importance de l’organisation structurale. Dans le monde inanimé, un changement dans la structure d’une substance confère également de nouvelles propriétés à la nouvelle substance. Le diamant et le graphite, par exemple, possèdent des propriétés différentes parce que leurs atomes de carbone présentent un arrangement différent. Les phénomènes vitaux ne s’expliquent donc pas par une “force vitale” mystérieuse, mais par des principes physiques appliqués aux êtres vivants. L’apparition de nouvelles propriétés ne fait que refléter la nature hiérarchique de l’organisation structurale des êtres vivants, sans équivalent chez les objets inanimés. »

Certes, l’émergence n’est pas liée au vivant, mais à l’irréductibilité d’un niveau d’organisation de la matière au niveau précédent. Plus encore, elle est liée à l’irréductibilité - faute de quoi la chose devient compacte - de ce qui est une chose à ce que cette chose est. Mais la différence radicale du vivant, sa nouveauté, son événement, ne tient donc pas à l’apparition de propriétés, d’une organisation structurelle « sans équivalent » chez les objets inanimés, puisque Campbell vient de montrer que le diamant et le graphite possèdent des propriétés différentes qui émergent à partir de dispositions différentes des atomes de carbone. On ne peut pas à la fois soutenir que l’émergence du vivant n’est rien de différent de l’émergence de qualités nouvelles dans le monde matériel, d’un niveau d’organisation à l’autre, et que l’émergence du vivant est due à une nouvelle organisation structurelle de la matière du vivant, « sans équivalent » dans l’univers inanimé. L’émergence du vivant est liée à une organisation structurelle de matière comparable à celle de l’inanimé, puisqu’on ne trouve ultimement rien dans le vivant qu’on ne trouve dans l’inanimé (y compris des structures, qui ne sont jamais que complexifiées) - à ceci près que cette organisation est intensifiée.

Pouvons-nous penser l'origine ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

2. LA VIE ET LE SOI [...]

Nous l’avons vu, formellement, « tout a du soi », au sens où toute chose, quelle qu’elle soit, est la différence entre ce qui l’est et ce qu’elle est. Soi, ce n’est rien d’autre, pour toute chose, que la différence entre ce que cette chose comprend et ce qui la comprend. Or, il semble qu’une chose vivante, de quelque façon qu’on envisage le problème, soit une chose qui intensifie son soi, c’est-à-dire qui rende plus intense la différence entre ce qui est en eIle et ce dans quoi elle est. La reproduction, de ce point de vue, est la possibilité pour un objet de se recommencer en un autre : si la reproduction est asexuée, le soi se répète et s’altère, si la reproduction est sexuée, le soi devient un autre par un autre. Alors que tout objet non animé qui est dans le temps perd de sa nouveauté à mesure qu’il dure, un objet vivant conserve quelque chose de sa nouveauté à mesure qu’il dure : la possibilité de se reproduire. Cette possibilité ne consiste pas à se recommencer à l’identique, mais à recommencer quelque chose de différent à partir de sa possibilité identique (quoique affectée par des mutations).

L’événement de la nouveauté d’un organisme est ainsi conservé en tant qu’objet dans l’objet lui-même. Cet objet, qui peut grandir et croître, est vivant en tant qu’il intensifie dans le temps son soi, qu’il l’entretient : le métabolisme désigne finalement l’ensemble les fonctions qui organisent le rapport entre ce qui est dans l’organisme (l’objet vivant) et ce dans quoi l’organisme est (son environnement). Est vivant ce qui maintient cette différence, l’accentue, l’entretient, jusqu’à constituer le soi non plus comme la différence formelle entre ce qui est compris et ce qui comprend, mais comme une limite objective entre intérieur et extérieur.

Le soi d’une pierre marque la différence entre ce qui compose la pierre et ce dans quoi cette pierre se trouve. Le soi d’un organisme c’est l’intensification plus ou moins importante, par des opérations physico-chimiques, du rapport entre ce qui compose l’organisme et ce dans quoi se trouve cet organisme. Le transfert d’énergie entre ce qui est pris à l’environnement et ce qui est fait dans l’organisme pour maintenir cet organisme correspond ainsi à une activation de soi typique du vivant. L’énergie est utilisée par tout organisme vivant, par dégradation de la matière organique, par photosynthèse ou par nutrition, ingestion et digestion d’organismes végétaux ou animaux, comme moyen de maintien de soi : vit ce qui se maintient et s’entretient. [...]

3. INTENSIFICATION DU SOI [...]

Evidemment, toute définition du vivant étant objective, quoique traversée par des déterminations formelles, et notamment par le « soi », elle appartient en dernière instance aux savoirs objectifs qui s’en emparent : c’est la biologie qui, depuis la synthèse du nouveau darwinisme, après l’intégration de la biologie moléculaire, définit le vivant, pas la philosophie. Mais sa définition est l’interface de l’objectif et du formel. Elle est objectivée, car elle dépend de la connaissance de tout ce qui est vivant, de la prise en compte ou non de cas limites (comme l’épineux problème des virus) et surtout parce que le vivant n’est pas formalisable mais seulement possible à partir de conditions objectives, qu’on ne peut déduire a priori. Un exemple de ces conditions objectives serait le rôle bien connu de l’eau, sa cohésion et sa tension supperficielle elevée - qui autorise sa montée dans les minuscules canaux des plantes -, son adhérence, sa chaleur spécifique élevée, son efficacité comme solvant, sa dilatation lors du passage de l’état liquide à l’état solide, donc son influence de facto sur l’émergence du vivant. Ces caractères décrits par la biologie ne sont déductibles d’aucune manière de la forme des choses : ils sont le fait d’un savoir objectif [...]

4. NI VITALISME NI BIOLOGISME [...]

Il y a donc une continuité formelle autant qu’une rupture objective entre le vitalisme ancien et le biologisme contemporain : « Au XVIIIe siècle, Stahl prétendait que c’était l’âme qui guidait le jeu des lois physiques pour construire le corps et l’empêcher de se corrompre ; les vitalistes prétendaient que c’était un principe vital, naturel certes, mais plutôt mystérieux. Au XIXe siècle, Claude Bernard donnait ce rôle à une “force morphogénétique métaphysique”. Aujourd’hui, on affirme que c’est une information génétique. Apparemment, il y a un progrès. Mais il ne faut pas regarder de trop près l’aspect physique de l’explication, car on s’aperçoit assez vite qu’elle n’est pas moins “magique” que celles vigueur dans le passé. »

Comment éviter de colorer la détermination du « vivant » et de sa formation de cet aspect magique ? Ou plutôt : comment l’assumer sans le rendre irrationnel ou compact ? Le problème de tout vitalisme est de formaliser le propre du vivant : ça devient alors un principe, dont la possibilité peut être trouvée dans le monde formel, dans le devenir même de l’univers inanimé, antérieur à l’événement nouveau du vivant. Inversement, le problème le la synthèse entre biologie moléculaire et évolutionnisme qui, dans l’univers contemporain, domine la pensée biologique, c’est parfois de croire pouvoir donner du vivant une définition strictement objective.

Celui qui, vitaliste ancien, fait de la vie une forme finit toujours par trouver du vivant partout et ne parvient plus à distinguer ce qui ne vit pas de ce qui vit. Mais celui qui, biologiste contemporain, refuse de trouver du formel dans la vie pour n’y voir que des déterminations objectives, des propriétés physiques, ne parvient plus à distinguer ce qui vit de ce qui ne vit pas.

Car le vivant a ceci de particulier qu’il est l’intensification objective de quelque chose de formel. Celui qui ne retient que l’intensité et la formalise en fait un principe vitaliste. Celui qui ne retient que l’objectif en fait une série de propriétés émergeant de l’univers physico-chimique et qui s’incarnent aujourd’hui dans la transmission d’une information génétique. Rien, cependant, n’est plus abstrait que le concept d’« information » par lequel la biologie contemporaine tente d’articuler objectivement matérialisme et définition du vivant. Que le vivant soit informé et informant ne fait, au bout du compte, que reconduire l’idée selon laquelle il y a du formel dans toute définition du vivant. La biologie contemporaine le retrouve à son corps défendant dans l’« information », parce qu’aucune définition objective de ce qui vit ne peut se passer tout à fait de forme - que ce soit la forme aristotélicienne, la forme de l’âme, la force « morphogénétique » (donc productrice de forme) métaphysique de Claude Bernard ou l’information contemporaine.

5. INTENSITÉS VARIABLES DU SOI [...]

Toutes les questions soulevées par la synthèse néodarwinienne, qui sont généralement attachées au problème du finalisme, s’expriment d’abord dans la détermination de ce que le vivant a de formel. Avant de savoir si l’Évolution a un sens, une fin, si elle n’a pas intégré quelque chose des théologies et teleologies qu’elle rejetait, il faut savoir si le vivant a une forme, et quelle elle peut être, si tel est le cas.

La seule position qui nous épargne la compacité - soit d’un vitalisme soit d’un biologisme - c’est la position qui consiste à penser le vivant comme un événement objectif d’intensification de quelque chose de formel. L’information du vivant, ce n’est rien d’autre qu’un soi redoublé par la possibilité de reproduire sa possibilité, de la transmettre. [...]

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Chapitre V

**Animaux**

1. LE DÉCOUPAGE EN ESPÈCES [...]

Mais l’introduction d’une conception évolutionniste du vivant, dont la forme passe par l’information et sa transmission à travers des niveaux de soi, a considérablement affecté la définition de l’espèce, jusqu’au travail décisif d’Ernst Mayr (inspiré Dobzhansky), qui a contribué à l’établissement de la synthèse néodarwinienne du XXe siècle et a proposé en 1942 la définition devenue célèbre d’un concept de l’espèce qui rompait avec l’idéalisme et la « pensée typologique » : « Les espèces sont des groupes de populations effectivement ou potentiellement interfécondes, qui sont reproductivement isolées d’autres groupes similaires. » L’usage du terme « potentiellement » réintroduit évidemment dans la définition ce dont elle voudrait se débarrasser (une abstraction), mais l’essentiel du travail de Mayr tient dans cette proposition, qu’il reconfigurera plusieurs fois : une espèce est un découpage du vivant qui ne prend pas en compte l’existence de types remarquables, chers aux taxinomistes et aux amateurs de curiosités en cabinet, de telle sorte qu’il n’y a pas de critère de ressemblance, de morphologie, de forme extérieure qui permettrait de définir un type unique ou une idée de l’espèce au travers de la diversité des individus. La seule réalité spécifique tangible, c’est celle de l’information génétique, c’est-à-dire du *pool* génétique de la population, sa diversité allélique [La variation allélique est due à de légères différences dans la chaîne d’acides nucléiques qui constitue le gène], que la reproduction permet de brasser au fil des générations. Il n’y a pas de critères ultimes de comparaison entre les organismes, du point de vue de leur apparence, de leur forme externe, seulement une comparaison de leur information au travers de leurs caractères ; le critère, c’est le mélange des gènes dans l’espèce et l’absence de mélange des gènes entre espèces. Dans la mesure où le vivant est continu, les *espèces* laissent place au phénomène de la *spéciation*. L’isolement reproductif, c’est-à-dire le regroupement géographique de populations dans une niche écologique, isolée de celles d’autres populations, permet seul de penser la spéciation. Il s’agit du phénomène par lequel le brassage de gènes d’une population aboutit finalement à la séparation de patrimoines génétiques qui se différencient au point de ne plus pouvoir se mêler, se brasser. [...]

L’essentiel reste que l’espèce n’est plus conçue comme un *objet* (de classification) mais comme un *événement*. L’espèce, c’est un certain degré d’intensité de la spéciation, de telle sorte que le vivant n’est plus tant, à l’âge de l’évolutionnisme, découpé en objets, en règnes et en espèces, par exemple animales, qu’en événements, en processus de spéciation. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

2. LA SOCIÉTÉ DES ESPÈCES [...]

Comme l’explique bien Liliane Bodson, la societas de Pline signifie à la fois la communauté animale ; partagée par l’espèce humaine et les autres espèces animales (qui s’exprime dans la sympathie) et la possibilité collaborative, l’échange interspécifique possible, le rapport social entre espèce humaine et autres espèces animales. Un animal peut remplir une fonction auprès de l’homme et l’homme rendre à l’animal ce qu’il lui prend par une attitude « équitable », c’est-à-dire à la fois un soin et un souci transcendant la différence spécifique que les autres espèces animales ne manifestent qu’à l’occasion, et que l’humain peut généraliser. [...]

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

3. SÉPARATION DES ANIMAUX [...]

4. DÉCHIREMENT DE LA SENSIBILITÉ [...]

5. SPÉCISME ET ANTISPÉCISME [...]

Chapitre VI

**Humains**

1. DÉCOUPAGES DE L'HUMANITÉ

L’identité de l’espèce humaine a ceci de particulier qu’elle est en partie errante et extensible : « ce qui est l’humain » c’est une espèce animale, mais « ce qu’est l’humain » est susceptible de variations.

Lorsque l’anthropologue et métaphysicien brésilien Viveiros de Castro parle du « perspectivisme » de certains peuples autochtones des Amériques, il semble ainsi considérer que ces peuples humains définissent *ce qu’est l’humain* comme une forme plutôt qu’un objet : la forme de ce qui est le sujet de son cosmos. La détermination de *ce qui est humain* dépend donc du point de vue adopté, de l’objet considéré comme sujet : « Les humains, en conditions normales, voient les humains comme humains, les animaux comme animaux et les esprits (s’ils les voient) comme des esprits ; les animaux (prédateurs) et les esprits voient les humains comme des animaux (des proies), tandis que les animaux (le gibier) voient les humains comme des esprits ou comme des animaux (prédateurs). En revanche, les animaux et les esprits se voient comme humains ; ils s’appréhendent comme (ou deviennent) anthropomorphes quand ils sont dans leurs propres maisons ou villages, et vivent leurs propres usages et caractéristiques sous les espèces de la culture… ».

Comme le remarque Viveiros de Castro, la forme et la culture humaines, qui peuvent être attribuées aux autres espèces animales, fonctionnent comme une sorte de « pronom », de « déictique » [Les déictiques sont des termes qui ne prennent leur sens que dans le cadre de la situation d'énonciation] cosmologique, immanent au point de vue. « Humain » ne serait pas très différent de ce point de vue d’un « je » infralangagier [relatif à un langage d’un niveau inférieur] . « Je » n’est pas une identité objective, liée à la définition d’un objet en particulier, c’est une identité endossée par celui qui dit « je », qui adopte cette forme. « Humain » serait une forme comparable, qui n’a pas de définition objéctive, mais qui serait endossable par tout organisme animal qui possède un point de vue sur le monde qui l’entoure. « Humain » signifie alors la position de celui qui a un monde quand il se considère lui-même dans ce monde. Dans le monde *pour nous*, espèce animale parmi d’autres, nous sommes « humains », mais dans le monde du jaguar, autre espèce animale, le jaguar est pour lui-même « humain ».

Mais il semble que cette formalisation de l’humain, qui apparaît chez certains peuples humains, ne corresponde pas ou plus exactement à notre manière de le définir.

Nombre de peuples ont en effet replié la forme de l’humain elle-même, en la substantialisant, en concevant une forme en soi, avant, notamment en Occident, de la désubstantialiser et le l’objectiver. La substantialisation de la forme de l’Humain consiste à ne plus en faire une identité endossable par tout point de vue animal sur le monde, mais le propre d’un certain point de vue sur le monde, celui d’une seule espèce. Or, cette opération suppose de couper ce propre de l’espèce animale qui le reçoit. Substantialiser *ce qu’est l’humain*, c’est couper la forme humaine non pas seulement de toutes les espèces animales qui peuvent l’endosser, comme le posent certains peuples, mais même de l’espèce animale particulière qui est la nôtre. L’humain devient une forme en soi, donc une *substance*, que l’espèce animale qu’on appelle « humaine » ne peut pas endosser (puisque l’humain substantiel est désormais en soi), qui ne peut donc qu’être *donnée* à l’espèce humaine - généralement par une divinité.

Cette forme en soi, qui est appelée âme, esprit, conscience, *logos* ou souffle d’intelligence, dont la détermination varie suivant les peuples, est alors « ce qu’est l’humain ». Cette qualité, qui correspond au repli de ce qu’est l’humain sur lui-même, forme comme une boule d’humanité en soi que l’espèce animale qui est la nôtre ne peut pas incarner, dans laquelle elle ne peut entrer, pas plus qu’une autre. La seule explication consiste donc à poser que cet « en soi de l’humain » a été donné à une espèce parmi d’autres, qui se trouve être la nôtre.

À mesure que ce don devenait problématique, parce que les espèces étaient considérées par la science comme des événements, et qu’il fallait expliquer comment et pourquoi une espèce plutôt qu’une autre avait reçu l’humanité en soi, le propre de l’homme *donné* - présent dans de nombreux mythes et encore dans une bonne part de l’Antiquité ou du monde chrétien - a laissé parfois place à un propre de l’homme *développé*, c’est-à-dire à l’idée qu’une espèce animale particulière aurait développé une certaine qualité objective jusqu’à se distinguer elle-même des autres espèces. Ce fut le pas moderne vers une détermination de *ce qu’est l’humain* non plus formelle, non plus substantielle, mais objective : l’humain tenait à une certaine qualité objective intensifiée ; il se trouvait donc déterminé non plus comme une forme mais par un contenu (la technique, l’outil, le langage, le rire, la culture, la division du travail, etc.).

Mais l’événement de l’espèce humaine évolutive ne rejoindra jamais cette qualité objective au point de la réaliser : il subsistera un fossé infranchissable entre l’évolution de l’espèce animale qu’on appelle « humaine » et la qualité objective qu’on lui prête de se distinguer des autres, puisque c’est toujours par un mécanisme évolutif partagé avec les autres espèces que l’espèce humaine se distinguera des autres espèces.

Le fossé qui semble chaque fois infranchissable, c’est celui qui sépare *ce qui est l’humai*n, une espèce animale particulière, et *ce que l’humain est*, son idée. La détermination formelle produit une forme également endossable par n’importe quelle espèce, et pas seulement celle qui produit cette détermination formelle. La détermination substantielle produit une substance qui n’est endossable par aucune espèce, qui doit être donnée à une espèce, sans qu’on puisse comprendre pourquoi, sinon par élection divine. La détermination objective produit des qualités objectives qui sont déduites de l’évolution d’une espèce parmi d’autres et replie *ce qu’est l’humain* sur *ce qui est l’humain*, jusqu’à ce que le serpent se morde la queue.

Et ces crises de détermination de l’humain tiennent à la difficulté de donner en propre à l’humanité une qualité, quelle qu’elle soit.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

2. LES PROPRES DONNÉS À L’HOMME

L’extension de la forme de l’humain est ouverte comme un espace cartésien par deux axes. Il y a un axe « vertical » qui court de la bête au dieu et un axe « horizontal » qui court des animaux, comme ensemble d’espèces se différenciant et évoluant, aux machines, aux artefacts imitant certaines fonctions cognitives humaines.

L’âge classique privilégie l’ordonnée pour déployer la forme de humain, comme écrivait Pascal, entre « la bête » et « l’ange »1. L’âge moderne privilégie plutôt l’abscisse pour penser ce qu’est l’humain comme une forme événementielle, qui se déploie entre les espèces animales auxquelles elle appartient et les artefacts qu’elle peut produire à son image.

Comment a-t-on basculé de l’un à l’autre ? C’est toute l’Histoire des péripéties du « propre de l’homme ».

Dans le mythe prométhéen, l’homme se donne à lui-même ce qui fait son humanité. La compacité est alors évidente : qu’est-ce qui fait que l’homme peut se donner la marque d’une différence - par rapport aux autres espèces animales - sinon ce qu’il se donne ? Soit cette compacité est humaine, prométhéenne, soit - le plus souvent - elle est divine : un être absolu donne à ce qui est l’humain ce qu’est l’humain. Cette forme donnée de l’humain, qui est substantielle, peut être « l’esprit », comme c’est le cas dans la plupart des cosmogonies ; dans le monde grec, cet esprit substantiel comme forme de l’humain a pris un tour particulier, qui est celui du concept de *logos*. Cette parole rationnelle permet le définir l’humain sans faire entrer directement l’humain dans sa composition, dans sa définition : l’humain est celui qui a accès au *logos*, à qui l’accès au *logos* est ouvert. « Seul parmi les animaux, l’homme a un logos »2, écrit Aristote après avoir défini le *zoon politikon*, c’est-à-dire l’espèce qui, parmi les autres espèces (notamment les abeilles et autres animaux grégaires), est l’humain. « Certes, la voix est le signe du douloureux et de l’agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu’au point d’éprouver du douloureux et de l’agréable, et de se les signifier mutuellement. Mais le *logos* existe en vue de manifester l’avantageux et le nuisible, et, par suite aussi le juste et l’injuste. Il n’y a en effet qu’une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste et de l’injuste, et des autres notions de ce genre. Or, avoir de telles notions en commun, c’est ce qui fait une famille et une cité. » Le *logos* est donc l’accès donné à ce qui est humain (une espèce animale) vers la raison, la distinction entre le juste et l’injuste.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

Les machines peuvent-elles penser ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Le *logos* est à la fois le mode d’accès humain et ce à quoi il donne accès : la parole et la raison comme distinction de valeurs substantielles (le juste et l’injuste, le bien et le mal). C’est une boule de « ce à quoi ça donne accès » et de « ce qui permet d’y accéder », de telle sorte que rien d’autre ne nous permet d’accéder à la raison que la raison et que la raison à laquelle nous accédons est notre capacité à y accéder.

L’histoire de la philosophie occidentale manifestera régulièrement cette difficulté lancinante de la compacité du *logos* : on peut ainsi penser que l’âme cartésienne correspond à une tentative de différenciation entre ce qui donne accès et ce à quoi il est donné accès en propre à l’humain. L’âme est la possibilité d’accéder à la raison et le propre de l’homme est précisément cette possibilité d’accéder à ce qui le différencie des autres animaux. La substantialité du propre de l’homme s’entend alors en deux sens : ce qui fait la différence entre humain et animal, c’est la faculté d’accéder à cette différence ; cette différence, c’est la capacité, finalement, d’être rationnel, c’est-à-dire de se différencier de l’animal.

Descartes articule notamment la différence entre bête et Dieu (la volonté infinie et l’entendement fini humains par rapport au double infini divin et à la double finitude des bêtes) et la différence entre animaux et machines. Mais il identifie le plus possible animal et machine afin de différencier l’humain entre-deux.

De fait, une machine qui imiterait l’animal pourrait être confondue avec l’animal imité, alors qu’une machine imitant l’humain pourrait toujours être distinguée de l’humain qu’elle imite : « Et je m’étais particulièrement arrêté à faire voir que, s’il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d’un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n’aurions aucun moyen pour reconnaître qu’elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ; au lieu que, s’il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps, et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu’elles ne seraient point pour cela de vrais hommes. »3 Ces deux moyens sont la parole (en tant qu’elle est composée pour exprimer la pensée) et la raison tant qu’elle permet d’agir en toute occurrence de la vie (elle n’est pas un programme). « Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. »4

Les machines peuvent-elles penser ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Ce qui distingue l’humain de la machine et ce qui le distingue de l’animal est donc la même chose ; le point de compacité du *criterium* cartésien tient essentiellement à ce qu’il porte le même argument contre la réduction de l’humain à l’animal et contre celle de l’humain à la machine. Le propre de l’homme n’est pas relatif à ce de quoi il permet de distinguer l’humain, il vaut *en soi*. Ce qui distingue l’humain est une substance, « l’âme », qui distingue également de l’animal et de la machine. Cette propriété substantielle de l’âme qui s’exprimait dans le *logos* aristotélicien par l’accès à la distinction du juste et de l’injuste « et autres notions communes » s’exprime chez Descartes dans le libre arbitre, possibilité de choisir le vrai et le bien ; à mesure que le propre de l’homme se désubstantialisera, la liberté demeurera d’ailleurs comme résidu d’un propre substantiel de l’homme. Elle reste ainsi chez Rousseau le critère déterminant et apparaît encore chez Sartre comme la dernière définition « humaniste » résistant à la perte de substance de l’humain.

Avons nous le choix d’être libre?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Car toute détermination substantielle de ce qu’est l’humain aboutit à un propre *donné*, soit au sens où une instance extérieure, transcendante, la place en ce qui est un homme (le Dieu créateur cartésien), soit au sens où il s’agit d’une donnée primitive de l’humain (le « pour soi » sartrien, la « perfectibilité » rousseauiste) dont on ne comprend guère ce qui a pu nous la donner. Or, tout propre donné de l’humain se compacifie dans la mesure où il doit postuler que ce qui différencie l’humain est ce qui lui donne accès à ce qui le différencie (qu’on appelle ça esprit, âme, *logos*, libre arbitre). Et qu’est-ce qui le différencie ? Sa capacité à y accéder. Cette compacification est le prix à payer pour une propriété substantielle, c’est-à-dire « en soi ». Parce que l’esprit, le *logos*, l’âme, le libre arbitre sont substantiels, c’est-à-dire qu’ils valent par eux-mêmes, on ne peut comprendre ce qui différencie des autres l’espèce animale qui y a accès qu’à la condition de dire qu’elle possède déjà ce qui lui permet de l’acquérir. Et le cercle vicieux de tout propre donné de l’humain est bien celui-ci : la condition pour pouvoir l’acquérir est de le posséder.

Un propre donné a donc ceci de particulier : il ne fonctionne que tant qu’on y croit. Dès que l’homme moderne s’est pris à douter qu’il était *substantiellement* différent des autres espèces animales en tant qu’humain, il a perdu l’accès à cette différence substantielle : perdre l’accès à cette différence, c’est en effet perdre la différence elle-même, qui n’est rien d’autre que la possibilité d’y avoir accès.

À des propres substantiels donnés ont ainsi succédé des propres *développés*.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

3. LES PROPRES DÉVELOPPÉES PAR L’HOMME

L’idée qui guide toute conception d’un propre « développé » de l’humain est que l’espèce humaine, en tant qu’animale, aurait quelque chose *de moins*, un manque naturel, qui contraindrait l’humain à s’inventer, à se dépasser lui-même, de telle sorte qu’un défaut de nature dans l’espèce humaine produirait un développement d’autre chose que de la nature : de la culture. [...]

Les théories du propre développé rompent avec les propres substantiels en ce qu’elles ne posent plus un accès à la distinction d’avec les autres animaux qui serait la distinction elle-même (l’âme, le *logos*, le libre arbitre), mais constatent l’éclosion de qualités objectives, de capacités distinctives qui ne sont pas données, mais développées au cours du temps par l’espèce humaine. Pour autant, il faut bien que la *possibilité* de ce développement reste donnée et substantielle. Ces théories sont donc prises, plus ou moins dialectiquement, entre une substantialité du propre de l'humain et une objectivité de la différenciation entre l’humain et d’autres espèces animales. Avec l’apparition de thèses évolutionnistes, les théories d’un propre développé, à la fois substantiel et objectif, laisseront pour part la place à des théories scientifiques d’un propre de l’homme objectif, replié sur sa spécificité, c’est-à-dire sur la spéciation de l’humain : ce qu’est l'humain de particulier, ce n’est rien d’autre que l’évolution particulière qui y a conduit.

Mais on se trouve toujours au moins contraint de distinguer l’*événement* évolutif de l’espèce humaine, jusqu’à aujourd’hui, et l’humain comme *objet*, c’est-à-dire l’ensemble des qualités humaines actuelles qui sont le fruit d’une évolution, mais qu’on doit objectiver et fixer. En effet, l’événement d’une évolution de l’espèce humaine n’a de sens que par rapport à une espèce humaine comme objet, même si cette espèce humaine comme objet n’est rien d’autre que l’instantané, éphémère, de l’évolution de l’humain à un moment donné.

Le propre objectif de l’humain, ce sera alors l’objectivation instantanée de l’évolution humaine : ce qui est humain, c’est une espèce qui s’est différenciée ; ce qu’est l’humain, c’est l’objectivation à un instant donné de cette différenciation.

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère?

Comment peut-il y avoir du nouveau?

4. L’HUMAIN RÉDUIT À UN ÉVÉNEMENT ÉVOLUTIF [...]

La clef de voûte de cette particularisation a été l’apprentissage possible de langages à des non-humains, en l’occurrence des grands singes. Que le langage - qui était l’accès, depuis Aristote, à la spécificité humaine en même temps que cette spécificité elle-même qui était encore le premier critère cartésien de différenciation de l’homme et des animaux et machines, qui était toujours la marque du développement propre de l’humain, de Rousseau à Marx puisse être en partie appris à des singes non humains a provoqué le repli de *ce qu’est l’humain* sur *ce qui est l’humain* : une espèce différente des autres comme les autres le sont entre elles.

5. CE DONT VIENT L’HUMAIN : ANIMAL PARLANT [...]

Évidemment, ces dispositifs sont très critiquables et ils furent justement critiqués. Non seulement ils réduisent le langage à certaines propriétés qui ne paraissent pas l’épuiser, non seulement ils modélisent l’apprentissage par une confusion étrange de dépendance affective, de froideur *behaviouriste*, de récompense et d’empathie profonde, jusqu’à l’anthropomorphisme, mais ils doivent leur puissance de fascination plus à leur mise en œuvre, au fond, qu’à leurs résultats. Herbert Terrace se livrera à une critique radicale de ces résultats : que ce soit par utilisation de symboles graphiques, par gestes ou par lexigrammes, on ne trouve jamais que 96 % de requêtes et 4 % de propositions indicatives. Terrace, lui-même très critiqué en retour, juge qu’aucune grammaire n’a jamais été assimilée par les sujets non humains et qu’il n’y a eu que des symboles appris par mécanisme pavlovien [Cette théorie s'intéresse aux résultats d'un apprentissage dû à l'association entre des [stimuli](https://fr.wikipedia.org/wiki/Stimulus) de l'environnement et les réactions automatiques de l'organisme]. Mais Terrace manque la dimension affective essentielle de ces expériences, à la fois très cruelles et symptomatiques d’un changement de sentiment de l’humain vis-à-vis des espèces animales les plus proches de lui-même, donc d’une nouvelle empathie trans-spécifique.

Parler, c’est parler ensemble, jusqu’à l’échange, pour reprendre les termes aristotéliciens, sur « des notions communes » ; il faut avoir des intérêts communs pour partager un langage. De ce point de vue, des interactions langagières avec d’autres singes sont incontestablement possibles, mais elles révèlent essentiellement que les grands singes n’ont rien, ou presque, à nous dire. Les individus qui ont appris ces protolangages, l’ont fait affectivement, par le lien qui les unissait aux membres d’une autre espèce que la leur. Au fond, on pourrait dire que les « singes parlants » ont fait l’effort d’acquérir des rudiments de langage humain parce qu’ils étaient engagés dans un lien affectif avec des humains qui le leur réclamaient, et que nous avons fait l’effort scientifique de comprendre ces singes parce que nous nous sentons aussi engagés dans une communauté d’affects avec ces espèces proches.

Chimpanzés, gorilles, orangs-outangs peuvent apprendre à s’approcher du langage pour nous, ils peuvent parler, en un sens très restreint, mais ils n’ont rien à dire. N’importe quel enfant humain semble avoir à dire, en babillant, avant même de maîtriser des rudiments de langage.

L’important n’est donc plus de savoir si ces expériences ont raté ou réussi, si le langage ou si quelque chose dans le langage est propre à l’humain. Ce qui importe, c’est de comprendre pourquoi de telles expériences ont pu avoir lieu et ce qu’elles révèlent d’une nouvelle détermination de ce qu’est l’humain pour l’espèce humaine. Il semble bien que l’idée, assez saugrenue au fond, d’apprendre du langage humain à d’autres espèces animales repose sur le fantasme suivant : c’est une espèce animale qui est devenue humaine et qui a acquis progressivement un langage ; il doit donc être possible de faire à une espèce animale proche ce qui nous a été fait, de lui faire acquérir un langage.

Que signifie ce fantasme ? Sur l’axe vertical qui mène de la bête au divin, il incarne la volonté implicite de refaire ce qui nous a fait : si ce qui nous rend humain, notamment le langage, nous a été donné par une transcendance divine, la possibilité de donner ce langage à une autre espèce nous ferait sortir de l'humanité comme créatures pour nous construire une identité d’humains comme créateurs ; elle nous apparenterait au divin. Sur l’axe horizontal qui court des animaux aux artefacts, ce fantasme incarne une idée comparable : si nous faisons évoluer d’autres espèces jusqu’à ce que nous sommes, en leur permettant d'acquérir notre langage, alors nous deviendrons sujets d’une évolution animale, dont nous étions jusque-là les objets. Et l’humain se dépassera lui-même.

À la fois par le souci éthique de leur donner des droits et le fantasme éthologique de leur apprendre un langage, l’humain rend humain d’autres animaux pour se rendre lui-même plus qu’humain. Pourquoi ? Parce que *ce qu’est l’humain* a été réduit à *ce qui est l’humain* : une espèce animale particulière. Un désir moderne est donc apparu de rendre humaines d’autres espèces, voire des machines, afin de se débarrasser en quelque sorte de cette humanité-là. On cherche à se donner par là même une nouvelle identité : ne plus être l’espèce qui parle, par exemple, mais l’espèce qui apprend à d’autres à parler.

Le langage n'est-il qu'un outil ?

Est-il nécessaire de parler pour être compris ?

Peut-on expérimenter sur le vivant ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Les machines peuvent-elles penser ?

6. CE VERS QUOI VA L’HUMAIN : INTELLIGENCE ARTEFACTUELLE [...]

Il est évident que le fantasme de l’Intelligence Artificielle, qui est la transformation du vieux rêve de l’automatisme, sa transposition de la forme externe vers l’information même du vivant, est lié aux représentations de l’évolutionnisme et à une détermination de l’humain comme événement évolutif. Si l’humain n’est rien d’autre que *ce qui est humain*, qui évolue naturellement, alors le seul moyen d’affirmer une identité humaine, de ne pas produire du compact, est d’imiter l’Évolution naturelle en l’artefactualisant. C’est le rêve d’aboutir à de l’humain non pas à partir de *ce qui est humain* (une espèce animale qui a évolué), mais à partir de *ce que fait l’humain* (des artefacts, des machines). Mieux : le seul moyen de ne pas compacifier l’humain, de ne pas réduire *ce qu’il est* à *ce qui l’est* (une espèce animale), c’est de fabriquer quelque chose qui le dépasse, donc de refaire humainement plus et mieux que ce que l'Évolution naturelle a produit. Il y a donc une compétition moderne entre un humain réduit à n’être que le résultat de la Nature et cette même Nature. [...]

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Les machines peuvent-elles penser ?

7. QUE L’ARTEFACTUALITÉ SOULAGE DE L’ANIMALITÉ, QUE L’ANIMALITÉ SOULAGE DE L’ARTEFACTUALITÉ

Il n’y a d’humain qu’*entre-deux*.

L’humain n’a pas seulement un milieu, comme tous les autres animaux, il *est* un milieu. Ce qui est l’humain, c’est-à-dire une certaine espèce animale qui a évolué, comme toutes les autres, détermine ce qu’est l’humain de manière changeante, parfois errante. L’humain peut être formel, il peut être substantiel, il peut être objectif.

Mais, depuis quelque temps, l’adoption pour considérer le vivant d’une représentation évolutionniste nous a conduit à considérer l’humanité comme un événement spécifique replié sur lui-même. L’humanité serait de ce point de vue une espèce particulière évoluée, différente des autres, mais comme les autres le sont entre elles. L’humain s’est alors moins considéré comme un objet (une créature) *entre* la bête et le dieu que comme un événement *entre* les animaux et les machines. Il est naïf de croire avec enthousiasme ou de craindre avec effroi que ce faisant l’homme change et se change. L’humain ne change jamais que de manière d’être le même. Longtemps, tout du moins en Occident, il s’est distingué de la bête et du dieu qu’il distinguait entre eux comme *créature* et *créateur*, puis il s’est distingué de l’animal et de la machine, qu’il identifiait entre eux, puis il s’est identifié à l’animal pour se distinguer de la machine et s’est identifié à la machine pour se distinguer de l’animal. L’humain moderne ne se réduit donc pas à l’animalité : il ne le fait jamais que pour ne pas se réduire à une machine ; il ne se réduit pas plus à la machine, sinon pour ne pas se réduire à l’animalité.

Lorsque nous avons le sentiment de ne plus être que des machines, souvenons-nous d’être des animaux ; lorsqu’il nous semble n’être rien d’autre que des animaux, souvenons-nous des artefacts que nous produisons à notre image. Nous n’avons pas d’autre identité et nous ne pouvons pas nous référer à une identité humaine transcendante. Ce serait une erreur. Nous n’existons humainement qu’*entre*. Nous ne pouvons nous guérir de l’animalité que par l’artificialité et de l’artificialité que par l’animalité.

L’humain ne pense plus qu’il est un centre du monde, mais il demeure un milieu : l’humain n’a de sens qu’*entre*.

Et l’espèce animale qui est humaine a acquis la capacité de manipuler des objets de son environnement comme des formes, c’est-à-dire de s’emparer d’objets pour en faire la forme d’une autre chose - soit présente, soit absente. Cette double capacité à présenter et à représenter place l’espèce animale humaine dans un environnement à la fois d’objets présents et d’objets représentés par lesquels elle intensifie sans cesse l’univers vivant. Au milieu de ces présences et de ces représentations, elle est elle-même le chose. Elle vit entre l’animalité qui la constitue et les représentations qu’elle constitue.

L’humanité est une espèce animale productrice de représentations, qui coexiste tant bien que mal avec les représentations qu’elle produit sous forme d’artefacts.

Serions-nous plus libres sans machines ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Chapitre VII

**Représentations**

1. REPRÉSENTATION AVEC SOI, REPRÉSENTATION SANS SOI [...]

2. REPRÉSENTATION DE L’OBJET ET OBJET DE LA REPRÉSENTATION [...]

3. REPRÉSENTATION SOUS FORME D’OBJET [...]

4. REPRÉSENTATION ET REPRÉSENTATION [...]

5. ABSENTER UNE PRÉSENCE POUR PRÉSENTER UNE ABSENCE [...]

Un signe, visuel ou sonore, ne se comprend qu’au sein d’un rapport à trois, entre le signe, son objet et une série d’interprétants, c’est-à-dire d’autres signes qui accordent le signe à son objet. En affectant un signe, je peux fort bien ne pas affecter son objet, si la série des interprétants continue à le relier à cet objet (la pipe peut remplacer la cigarette tout en continuant à signifier l’acte de fumer).

En revanche, une représentation, picturale, musicale, poétique, narrative, architecturale, scénique, se limite à un rapport à deux termes entre *présence* et *absence* : si j’affecte l’objet présent et absenté, j’affecte aussi l’objet absent et présenté, donc représenté.

Toute représentation peut servir en guise de signe, ni plus ni moins qu’un objet présent : une mélodie peut signifier, tout comme un cri ; un dessin peut signifier, tout comme une trace de pas dans la neige ; une danse, tout comme un geste de menace… La signification est un régime beaucoup plus large que la représentation, qui dépasse de beaucoup cette dernière.

Un drap noir pourra signifier pour un homme traumatisé la mort de sa mère, ou au contraire, pour un autre, le bateau de pirate de son enfance, construit avec des amis. N’importe quel phénomène, du moment qu’il est lié à des interprétants différents, peut référer à un objet différent.

Qu'est-ce qui a du sens ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

6. NI *MIMESIS* NI SIGNIFICATION [...]

La *mimesis* [Terme tiré de la Poétique d'Aristote, qui définit l'œuvre d'art comme une imitation du monde tout en obéissant à des conventions]indexe la représentation sur la référence : représenter, c’est prendre pour modèle, de telle sorte qu’il devient impossible de penser des représentations qui ne cherchent pas à référer. Du point de vue d’une théorie strictement mimétique, une musique copiera toujours - ou visera du moins - des rapports harmoniques idéels, une forme mathématique préexistante, une architecture reproduira toujours, matériellement, un certain système de proportions. Il ne servira à rien d’affirmer que telle ou telle œuvre ne se réfère à rien. La théorie mimétique gardera toujours un sourire en coin, l’air entendu : elle sait bien qu’en fait toute représentation vise et copie une idée, une forme qui lui préexiste et qu’elle réalise. Il est bien sûr impossible de *prouver* le contraire. Néanmoins, une telle présupposition empêche totalement de penser la différence esthétique entre une représentation qui court après sa référence et une représentation qui cherche à forger du nouveau, de l’inédit, de l’en-avant : la différence entre le naturalisme et le surréalisme, par exemple, devient impensable, si toute représentation est également mimétique et référentielle.

La signification, en réaction, étend à l’extrême le champ de la représentation et l’indexe sur l’interprétation : représenter, c’est mettre en rapport des choses, pour un ensemble de signes interprétants. Du point de vue d’une théorie de la signification, toute représentation signifiera et se verra ainsi livrée à l’interprétation : une représentation ultraréaliste d’un frigidaire aussi bien que la photographie d’un frigidaire seront toujours le signe d’un frigidaire par l’intermédiaire de signes nous permettant de l’interpréter comme tel (un homme du passé lointain qui n’a pas l’habitude de la représentation en perspective, de cette utilisation de la profondeur, de l’utilisation de ces couleurs, ne percevra pas l’objet frigidaire, *a fortiori* s’il n’a jamais vu, auparavant, de frigidaire). Avec un air entendu, le théoricien de la signification vous répétera que tous les moyens de représentation qui passent pour des moyens objectifs (la perspective, la profondeur de champ, les proportions exactes) sont en fait des moyens construits, interprétatifs, qui n’ont de sens que pour une vision *habituée* et qui ne représentent pas immédiatement le réel, mais médiatement, par le moyen d’interprétants - c’est tout le sens du travail de Panofsky5.

Il est bien sûr impossible de prouver le contraire. Néanmoins, une telle présupposition, suivant laquelle il n y a pas de représentation sans opération de signification, empêche de penser les représentations d’objet autrement que comme des signes ; un des traits caractéristiques du contemporain est en effet, bien loin de la *mimesis*, de se montrer incapable de considérer une représentation comme autre chose qu’un signe, c’est-à-dire un support interprétatif.

Pourtant, la différence entre représentation et signe est pensable et, mieux encore, elle doit être pensée - autrement que sur le mode classique de la *mimesis*.

Le premier trait que nous avons dégagé de la représentation d’objet, c’est d’être sans soi. Un tableau, contrairement à une vision, supporte de ne pas être vu pour subsister ; une mélodie supporte de ne pas être entendue, contrairement à une perception auditive. Cette différence entre représentation *avec soi* et représentation *sans soi* suppose qu’une représentation sous forme d’objet n’est pas substantiellement liée à la présence d’un sujet. Une image ne suppose pas qu’il y ait là, maintenant, quelqu’un pour la voir ; un texte ne suppose pas qu’il y ait là, maintenant, quelqu’un pour le lire. Ça peut attendre.

Or, la représentation sous forme d’objet laissée seule n’a pas besoin de moi pour être la représentation qu’elle est - contrairement au signe qui a besoin d’interprétants, manipulés par un interprète, pour signifier ce qu’il signifie. En effet, la signification, variable, dépend de la triangulation qu’en fait l’interprétant, qui fait ainsi varier l’objet du signe : la plume de l’oiseau peut signifier l’oiseau, mais aussi la douceur ou l’écriture ou une Indienne, ou une espèce zoologique, selon les interprétants mobilisés (animal, toucher, outil, parure…). On dira que l’interprétation de la signification d’un tableau (grand exercice de la critique esthétique moderne) varie tout autant : le tableau de l’oiseau peut signifier la vanité de la vie terrestre, la mélancolie de l’artiste qui l’a peint, l’utopie en des temps sociaux sombres et troublés, l’idéal des classes supérieures de ce temps, une référence à l’albatros ou au cygne de Baudelaire aussi bien que le souvenir de cet oiseau que mon oncle plumait dans l’arrière-cour pendant les vacances à la campagne… La signification du tableau, qui implique la présence d’interprétants, varie, mais pas la représentation de ce qui apparaît comme un oiseau, qui reste la même. Les significations sont des variations sur la représentation, comme elles l’étaient sur la plume.

Si on pense le tableau comme la plume, alors on dira que tous deux sont des supports de signification. Mais si on veut penser leur *différence*, il faudra expliquer que l’un est le produit d’un *art* - et pas l’autre. Les jeux de la signification ne permettent pas d’établir cette différence : n’importe quoi signifie tout aussi bien qu’un tableau, parce que la signification est une variation des interprétants par triangulation, quel que soit le signe.

Les jeux de la signification rendent donc justice au sens, aux divers sens du tableau, mais pas à son *art*.

Et ce qui rend justice à l’art du tableau, ce n’est pas sa signification, c’est sa représentation : sa capacité à représenter sans moi. Une représentation d’objet, contrairement à un signe, suppose la capacité de s’exclure de ce qu’on perçoit. Faire signifier quelque chose, c’est toujours s’inclure dans le réseau des rapports entre les choses, les faire varier par le rapport à d’autres signes ; laisser quelque chose représenter, c’est toujours s’exclure, dans un premier temps, de la chose et comprendre qu’elle n’a pas besoin le soi pour être ce qu’elle est. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

Revoyons notre tableau d’oiseau - peut-être une œuvre de Jean-Jacques Audubon. On dira qu’il faut bien l’interpréter comme une représentation d’oiseau pour le saisir comme représentation d’oiseau. Si c’est plutôt un tableau cubiste, peut-être de Braque il faut se montrer capable de mobiliser les références culturelles nécessaires, pour reconnaître l’oiseau, qui n’est pas un « objet tout fait », dans la décomposition des formes. Certes. Mais le tableau, s’il voulait signifier un oiseau, n’avait pas besoin d’être peint comme il est peint : un dessin sommaire signifiera tout aussi bien « oiseau » ou « oiseau bleu » ; de même, s’il s’agit de signifier un oiseau mélancolique ou la mélancolie de l’oiseau, une phrase telle que « mélancolie de l’oiseau » signifiera tout aussi bien, avec moins d’efforts, ce qu’on interprète.

Si une représentation était avant tout une signification, elle pourrait aisément se traduire - et il n’y aurait nul besoin d’avoir plusieurs arts de représenter les choses. On se contenterait du langage ou, peut-être, de l’image seule, probablement la plus sommaire possible : le travail sur des détails troublerait la compréhension plutôt qu’il la permettrait. Une représentation, dans sa matérialité, sa complexité et ses détails, outrepasse toujours son ou ses sens possibles.

Une théorie de la signification utilise donc la représentation, mais n’en rend pas compte, puisqu’elle l’enveloppe dans une thèse générale sur la triangulation du rapport entre les choses par des signes interprétants, de telle sorte que la représentation, perdue dans la signification, perd sa spécificité : représenter, c’est utiliser telle ou telle forme de représentation. Peindre, ce n’est pas chanter ; raconter, ce n’est pas photographier. La signification est toujours traductible ; la représentation ne l’est jamais. [...]

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?

L’art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

L’art du XXe siècle, dans son pan dominé par le schème de l’art contemporain ou fasciné par la pure singularité des objets, a accueilli fort favorablement les thèses sur la signification, devenues des lieux communs de l’actuel en art. Le spectateur est en effet censé produire l’œuvre autant que l’artiste, puisqu’il porte avec lui sa signification ; quant à l’œuvre, elle n’est jamais finie ou fermée, elle est ouverte, puisque la variabilité des interprétants affecte son essence même et la transforme sans cesse sous l’horizon changeant de ses horizons d’attente. [...]

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

7. L’ART D’UNE REPRÉSENTATION, LE SENS D’UNE REPRÉSENTATION

Nous pouvons ainsi imaginer répondre à une question latente dans toutes les théories de la représentation modernes et qu’on retrouve, sous différentes formes, aussi bien chez Frege que chez Husserl ou Peirce : la représentation est-elle inscrite dans l’objet qui représente, ou n’est-elle rien sans une conscience interpréante ? Autrement dit : une image, s’il n’y a personne pour la voir comme telle, est-elle encore une image ? C’est le problème initial que nous posions en évoquant la possibilité de représentations *avec soi* et *sans soi*.

Notre réponse sera la suivante : une représentation est un objet, un artefact fabriqué comme une forme, qu’on peut toujours considérer comme un objet, et non comme une représentation, parce qu’il s’agit bien d’un objet, mais dont tout l’*art* est précisément d’être une représentation. On tiendra donc la position suivante : le *sens* d’une représentation n’est jamais inscrit dans la représentation elle-même, parce que ce sens dépend du rapport de la représentation comme signe à d’autres signes qui changent d’une culture à l’autre, d’un individu à l’autre, mais l’*art* de cette représentation est en revanche imprimé dans l’objet même. Un dessin peut ne pas être interprété comme un dessin, mais la manière dont il a été fait est inscrite en lui : cet objet a la *forme* d’un dessin.

L’*art* est alors, très précisément, la manière de faire d’un objet une forme - ce qui diffère du sens d’un objet. Le sens est un rapport pour part transcendant à l’objet, qui relie cet objet à d’autres signes, à d’autres objets, par un procès d’interprétation. L’art est immanent à l’objet : c’est la manière qui a été utilisée pour en faire une forme.

La réponse n’est alors plus tout à fait la même. Il s’agit moins d’affirmer que l’art d’un objet, contrairement à son sens, y a été inscrit comme forme de représentation, que de définir un art comme ce qui est inscrit dans un objet qui représente - ce qui ne relève donc pas de l’interprétation ou du sens donné à cet objet, mais de l’objet lui-même. Le sens qu’on donne à une peinture ou à une musique est bien un rapport variable suivant d’autres signes, qui sont culturels, mais la forme picturale ou musicale des objets *est* dans les objets eux-mêmes grâce à l’art qui a fait d’eux ce qu’ils sont.

Un penseur comme Arthur Danto aura cherché à relativiser l’art d’un objet, sa forme de représentation, en le réduisant plus ou moins à son *sens* : quelqu’un qui ne bénéficie pas d’une théorie de l’art interprétative, disait-il, ne peut pas reconnaître face à une peinture, par exemple abstraite, que c’est une peinture, que c’est une œuvre d’art, que c’est donc une représentation. Mais Danto mélange à dessein le sens et la représentation, l’interprétation et l’art : lorsqu’on ne bénéficie pas de la théorie de l’art capable d’élucider les règles de représentation d’un dessin, certes, on ne peut pas saisir véritablement le *sens* de ces représentations, qui n’est pas inscrit en elles. On saisit en revanche leur *art*, on sait bien que ce sont des représentations et des représentations picturales. Ainsi, face aux peintures rupestres du Paléolithique, nous nous trouvons incapables de comprendre et d’interpréter le sens exact de ces représentations, leurs règles nous ayant depuis longtemps échappé. Mais nous accédons à leur art, qui se trouve inscrit en elles ; nous accédons au fait que ce sont des représentations, c’est-à-dire des présentations d’objets absents. Nous ne savons plus le sens de ces animaux peints, mais nous reconnaissons que certaines choses - des parois et des pigments - ont été conçues comme des formes pour des choses qui ne sont pas là, dont nous ne savons pas exactement à quoi elles se réfèrent (ce qu’elles représentent), mais dont nous voyons toujours la forme (le fait qu’elles représentent), la place vide et le contour. Ce qui a été a perdu, c’est la référence qui venait remplir cet espace aux yeux et à l’esprit de ceux qui les ont faites.

Contemplez des mains négatives sur la paroi… Nous avons conservé par ces œuvres d’art la forme de nos représentations d’alors - ce qui a été oublié, ce sont leurs *règles*.

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

Chapitre VIII

**Arts et règles**

1. RÈGLES

Qu’est-ce au juste qu’une *règle* ?

Il semble bien qu’une règle soit un paradoxe, une apparence de contradiction flagrante : pour qu’il y ait règle, il faut que soit énoncée l’impossibilité de faire certaines choses qu’on peut faire - il est *impossible* d’associer un verbe conjugué à la deuxième personne à un sujet à la première personne en français, il est *impossible* d’écrire le mot « oiseau » : « ouahzo », etc. Évidemment, ces règles, par définition, varient avec l’usage, le contexte, le niveau de langage, et toutes ces articulations régulières et irrégulières qu’une théorie linguistique peut mettre à jour. [...]

S’il était toujours possible de dire n’importe quoi, il deviendrait impossible de dire quelque chose : un langage ne signifiant que par l’usage régulier, l’absolue irrégularité le viderait de toute possibilité de représenter les choses. [...]

Un langage ne représente durablement que par son usage régulier, c’est-à-dire par l’usage de règles (qu’on peut toujours transgresser) qui définissent la possibilité et l’impossibilité de certaines possibilités. A tout moment, un langage - modulé par son contexte, le niveau de langage employé - est constitué par une somme infinie de combinaisons possibles d’éléments représentatifs (idéogrammes) ou non représentatifs (arbitraire du signe), dont certaines sont possibles et d’autres impossibles, faute de quoi il finirait par ne plus fonctionner.

Une règle, c’est donc la conception, par une communauté aussi bien que par un individu (qui peut se donner des règles à lui-même, des règles morales, par exemple) de la possibilité et de l’impossibilité *redoublées* de ce qui est possible : certaines possibilités sont redoublées comme des possibles possibles, d’autres sont contredites comme des possibles impossibles. [...]

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

II fait partie intégrante de l’idée de jeu de pouvoir tricher : d’ailleurs, s’il était formellement impossible, logiquement impossible de tricher, un jeu n’en serait pas un. Mais le jeu, c’est précisément ce rapport entre la possibilité de tricher et l’impossibilité (non la simple interdiction) de le faire. Pour que le jeu existe, il faut pouvoir tricher ; mais pour que le jeu fonctionne, il faut ne pas pouvoir tricher. Quiconque a beaucoup triché le sait : en trichant en connaissance de cause, on sent bien qu’on ne joue plus vraiment ou, plus exactement, on sent qu’on a échangé un jeu pour un autre - on ne joue plus au jeu auquel on joue, on joue à essayer de ne pas se faire prendre, ce qui est un tout autre plaisir. [...]

Contrairement aux échecs, qui sont un jeu, dans le cadre duquel il est nécessaire de pouvoir tricher, contrairement à tout langage, dans lequel il est nécessaire de pouvoir se tromper, il est formellement impossible de tricher ou de se tromper lorsqu’on s’adonne à un art, qui s’avère donc être une activité humaine distincte. Je peux ne pas chanter suivant les règles de tel ou tel genre de chant, je ne peux pas *absolument* mal chanter ou commettre une « erreur de chant »… Je peux chanter ou *ne pas* chanter.

Je ne peux ni tricher ni me tromper en usant de tel ou tel art ; je ne peux me tromper ou tricher qu’au sein de tel ou tel *genre* d’art.

L’art peut-il manifester la vérité ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

2. QU’UN ART EST UNE FORME RÉGLÉE DE REPRÉSENTATION [...]

3. GENRES RÉGLÉS DE REPRÉSENTATION [...]

4. RÉGULATION ET DÉRÉGULATION DES ARTS

Régulièrement dans l’Histoire de chaque art ont pu surgir des remises en cause des règles et des figures d’un certain genre apparaissant comme usé, sédimenté, conventionnel jusqu’à la caricature.

Naissent alors des œuvres singulières - et non génériques qui revendiquent leur appartenance à leur forme plutôt qu’à un genre ; il est toujours possible, en effet de prendre à revers un genre mortifié comme langage conventionnel et d’exhiber la possibilité de ce qu’il rend impossible. Tout genre marquant une régionalisation du possible, une œuvre peut faire jouer l’ouverture et l’aventure du possible, au-delà des limites du genre, afin d’exhiber l’étroitesse, le provincialisme et surtout l’artificialité, le conventionnalisme de celui-ci. Afin de représenter par jeu et par combinaison, un genre se limite à certaines figures - mais celles-ci peuvent à tout moment se trouver renvoyées à leur simple possibilité parmi d’autres. Pourquoi toujours représenter des cow-boys sur des chevaux sellés ? Pourquoi systématiquement représenter, dans la peinture chrétienne, des descentes de croix, des mises au tombeau et des vierges à l’enfant ? Pourquoi respecter la forme sonate ? Pourquoi dans une bande dessinée rerésenter un héros enfantin et asexué ? Ce ne sont jamais là que des possibilités parmi d’autres, qui peuvent se trouver soudain exhibées à la lumière de ce qu’elles ont de contingent et non plus de nécessaire.

Au cinéma, l’art moderne européen d’Antonioni, Bresson, Bergman ou Godard, en surjouant ou en brisant les codes de la représentation générique, a servi de révélateur à la crise identitaire du cinéma hollywoodien postclassique : soudain, les figures de genre, le cow-boy, le policier, le danseur du *musical* sont apparus dans toute leur contingence. Dans chaque art surgit à l’occasion cette tension entre le *générique* et le *singulier* : le générique restreint les possibilités de représentation par des règles et des figures, pour permettre combinaison et jeu ; puis l’art singulier rouvre le champ formel de la représentation, sans règles ni figures… Pour fonctionner, un art intrique intimement le générique et le singulier, l’appartenance au genre et l’appartenance à la forme.

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

L’art peut-il manifester la vérité ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'art est-il moins nécessaire que la science ?

Le genre est en effet tout aussi vital à la représentation artistique que la forme d’un art : représenter génériquement, et non formellement, c’est accepter d’utiliser des figures, des règles qui ne représentent plus rien par elles-mêmes à seule fin que leur combinaison soit représentative. [...]

Là où une œuvre générique *joue* avec les figures et les codes pour représenter le monde par régions, une œuvre singulière refuse tout prérequis pour ne représenter le monde entier que par sa forme poétique, cinématographique, science-fictionnelle, peu importe. Alors les genres, attaqués et usés, dépérissent ; ce sont les genres de représentation qui passent avec le temps, tandis que les formes restent, elles qui ne sont que des possibilités de représentation. En dépit des mots d’ordre de jadis quant à « la mort de la peinture » (ou de la musique tonale), il n’est ni plus ni moins possible de produire une représentation picturale aujourd’hui qu’auparavant : l’Histoire esthétique n’y change rien, une possibilité demeure ouverte et toujours infinie. Ce qui change, ce qui n’est plus toujours possible, ce sont les règles de représentation, les codes et les figures qui naissent et meurent parfois.

Évidemment, la majorité des œuvres d’art importantes possèdent simultanément une part générique et une part singulière : elles représentent à la fois formellement et génériquement. Mais il est de toute manière impossible de comprendre l’histoire de quelque art que ce soit sans saisir ce rapport entre le genre et la forme : un art, c’est une forme de représentation dont l’histoire et le fonctionnement passent par l’usage de règles et de figures afin de refermer la possibilité de représentation qu’il ouvre. Lorsqu’un art devient trop fermé, des œuvres singulières le rouvrent et le rendent à sa forme, à sa possibilité de laisser apparaître *n’importe quoi*.

Or, l’originalité de la modernité artistique, c’est d’avoir *systématisé* sur une période d’un peu plus d’un siècle la remise en cause des genres des arts, afin de découvrir la forme, la possibilité qui gisait sous ces divisions réglées.

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

5. FORMATION D’ARTS NOUVEAUX ET DÉRÉGULATION SYSTÉMATIQUE DES ARTS ANCIENS. LE CLASSIQUE, LE MODERNE ET LE CONTEMPORAIN

Tout art étant en effet une forme de représentation, deux directions de représentation s’offrent à une œuvre d’art : soit la présentation du monde, soit la représentation de la forme de représentation elle-même. Représenter, c’est user de moyens de représentation et prendre pour objet de représentation soit les moyens en question, soit le reste - quoi que ce soit.

Peindre, c’est peindre soit quelque chose d’objectif (un objet, quel qu’il soit), soit quelque chose de formel (ce par quoi on peint).

On qualifiera ici de « réflexif » l’usage de formes de représentation qui se prennent pour objet. Et on constatera que les formes anciennes de représentation constituées au Paléolithique, comme nous l’avons esquissé, sont devenues réflexives à partir du moment

où leur objet premier est devenu leur forme (leurs conditions de possibilité) plutôt que *n’importe quoi d’autre*.

Ce que nous appellerions volontiers la « formalisation des arts anciens » correspond au phénomène suivant : les arts anciens, c’est-à-dire les formes anciennes de représentation, se sont pris pour objet à partir du moment où ont été autorisées une remise en cause systématique des genres et la découverte progressive que le principe de la représentation n’était pas générique mais formel. Cette remise en cause des règles de la représentation, des figures de la représentation, dans le spectacle vivant, le narratif, le poétique, le pictural, le sculptural, l’architectural, est allée de pair avec les revendications de l’œuvre singulière, laissée seule avec son art, et de la représentation formelle de nos propres conditions de représentation (peinture de notre vision, musique du matériau sonore de notre audition, narration du temps, de la voix, du sujet).

La formalisation moderne des arts anciens (mouvement vers l’abstraction puis la plasticité des matériaux ; dévoilement de la scène, des corps, des voix en tant que présences ; retour vers les conditions de réception de l’œuvre) correspond donc au refus, au décloisonnement systématique des genres, des possibilités et des impossibilités de certaines possibilités de représentation. La modernité marque de ce fait la recherche d’une possibilité de représentation sans impossibilité. Ce mouvement « moderne » des arts anciens, qui passa aussi bien par la remise en question des tabous de la représentation, du sacré (ce qui n’est pas représentable) que par la contestation des subdivisions canoniques (bourgeoises, conventionnelles) ou l’usure des figures, aura eu pour conséquence de mettre à nu la forme des arts dépouillés de leurs genres.

On dira donc que les arts humains ont toujours été des formes réglées, mais que c’est leur dérèglement qui a permis de les appréhender comme formes. C’est la leçon positive de la modernité qu’il nous faut retenir. Mais il y a aussi dans la modernité une part inavouée, en négatif : l’émancipation moderne de formes d’art déréglées est en fait la réponse d’arts anciens à l’apparition d’arts nouveaux, populaires et massifs. Le dérèglement et la formalisation des arts anciens tiennent essentiellement à cette de la photographie par Niepce et Daguerre, nouveau type d’image qui articule mécaniquement « prise » et « donné », contrairement au pictural qui dispose un matériau sur une surface. Il y a le cinématographe, art de l’image événementialisée, à partir d’Edison, de Friese-Greene, des frères Lumière ou de Skladanowsky. Il y a la bande dessinée, art entre les images, associant case et planche, lié à l’enfance moderne et à l’apparition de la presse à grands tirages, révélée par Outcault ou McCay, créateur de *Little Nemo*. II y a la science-fiction, qui n’est pas uniquement un genre de récit, mais bien l’art nouveau de possibiliser le réel et de le situer dans le temps, dans l’avenir ou dans le passé (dans le cas le la *fantasy*), développé par Poe, Verne, Wells puis Gernsback. Il y a le policier, qui n’est pas non plus uniquement un genre, mais l’art nouveau de réduire le réel au possible, d’articuler le factuel et le légal, composition hétéroclite de la *firasah* orientale, du picaresque, du fantastique gothique, de l’invention de la police urbaine et de la théorisation de l’État de droit. Il y a les musiques populaires enregistrées, qui transforment l’ontologie du son musical, fixé non plus par l’écrit mais par l’enregistrement mécanique, analogique ou digital, permettant de déterritorialiser les folklores. Il y a la télévision, image composée et décomposée, transmise à distance, à laquelle on ne va pas mais qui vient au spectateur. Il y a le jeu vidéo, représentation organiquement liée à une action, monde perçu inséparable de la perception qu’on en a et de notre possibilité d’action sur lui, qui transforme le jeu en forme de représentation et d’exploration de mondes, grâce aux pionniers Baer ou Bushnell, concepteur de Spacewar et de Pong.

Ce surgissement a été mal compris par le classique (qui refuse aux formes nouvelles un statut égal aux formes anciennes), par le moderne (qui transforme par réaction les formes anciennes en formes réflexives, supposées être plus et mieux conscientes) et par le contemporain (qui qualifie d’artistiques tous les objets singuliers candidats à ce titre, sans plus distinguer entre les arts humains). Ces malentendus et ces querelles ont animé tout le mouvement artistique du XXe siècle, qui n’est certainement pas autonome, mais réactif. La modernité n’est rien d’autre qu’une réaction ; c’est la réaction réflexive de nos formes anciennes de représentation à l’apparition de formes nouvelles, représentant le monde à travers des arts indûment qualifiés de « populaires » ou de « massifs ». [...]

Dès lors, par opposition au « classique », qui croit d’une manière ou d’une autre à la représentation mimétique (qui fait donc tendre la représentation du monde vers la présentation, de la réalité ou d’idées), ce qu’on appelle « moderne » est le fait de ne plus croire à la représentation du monde, mais seulement à la représentation réflexive ; ce qu’on appelle « contemporain » est le fait de ne plus croire à la représentation du tout, mais seulement à la présentation et à la présence des choses. Le « moderne » est engagé dans une spirale réflexive, dans le procès du « pas en avant » d’une représentation qui devrait toujours représenter un peu plus ses propres conditions de représentation, les exhiber, les défaire : la conscience de la représentation de plus en plus poussée est son seul critère. Le « moderne », qui ne peut qu’amoindrir sa possibilité de représentation à mesure qu’il en exhibe les conditions de possibilité et qui perd de plus en plus le monde, est un homme qui doit toujours à la fin se *forcer* à la tristesse : la nouveauté, le travail des avant-gardes, l’en-avant sont désormais derrière lui. Il a la mine grave et concernée de lucidité et de déploration mêlées. Le « contemporain », qui réduit pour sa part la représentation à un effet de présentation parmi d’autres, pour qui les classes d’objets ne sont que des objets comme les autres, qui ne croit qu’au singulier et au pluriel, qui n’a pas de monde mais seulement des choses, des choses toujours nouvelles, est un homme qui doit toujours à la fin se *forcer* à la joie : tout ce qui arrive, tout ce qui vient, tout ce qui est nouveau *doit* l’enthousiasmer.

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

As-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

6. LES OBJETS D’ART SINGULIERS (LA POSITION ANALYTIQUE ET LE CONTEMPORAIN) [...]

Le succès et la postérité de la position analytique vis-à-vis de l’œuvre d’art ont dépendu de sa capacité à croiser les préoccupations de l’art contemporain et de son marché : comment penser qu’un objet puisse devenir un objet d’art ? L’aboutissement de cette position dans une critique radicale des théories spéculatives et idéalistes de l’Art (chez Jean-Marie Schaeffer) et dans certaines esthétiques pluralistes (chez Yves Michaux, par exemple) d’après lesquelles « l’artistique » se dissout ultimement dans l’esthétique - permet de considérer la position analytique comme un authentique *modèle* de compréhension des objets esthétiques singuliers, contemporains, du design au *fooding*, des innovations de la *fashion week* au travail des *performers* actuels.

Pour autant, les limites de ce modèle théorique qui sous-tend tout enthousiasme esthétique contemporain, nous paraissent préoccupantes. Toute position analytique empêche en effet de comprendre qu’il existe une logique des arts, des pratiques humaines, au-delà des objets singuliers dont on se demande comment ils ont pu individuellement accéder au statut d’art. Contrairement à un objet d’art contemporain, un opéra ou une bande dessinée n’accèdent certainement pas *individuellement* au statut d’œuvre d’art, mais du fait de leur appartenance à un *genre* ou, plus encore, à un *art*. De ce point de vue, la position analytique rend également aveugle à l’apparition d’arts nouveaux, de manières nouvelles de *représenter* : elle permet difficilement de comprendre non pas comment de nouveaux objets sont devenus d’art, mais comment de nouveaux arts humains se sont constitués depuis le XIXe siècle. C’est que la position analytique ne permet guère de comprendre le rapport d’une œuvre avec son art propre : comment expliquer alors qu’une œuvre *représente* son art, que toute peinture porte avec elle une représentation de ce qu’est la peinture, que tout récit porte en lui une représentation de ce qu’est un récit ? Comment comprendre inversement qu’une œuvre représente le monde et que cette représentation n’est pas qu’une qualité accidentelle qui relève de la signification (ou de l’exemplification) ? Comment comprendre, finalement, qu’un objet d’art ne soit pas qu’un objet ? C’est le point aveugle de la position analytique, le prix qu’elle paie pour formuler sa question de la manière suivante : « Comment en arriver à être un objet d’art ? » La chance de cette position, de cette formulation est certainement de rendre sensible au fait qu’une œuvre d’art soit toujours une *chose* ; mais la position analytique, nominaliste, part des choses individuelles, pour comprendre la distinction de certaines choses en « choses d’art », de telle sorte que le fait têtu qu’un objet d’art ne soit pas *qu*’un objet (mais également, nous l’avons vu, une forme) demeure à tout jamais pour elle un mystère, voire la trace de quelque obscurantisme métaphysique.

Les oeuvres d’art sont-elles des réalités comme les autres ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

Une oeuvre d'art a-t-elle toujours un sens ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

7. L’ART UNIVERSEL (LA POSITION DIALECTIQUE-CRITIQUE ET LE MODERNE) [...]

La position analytique fait choix des objets d’art - en partant des objets en général pour se diriger vers les objets d’art en particulier, se demandant par quels processus perceptifs, langagiers ou institutionnels, les objets en viennent à être considérés comme des œuvres. Au contraire, la position dialectique-critique fait le choix de l’Art, de la question de l’Art - en partant de l’Art pour se diriger vers les objets d’art, se demandant comment des objets d’art peuvent en arriver à être considérés, dans la société marchande, comme des objets, comme les marchandises. [...]

Le modèle dialectique-critique qui est un système complet de formulation de la question de l’Art (qui se confond avec la question des représentations humaines autonomes, singulières) et de sa réponse (qui est un diagnostic culturel critique de la société moderne) a cependant ses limites. Comment penser en effet dans le cadre de ce système - autrement que comme une « contradiction dialectique » - qu’un objet d’art puisse être un objet ? Si Ia position analytique achoppait au contraire sur son incapacité à penser qu’un objet puisse ne pas être qu’un objet, la position dialectique-critique échoue à rendre compte du fait qu’un objet art soit *un objet*, sans avoir à le déplorer. Laissant l’œuvre d’art seule devant la culture, la position dialectique-critique n’autorise pas plus de comprendre la médiation des arts, des pratiques humaines de représentation, en opposant dialectiquement « l’Art » - production de l’Esprit - et les déterminations sociales et culturelles. Elle rend souvent difficile de comprendre librement I’apparition d’arts nouveaux, qu’elle réduit à des pratiques culturelles aliénées ou aliénantes comme le jazz, la bande dessinée, le cinéma parlant et le jeu vidéo. Elle empêche aussi de saisir la forme des arts humains hors de leur histoire, de les définir atemporellement comme des possibilités transhistoriques de représentation.

D’une manière générale, la position dialectique et critique face à l’Art nous semble s’être inéluctablement liée au *moderne*, symétriquement à la position analytique devant les objets d’art singuliers, qui s’est indissociablement liée au *contemporain*. Et, alors que l’Art est trop général et que les objets d’art sont trop particuliers pour comprendre l’artistique, il subsiste entre *l’Art général* et les *œuvres particulières* les arts humains particuliers, les pratiques humaines différenciées comme autant de formes de représentation, anciennes ou nouvelles, permettant la production d’oeuvres, c’est-à-dire de représentation sous forme d’objets.

Ces arts sont la clef de voûte de toute *artistique* débarrassée des dilemmes modernes ou contemporains.

8. LES ARTS PARTICULIERS

Il nous paraît important de refermer le chapitre d’une certaine interprétation du moderne et du contemporain, mais aussi de dépasser le possible débat entre « nature » et « culture » de l’art humain, en usant de l’articulation simple entre *formes* de représentation (issues de l’esthétisation de fonctions humaines naturelles) et règles de représentation (qui correspondent à des systèmes et des structures d’impossibilités de représentation, propres au fonctionnement interne de chaque culture humaine) ; le plus important à nos yeux est de rendre de nouveau les arts également possibles, et de les défaire du souci de leur propre possibilité ou impossibilité actuelle ; bref, de leur redonner le goût et le souci du monde.

Le prix pour une telle opération est de renoncer à identifier « l’Art » en tant que tel, comme dans la tradition post-romantique continentale, de considérer désormais *des arts* humains (égaux entre eux, qu’ils soient anciens ou nouveaux) et de poser comme une évidence qu’est de *l’art* ce qui est d’un certain art humain.

II nous faut donc admettre que tout objet qui est d’*un* art est de *l’art*, même s’il est réglé de manière à neutraliser sa forme esthétique : tout récit, écrit ou oral, toute musique, toute architecture, en rondins ou en béton, durable ou éphémère, toute photographie, dans un musée, dans un journal ou dans une cabine de photomaton, tout film, au cinéma ou à la télévision, expérimental ou publicitaire, tout dessin, esquisse, croquis de géométrie, portrait-robot, gribouillis ou signé Baselitz, sont également d’*un* art et sont donc de *l’art*. Mais certains sont réglés afin que leur représentation soit neutralisée et utilisée comme un *signe* (journalistique, scientifique, publicitaire) ; d’autres sont réglés comme des *genres* d’art (comme des portraits figuratifs, comme des natures mortes) ; d’autres sont déréglés et ainsi singularisés. L’intérêt n’est donc pas de savoir s’ils « sont de l’art ou non », comme s’il fallait déterminer par là quelque valeur supérieure à leur attribuer, mais dans quelle mesure leur représentation est neutralisée, dans quelle mesure elle est valorisée. Nous devons tenter d’articuler un intérêt pour *toutes* nos représentations, en nous penchant sur la formation ou la formalisation *modernes* de leurs formes, de leurs conditions mêmes de possibilité (picturale, musicale, etc.) et un intérêt pour les représentations *nouvelles* qui sont venues les concurrencer. Les œuvres *intéressantes* - dans toutes les formes, anciennes comme nouvelles - nous paraissent celles qui parviennent organiquement à sécréter leurs propres critères d’appréciation, de sorte que nous ne croyons pas à la possibilité de déterminer *a priori* des critères esthétiques distinguant les œuvres intéressantes des œuvres intéressantes : tout l’intérêt d’une œuvre est de parvenir parfois, rarement, à nous apprendre ce qui la rend intéressante et la distingue de toutes les autres. Une belle ou une bonne œuvre n’est pas une œuvre d’art qui se range derrière des critères d’appréciation prédéfinis, mais qui nous fait reconnaître ces critères, qui les établit d’elle-même : en affectant la forme de notre représentation par une certaine représentation nouvelle du monde, une œuvre intéressante crée son propre intérêt, elle nous apprend à l’apprécier et nous donne les moyens nouveaux de rendre compte, ou non, de son intérêt. Un chef-d’œuvre n’est rien d’autre, de ce point de vue, qu’un objet d’art qui, en représentant toujours le même monde, transforme la forme sous laquelle il nous apparaît.

Sortis du moment moderne et du moment contemporain, nous n’en sommes pas pour autant revenus au moment classique. Nous n’en avons simplement pas fini ni avec les œuvres ni avec les chefs-d’œuvre, c’est-à-dire avec les objets que nous produisons avec art et qui affectent nos manières de nous représenter le monde. Il suffit pour ce faire de ne plus rechercher l’Art comme une « valeur » dans des objets, des événements, des installations, des propositions, des *happenings* singuliers (comme le fait le contemporain), de ne plus rechercher l’Art dans la conscience, dans la réflexivité, dans un supposé progrès historique de la représentation vers une exploration de ses conditions, de son matériau, de sa décomposition (comme le fait le moderne), de ne plus chercher l’Art dans la présentation du monde réel ou idéel (comme le fait le classique). Il nous faut réapprendre à chercher des œuvres qui, par ou contre des règles, réalisent des formes de représentation du monde, c’est-à-dire des arts humains sans « Art ».

Evidemment, un chef-d’œuvre n’est pas pour autant une île, un empire, une monade : affectant sa propre forme, c’est-à-dire sa condition de représentation, son art, il obéit à ou refuse toujours les règles génériques, même et surtout dans le procès moderne de dérégulation ou de dérèglement de la représentation. Si une oeuvre d’art intéressante est une représentation qui crée ses conditions d’appréciation, au moins en partie, toute œuvre d’art est à la fois *artistique* et *culturelle*. Artistique parce qu’elle a forme d’art (sa forme de représentation), culturelle parce qu’elle a des règles, quelles qu’elles soient (son genre de représentation). Un art humain associe la puissance formelle du *n’importe quoi* et le pouvoir normatif de règles culturelles génériques, qui limitent et déterminent objectivement le champ de la représentation. Toute œuvre ruse avec l’un comme avec l’autre. Représentant formellement n’importe quoi, elle perd en détermination et en intensité objective ; représentant génériquement, suivant des codes, des figures et des conventions, elle perd en singularité formelle. Elle navigue à vue entre ces deux extrêmes.

L’artistique est donc l’expression de la capacité humaine à former des représentations ; le culturel l’expression de sa capacité à les régler.

Peut-on aimer une oeuvre d'art sans la comprendre ?

L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

La culture est-elle libératrice ?

Chapitre IX

**Culture**

1. CULTURES PLURIELLES, CULTURE UNIVERSELLE, CULTURE NATURALISÉE [...]

Plus exactement, le culturel, qui ne s’oppose pas frontalement au naturel, est ce qui, pour certains ensembles de vivants animaux, se tient *entre* le naturel et l’universel.

L’universel est ce qui vaut pour l’univers, c’est-à-dire pour la plus grosse chose possible : c’est ce qui tend à la compréhension maximale. Le naturel, en revanche, ne tend pas vers l’univers, mais il constitue l’univers. De même que le « n’importe quoi » était - dans notre premier livre - ce qui « entrait » dans une chose, la Nature est tout ce qui « entre » dans les objets ou dans les événements. La Nature est donc la détermination objective minimale du rapport entre les objets ou entre les événements ; c’est ce qui constitue le rapport d’être et de compréhension de ces objets, de ces événements, leur ordre, sans être elle-même déterminée ou constituée par quoi que ce soit. Rien n’explique la Nature ou les supposées lois naturelles, parce que la Nature est le concept expliquant ce qui constitue l’ordre objectif de l’univers, sans être elle-même explicable en ces termes.

La Nature, qui est l’univers, à la manière dont « n’importe quoi » *est dans* le monde, constitue l’objectif sans que rien d’objectif ne la constitue. On ne peut donc dire d’aucun objet, d’aucun rapport entre objets qu’il *est* naturel : rien n’est naturel. La Nature est *tel* objet, elle est dans *tel* objet, elle constitue *tel* rapport d’objets, précisément parce que rien ne peut être la Nature et entrer en elle.

L’humain, non plus qu’aucune espèce animale, n’est pas naturel ; rien de *ce que font* les animaux n’est naturel, au sens strict. C’est *ce qui fait* l’animal, c’est tout ce qui constitue l’animal qui est naturel.

Pour autant, tout ce que font les animaux n’est pas culturel ; c’est en ce sens que le culturel n’est pas le *contraire* du naturel. Mais lorsque des animaux tendent à l’universel, c’est-à-dire tendent à comprendre par leur comportement l’univers - particulièrement en le représentant -, alors tout ce qu’il y a entre le naturel qui est en eux et l’universel qu’ils visent est « culturel », en un sens qu’on peut ensuite moduler, juger fort ou faible (cultures symboliques, cultures matérielles, par exemple).

2. ENTRE LE NATUREL ET L’UNIVERSEL : LE CULTUREL

Le culturel est le *milieu* entre le naturel et l’universel pour des animaux constitués naturellement et qui tentent de constituer un univers, en présentant et en représentant les choses. En ce sens, le culturel n’est pas essentiellement lié à l’humain ; d’autres primates qui trouvent des comportements nouveaux susceptibles d’être plus universels, de comprendre plus de choses, qui transmettent ces comportements, qui se représentent et qui présentent des choses, possèdent une culture. [...]

Est culturel, donc, tout corps de règles qui se tient *entre* le naturel et l’universel, par présentation et par représentation. Une règle culturelle est la détermination de « possibilités possibles » (comme ici le lavement de la patate douce, qui était une possibilité cachée, inexistante pour les macaques) ou de « possibilités impossibles » (comme toute interdiction, qui prescrit de ne pas faire ce qu’on peut pourtant faire : jeu, langage, interdit de l’inceste, systèmes de parenté, stratégies d’alliances et de contre-alliances). Il semble évident que tous les comportements animaux qui supposent des ordres de préséance, des interdits, de la dominance, sont culturels. La culture humaine, au sens strict, n’est donc pas une spécificité, mais l’intensification du culturel animal, au sens large. Elle marque son enrichissement par des systèmes de règles nouveaux, dont des systèmes de régulation de représentations : langages articulés, savoirs conceptuels, disciplines artistiques ou ensembles normatifs. [...]

La Nature est l’univers objectif, elle le constitue. Et l’univers objectif n’est pas la Nature, faute de quoi il deviendrait compact. Une culture est un effort plus ou moins prononcé de l’animalité, qui provient de la Nature, pour en distinguer l’univers, donc l’universel. Or, entre la Nature et l’univers, il ne peut y avoir que *des* cultures. [...]

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

3. IL Y A DE LA CULTURE S’IL Y EN A PLUS D’UNE

Les cultures ont ceci de particulier qu’elles ne peuvent valoir universellement, parce qu’elles sont ce qui distingue le naturel de l’universel. Aucune culture ne peut être universelle dans la mesure où elle est systématiquement un corps de règles et, pour la même raison qu’il ne peut y avoir de langue absolument universelle, qui comprendrait toutes les langues possibles, les dépasserait et les remplacerait, toute culture est un choix particulier de possibilités au détriment d’autres possibilités, afin de faire fonctionner des significations. Une culture autorise la production d’un sens *commun*, par le langage, par certaines représentations réglées, des codes, des usages, des normes, à la condition expresse qu’elle ne soit pas *seule*. C’est la fonction que remplissait la *Sittlichkeit* chez Hegel. Le culturel est bien le sens du particulier qui vient s’interposer entre la Nature et l’universel, afin que des animaux et particulièrement des humains - vivent parmi des objets et des événements ordonnés suivant différents sens. [...]

Est compacte l’idée d’un ensemble mondial formalisé de représentations et de modes de présence, de comportements, de mœurs, de « possibilités possibles ». La distance se réduirait alors entre *ce qui nous est et ce que nous sommes*. [...]

Une culture n’est pas un monde. Jamais elle ne triomphe dans l’absolu et dans la solitude, car une culture est un ordre de découpage et de classement des objets relatif : il n’y a de culture que s’il y en a plusieurs, s’il y a une société des cultures - dont la constitution d’une Histoire universelle a sapé les fondements en même temps qu’elle en autorisait l’idéal.

Toutes les cultures se valent-elles ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Chapitre X

**Histoire**

1. HISTOIRE UNIVERSELLE [...]

une Histoire universelle manifeste la tentative d’enchâsser les objets et les événements dans un ordre de compréhension qui aboutirait au présent et qui pointerait vers l’avenir. Mais deux difficultés naissent de la structuration culturelle du temps comme s’il était un univers. Tout d’abord, dans le temps, le passé est dans le présent comme *moins* de présence est dans *plus* de présence, mais il n’y a pas de continuité entre passé, présent et avenir : l’avenir s’oppose au présent comme le maximum d’absence au maximum de présence, et le passé est compris dans le présent comme un amoindrissement progressif de la présence. On ne parvient donc pas à tracer une ligne continue qui partirait du passé, passerait par le présent et s’orienterait vers l’avenir. Ensuite, le passé est compris dans le présent comme dans la plus grande présence possible, de telle sorte que, par définition, le présent est l’univers (la plus grosse chose possible) du passé. On ne peut donc parvenir à disposer ensemble le passé et le présent dans quelque chose de plus gros, qu’on appellerait l’Histoire et qui incarnerait leur univers commun. Le passé est dans le présent mais passé et présent ensemble ne sont dans rien qu’on pourrait appeler communément « l’Histoire ».

Il ne nous reste plus que le passé à disposer dans l’Histoire ; mais la place de contenant universel est déjà occupée par le présent : en vérité, le passé n’est pas dans l’Histoire, il est toujours déjà dans le présent.

Une Histoire universelle, c’est-à-dire un temps culturel qui ferait figure d’univers, paraît ne pas pouvoir fonctionner, à moins de l’identifier au présent : l’Histoire universelle existerait déjà, ce serait ce qu’on appelle « maintenant », résumé instantané, aboutissement immédiat de tout ce qui a été jusqu’ici.

Cependant, le « maintenant » ne suffit pas à construire ce qu’on voudrait désigner en parlant d’une Histoire *discursive* de tout ce qui a eu lieu. Il faut donc imaginer un récit qui transfigure les différences entre le passé, le présent et l’avenir, afin de les placer sur un même plan, qu’on appellerait « Histoire ».

L’Histoire universelle marque le reflet de la volonté d’aménager le temps comme un plan, afin de faire se ressembler progressivement le passé, le présent et l’avenir humain du monde entier, comme s’ils étaient constitués de la même étoffe et pouvaient demeurer ensemble dans une Histoire. La qualité commune qu’on a projetée sur le passé, le présent et l’avenir pour les historiciser, c’est, comme l’indiquait Paul Ricoeur6, la capacité à être mis en récit.

L’Histoire est donc liée à la croyance que passé, présent et avenir, à défaut d’être également *racontés*, sont également *racontables* - qu’ils partagent la faculté d’être ou de devenir objets de narration.

L'histoire est-elle une science ?

Qui fait l'histoire ?

2. LA CONSCIENCE PROPHÉTIQUE ET LA FIN DE L’HISTOIRE [...]

3. LA CONSCIENCE HISTORIQUE ET LA POURSUITE DE L’HISTOIRE [...]

4. PROGRÈS, MODES ET SAISONS [...]

5. PROGRÈS OBJECTIF ET COMPENSATION FORMELLE [...]

Chapitre XI

**Économie des objets**

1. UTILITÉ [...]

2. LA PLATE RAISON [...]

Mill comprend la nécessité d’une valeur, au sein du calcul utilitariste, qui ne vaut pas par équivalence et interchangeabilité, mais par elle-même « Bentham est à peu près incapable de reconnaître comme un élément de la nature humaine la poursuite de quelque idéal que ce soit pour lui-même. » [...]

Mill découvre qu’il y a des raisons humaines qui ne sont effectives que dans la mesure où elles ne relèvent pas directement de la raison qui règle et détermine la valeur de nos activités : nous faisons les choses pour des raisons qui ne sont pas la raison que nous avons de les faire ; nous agissons suivant divers intérêts qui ne sont pas toujours l’intérêt que nous avons à agir. [...]

Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

3. LA PRODUCTION, LA CONSOMMATION ET LA QUESTION DU LUXE

L’économie politique classique consiste en un modèle du rapport entre les hommes et les choses selon lequel ce que les hommes font aux choses relève soit de la *consommation*, soit de la *production*. Et ce que les choses font aux hommes relève soit du *plaisir* (qu’on cherche à augmenter), soit de la *douleur* (qu’on cherche à diminuer).

L’économie politique repose dès lors, avec les premiers écrits systématiques sur la valeur ou la monnaie qui se considèrent comme scientifiques, dans l’élaboration d’un circuit entre consommation et production. L’entraînement positif de l’une par l’autre est appelé *richesse* ou *enrichissement*, et elle fait l’objet du grand ouvrage d’Adam Smith. Exprimant une conviction finalement assez partagée à l’époque, et qui avait même des allures de platitude, Smith pose que « la consommation est l’unique but, l’unique terme de toute production » Cette maxime, qui n’est pas directement dirigée contre l’épargne, assigne clairement pour la première fois à l’activité humaine la fonction de dépenser ce qu’elle produit : tout ce que l’homme ajoute au monde des choses est destiné à être consommé dépensé, c’est-à-dire, d’une certaine manière, perdu. On voit qu’on est loin désormais des considérations aristotéliciennes sur la contemplation comme pratique couronnant les activités humaines, comme activité qui trouve sa fin en elle-même et qui ne touche précisément pas aux choses, qui ne les détruit ni même ne les affecte.

Si la production humaine se réalise dans la consommation, la consommation doit elle aussi se réaliser dans une production. La perte de ce qui a été gagné doit se renverser en gain : gain de productivité, gain d’activité, gain de bien-être qui n’est qu’une condition à l’augmentation de la production qui se réalisera à son tour dans une consommation accrue. Or, tout le problème classique, marginalisé par toutes les pensées de Malthus à Ricardo, de Quesnay à Marx, qui n’y voient qu’un résidu plus ou moins épineux, est de savoir que faire de la part de la consommation qui ne se résout pas en production - ce que les classiques appelaient la « consommation improductive ». Adam Smith, qui les nomme *luxuries*, oppose ces marchandises non nécessaires à celles nécessaires, qui sont « non seulement les denrées indispensablement nécessaires au soutien de la vie, mais encore toutes les choses dont les honnêtes gens, même de la dernière classe du peuple, ne sauraient décemment manquer, selon les usages du pays ». Ce qu’on appellera plus tard le « minimum social vital » mêle donc par définition le nécessaire *naturel* (ce qui entretient au minimum la vie humaine individuelle) et le nécessaire social (ce qu’une société considère comme indispensable à tout individu qui veut pouvoir intégrer cette société et y figurer « honnêtement ») : tout ce qui outrepasse le nécessaire inextricablement naturel et social, vital et culturel, est défini comme « luxueux », c’est-à-dire comme une perte qui ne trouve pas immédiatement son gain.

II est important de faire la part, à l’âge classique, des thèses morales et/ou sociales sur le luxe qui jugent de sa valeur au regard de valeurs transcendantes, essentiellement religieuses, et des thèses économiques qui jugent simplement de sa valeur d'utilité, du gain ou non qu’il y a à dépenser au-delà des nécessités de ce qu’on pourrait avoir à y gagner.

Comme le rappelle très justement Schumpeter : « On peut mettre de l’ordre dans la masse embrouillée et embrouillante des opinions contradictoires exprimées sur le luxe [...] en écartant, comme étant sans rapport avec notre sujet, et quelque intéressantes qu’elles puissent être à d’autres points de vue, (a) les opinions dont le ressort est principalement moral, auquel cas un écrivain peut être “contre le luxe” même si son raisonnement le conduit à lui attribuer des effets “favorables”, (b) les opinions dont on aperçoit nettement l’origine dans le dépit bourgeois face à la “grande vie”, surtout celle du monde aristocratique. »

Quant aux économistes, leurs hypothèses relatives à la fonction du luxe, de la consommation improductive, sont variées et parfois étonnantes. Pour Hume, par exemple, la consommation de haut niveau permet aux industries productrices de marchandises de luxe d’apparaître aux yeux des industriels comme une « réserve de main-d’œuvre » en cas de nécessité. Réservoir de travailleurs en cas de nécessité, le luxe semble chez Mandeville une variante de vice privé, de recherche égoïste de l’intérêt propre, qui se retourne en bien public en faisant fonctionner la société. Butel-Dumont, dans sa *Théorie du luxe*, soutient une thèse comparable. D’autres auteurs, comme Malthus, opposent néanmoins le luxe à l’épargne, au point de voir, à l’instar d’Adam Smith, le luxe comme une « dépense ruineuse » (*dissaving*, la « désépargne »). Les économistes se rangent alors à côté de ceux qui promulguaient jadis des lois somptuaires afin d’empêcher certains de vivre au-dessus de leur condition, et d’interdire leur ruine dans une société de cour qui contraignait parfois le haut fonctionnaire à apparaître économiquement plus qu’il n’était socialement en réalité.

Cette contradiction marque la difficulté, pour l’économie classique alors en gestation, de comprendre l’intérêt d’une consommation sans intérêt, d’une dépense qui ne se reverse pas socialement immédiatement en gain de production - à la manière dont la production se reverse en consommation. [...]

Comment définir le bien ?

4. LA PERTE ET LE GAIN [...]

5. DÉSUBSTANTIALISATION ÉCONOMIQUE [...]

Le marginalisme consiste à ne plus rechercher la valeur d’*un* verre d’eau, mais la valeur du *x + unième* verre d’eau, en sachant que *x* verres d’eau ont déjà été consommés par le consommateur pour lequel on tente d’estimer la valeur d’une unité de plus de l’objet « verre d’eau ». L’unité et l’identité de cet objet ne sont même plus assurées, puisque sa valeur dépend de son rang dans une série de consommations, de telle sorte que le verre d’eau apparaît éclaté, comme dans un tableau cubiste, en une série d’unités supplémentaires de verres d’eau dont la valeur régresse à mesure que la quantité progresse. Ainsi que le résume Jevons, « la valeur d’un produit divisible est [...] mesurée, non par son utilité totale mais par l’intensité du besoin que nous avons d’en avoir davantage ». La valeur d’une chose *de plus* est fonction, désormais, des choses du même genre déjà consommées, c’est-à-dire dont la valeur a été détruite, altérée par leur consommation. Ce n’est donc plus - comme chez Ricardo par exemple - la quantité de travail positivement introduite dans une marchandise qui détermine sa valeur, mais la fonction de sa consommation relative qui détermine négativement, en l’altérant progressivement, sa valeur en contexte. On comprend que la valeur économique moderne, dans le marginalisme, est une fonction de la *consommation*, donc de la destruction et de la perte, et non de la *production*, de la création positive de valeur.

Le phénomène de la perte de valeur, de la dépense, qui fut d’abord laissé hors champ dans l’utilitarisme, puis apparut comme un phénomène résiduel, est devenu, avec le schème marginaliste, fonctionnel et essentiel à la détermination de la valeur économique moderne des marchandises.

Comment définir le bien ?

6. L’AGRÉGAT ÉCONOMIQUE D’UTILE ET D’INUTILE [...]

Essayiste franc-tireur devenu progressivement influent, Thorstein Veblen démontre comment les mécanismes de l’économie contemporaine ont intégré l’excès de valeur d’une chose sur elle-même non plus comme une fonction d’*altération* de sa valeur, mais bien d’*augmentation* de celle-ci. Qu’il faille dépenser pour une chose plus que ce qu’elle vaut détermine en fait de plus en plus essentiellement sa valeur. La valeur d’usage n’est plus un noyau objectif de la valeur d’une chose sur lequel viendraient se greffer des excès accidentels de sa valeur d’échange. Il devient essentiel à notre évaluation marchande d’une chose de dépenser pour elle plus que ce qu’elle vaut, au point qu’on ne sait plus vraiment ce qu’elle vaut « vraiment », « objectivement ».

« On produit et on consomme des marchandises pour mieux épanouir la vie humaine ; elles sont utiles, au premier chef, si elles concourent efficacement à cette fin. Cette fin est, au premier chef, la plénitude de la vie de l’individu, au sens absolu. Mais la tendance à rivaliser s’est emparée de la consommation des biens, en a fait un moyen de comparaison avantageuse, et a conféré aux marchandises consommables une utilité secondaire, celle d’une preuve de la capacité de paiement relative. Cet usage indirect ou secondaire imprime un caractère honorifique à la consommation, et aussi, de nos jours, aux marchandises qui répondent le mieux à cette fin d’émulation. Est méritoire la consommation des marchandises coûteuses ; sont honorifiques les marchandises qui contiennent un élément appréciable de coût, un coût supérieur à celui qui suffirait à les rendre bonnes pour le service qu’elles sont censées accomplir. Les marques de superfluité, de somptuosité sont des marques de mérite - de haute capacité pour la fin indirecte et surclassante que la consommation se propose. [...] Cette utilité indirecte entre pour beaucoup dans la valeur des marchandises de “meilleure” qualité. Si l’on veut qu’il s’adresse au sens de l’utilité telle que l’éducation l’a fait, un article doit contenir un minimum de cette utilité indirecte. » [...]

Comment définir le bien ?

7. VALEUR DE REMPLAÇABILITÉ ET VALEUR D’IRREMPLAÇABILlTÉ [...]

8. CONTRE-ÉCONOMIE DE LA PERSONNE (MORALE) [...]

9. CONTRE-ÉCONOMIE DU DON (SCIENCES SOCIALES) [...]

10. CONTRE-ÉCONOMIE DE LA DÉPENSE (ANTHROPOLOGIE) [...]

11. ÉCHEC DES CONTRE-ÉCONOMIES [...]

12. L’INTÉGRATION ÉCONOMIQUE DU NÉGATIF. VERS LE MONDE PLAT [...]

Chapitre XII

**Valeurs**

1. MONDE PLAT ET INTENSITÉS VARIABLES [...]

Le monde plat formel est la condition de possibilité des univers d’objets et d’événements qu’on obtient par l’accès au « n'importe quoi », et qui neutralise l’intensité relative des objets et des événements. Cette intensité n’a aucun sens formel. Rien n’est *formellement* plus beau, plus vrai ou meilleur qu’autre chose, puisque chaque chose est formellement seule et égale. Le sens des intensités est donc proprement *objectif* : c’est ce qu’on appelle des « valeurs ». Toutes les valeurs des objets et des événements, qu’elles soient esthétiques, économiques, logiques, éthiques, utilitaires, sont strictement objectives, puisqu’elles concernent les choses entre elles, c’est-à-dire les objets, et non les choses dans leur rapport au monde.

Cette objectivité des valeurs est immédiatement rendue suspecte par le sentiment, renforcé par l’économie moderne, d’une relativité des valeurs, telle qu’il n’y aurait pas en réalité de *valeurs*, mais seulement des *valorisations*. Les valeurs des objets liées à une économie, à un système d’échange de ces objets que nous venons d’analyser, seraient ainsi dépendantes de la valeur qu’on leur donne. Et la source de toute valeur se situerait dans la projection par l’être humain, collectivement ou individuellement, de ses intérêts sur les choses du monde plat. Le remplacement des valeurs par des valorisations économiques consiste à mêler l’objectif au formel : l’univers des objets non humains est conçu comme le monde plat, formel, opposé à l’activité humaine qui produit du relief, un jeu d’intensité sur l’univers des objets environnants. De ce point de vue, rien n’a de valeur *en soi* : rien n’est beau, rien n’est vrai, rien n’est bon, sinon par rapport à l’activité humaine qui donne de la valeur aux autres objets. La beauté, dit-on alors, est dans l’œil qui la regarde, le bien dans l’intérêt de celui qui le définit, la vérité dans la bouche de celui qui l’énonce. C’est L’aboutissement d’une conception économique des objets.

La confusion fondamentale de toute théorie de la *valorisation* consiste à faire comme si le monde plat non intensif, indifférent, n’était pas le monde (qui comprend chaque pierre comme chaque homme, chaque conscience) mais la part de l’univers qui comprend des objets non humains (c’est-à-dire tous les objets, sauf nous). Cet « univers plat » supposé, qui mêle le formel (la platitude, l’indifférence) et l’objectif (la différence objective entre humain et non humain), est le terrain de jeu économique par excellence sur lequel pourrait se produire la valorisation par l’activité humaine. C’est le plan économique du *relatif.* Le Beau dépendrait donc des époques, de l’évolution des canons, et on cite à loisir les chairs opulentes de Rubens, le beau imberbe du goût japonais ou la mode des mannequins anorexiques, comme on distingue les vérités révélées, le vrai scientifique, ou encore ce qui est bon pour le lion, qui ne l’est apparemment pas pour l’antilope. La relativité des *valorisations* tient au fait qu’on accorde toute l’intensité des valeurs à ceux qui les font, en ôtant toute intensité à ce qui reçoit la valeur donnée, qui est comme une matière plate, passive et indifférenciée. [...]

En distinguant entre une part ou un mode d’univers recevant passivement les intensités variables qu’on lui donne, et une partie ou un mode d’univers qui les produit, qui les projette, on commet l’erreur de formaliser ce qui est objectif et d’objectiver ce qui est formel. N’est plat, sans intensité, égal, que le monde, c’est-à-dire ce qui comprend toute chose. L’univers des objets, qui se comprennent les uns les autres, n’est jamais plat : dès que les choses sont ensemble, rien n’est plat. Il est donc compact de vouloir déterminer un univers opposé à l’humain et à ses intérêts, qui recevrait les valeurs sans en posséder par lui-même. Dans l’univers tout possède déjà en un certain sens de la valeur avant qu’on la lui donne, parce que les choses n’y sont pas seules, mais entre elles. Ces choses sont donc sans cesse *plus ou moins*. D’autre part, formaliser l’univers objectif incline à produire une distinction, qui ne peut être formelle, entre ce qui *donne* de la valeur et ce qui la *reçoit*. Il n’y a pourtant pas de différence *formelle* entre l’actif et le passif, entre le naturant et le nature, entre l’humain et le non-humain, bref entre tout ce qui découpe l'univers en *valorisant* et en *valorisé*, en intensifiant et en intensifié. Formellement, il n’y a que des choses, égales, parce qu’également dans le monde - et échangeables. [...]

En revanche, si nous acceptons de considérer qu’il n’y a que des choses comparables entre elles, et pas de foyer privilégié de la valorisation de ces choses, nous comprenons que la valeur des objets et des événements appartient en quelque sens aux objets et aux événements eux-mêmes. Ce-qui est beau n’est pas que le miroir de mon intérêt ou de ma volonté de le trouver beau ; il faut bien, en quelque sorte, que ce qui est trouvé beau le soit. Si ce qu’on trouvait beau *n’était pas beau*, si cette valeur qu’on accorde à un visage ou à un paysage n’était jamais qu’une valorisation par celui qui trouve le visage ou le paysage à son goût, alors tout pourrait être *également* beau au sens où tout ce que je trouve beau pourrait être remplacé par une autre chose que je trouve belle : la valorisation permet assurément de penser la valeur de *remplaçabilité* de choses, c’est-à-dire qu’elle connecte entre eux les objets qui sont également valorisés. Or, trouver beau quelque chose, juger que quelque chose est vrai, c’est lui donner une valeur d’*irremplaçabilité* : la valeur singularise, alors que la valorisation économique génère du particulier.

Si je considère qu’en trouvant beau un visage je le valorise, c’est-à-dire que je projette sur lui des critères, des qualités qui ne lui sont pas propres, mais qui appartiennent à mon histoire, à ma culture, à mes intérêts, à ma vision, à ma nature, je donne à ce visage une valeur de remplaçabilité : je le rends remplaçable par tout ce qui sera également jugé beau par moi, par ma culture, par ma classe, par mon goût, par mon espèce.

Si je considère qu’en trouvant beau ce visage, au contraire, je ne fais que reconnaître quelque chose qui se trouve en lui, qui s’impose à moi, une beauté qu’il recèle, je donne à ce visage une valeur d’irremplaçabilité : j’entends par sa beauté ce qui n’appartient qu’à lui.

Toute valeur se trouve donc au carrefour du remplaçable et de l’irremplaçable : la valeur est l’intensité des objets et des événements qui à la fois permet leur *comparaison* (en termes de « plus » et de « moins »), leur échange, qui se réalise dans le circuit économique que nous avons étudié, et permet leur *singularité*, leur différenciation, la détermination de ce qui les rend irremplaçables. La valeur des choses est à la fois ce qui autorise d’échanger l’une contre l’autre et ce qui interdit d’échanger l’une par l’autre.

Cette tension tient au fait que l’intensité des objets et des événements ne réside ni strictement dans une activité valorisante ni dans une objectivité (un *en-soi* des choses) : ce qui est beau ne doit sa beauté ni à celui qui trouve beau cet objet ni à l’objet qui serait beau par lui-même. Toute valeur tient dans ce paradoxe : ce que je trouve beau ou vrai ou bon, je le « trouve » beau, vrai ou bon ; je ne le « donne » pas (non plus que je le « reçois »), mais je le découvre dans l’objet - alors même qu’il n’est pas dans l’objet.

Le Beau, le Vrai, le Bien ne sont pas des qualités des objets, compris dans les objets : ce sont *des intensités trouvées dans les objets sans qu’elles y soient*. [...]

La valeur, c’est-à-dire l’intensité d’une chose, est conflictuelle : non extensive, elle correspond à la possibilité pour un objet, pour un événement d’être plus ou moins ce qu’il est, d’être *beaucoup* ou *peu* ce qu’il est. Or, cette intensification de la chose n’appartient ni à la chose ni à celui qui la valorise : c’est une intensité trouvée dans la chose sans qu’elle y soit. Qu’un visage soit beau signifie une sorte de redoublement du visage par lui-même, comme s’il était intensément ce qu’il est. Cette intensification trouve des règles, des canons qui sont évidemment pour part naturels et pour part culturels. Mais il demeure toujours, quelles que soient ses raisons, une intensification de l’identité de la chose : un visage qui, platement, est ce qu’il est, prend une *valeur* s’il devient plus ou moins lui-même. Ce faisant, il doit être activé par un regard, par quelque chose ou quelqu’un qui le *trouve* beau, de telle sorte que cette beauté devienne la transformation de ce qu’il est en intensité relative, en plus ou moins de soi : il s’agit de l’intensification de ce qui constitue ce visage (qui appartient au visage, pas à celui qui le regarde), mais suivant des degrés que ne maîtrise pas le visage, qui sont activés par le regard. La beauté du visage est donc trouvée par le regard, mais elle n’est rien d’autre que le visage lui-même. Ce qui est trouvé par le regard, qui est intensifié, c’est ce que le visage a d’irremplaçable. Mais ce que le visage acquiert, c’est une certaine intensité, une mesure, une gradation de beauté, un plus ou moins beau, qui est comme le chiffre de la comparaison possible de ce visage avec un autre visage. Le visage valorisé devient alors comparable avec un autre, donc échangeable (pour l’amoureux hésitant, qui doit choisir entre deux visages), jusqu’à une certaine économie, qui n’est jamais que le jeu des valeurs échangeables que nous avons discuté.

Or, la crise des valeurs diagnostiquée en Occident depuis le XIXe siècle au moins correspond, comme nous l’avons vu dans le chapitre précédent, à un remplacement des valeurs substantielles par des valeurs formelles. Elle est l’expression de la victoire progressive de la valeur de remplaçabilité sur celle d’irremplaçabilité, du triomphe des valeurs formelles (l’utile, la valeur économique) sur des valeurs substantielles désuètes (le Beau, le Vrai, le Bien). Pourtant, les valeurs ne sont ni substantielles ni formelles : elles sont objectives.

La « crise des valeurs » est donc un *quiproquo* qui consiste en la compacification progressive des deux sens de toute valeur, comme s’il s’agissait de valeurs adverses : d’une part les valeurs d’irremplaçabilité, qui seraient dans les choses mêmes ; d’autres part les valeurs économiques de remplaçabilité, qui seraient dans le rapport humain aux choses, dans leur échange. La solidification compacte de valeurs perdues - le Beau, le Vrai et le Bien - comme si c’étaient des valeurs en soi, a permis d’accompagner la solidification compacte de valeurs triomphantes - l’utile et la valeur économique. Chez ceux qui le regrettent comme chez ceux qui s’en réjouissent ce sens historique est en réalité un contresens.

Le Beau, le Vrai, le Bien ne tiennent pas d’eux-mêmes en tant que valeurs substantielles ; mais ils ne sont pas non plus réductibles à des valeurs économiques de remplaçabilité qu’on voudrait leur imposer. Il s’agit de valeurs objectives, trouvées dans les objets sans qu’elles y soient.

Y-a-til une beauté naturelle ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d’être belle ?

Comment définir le bien ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

2. LE BEAU [...]

L’intégration du laid dans le romantisme, l’alliance hugolienne du sublime et du vulgaire, le goût pour le monstrueux, la beauté de la laideur sont d’évidents symptômes d’une sensibilité qui ne se contente pas de retrouver des valeurs qui existaient primitivement chez d’autres peuples, mais qui diminue la compréhension moderne de l’idée de Beau à mesure qu’il en éprouve l’extension grandissante. Le XIXe siècle est tout particulièrement le siècle, en Occident, qui procédera au reversement dans le Beau de ce qui pouvait y échapper : les moitiés d’éternité et d’éphémère baudelairiennes, son intégration du contingent, du passager, l’amertume rimbaldienne vis-à-vis de la beauté placée sur ses genoux et ensuite insultée, la promotion du dionysiaque par Nietzsche, le refus du beau absolu et en soi par Wilde7 contribuent évidemment à formaliser le Beau. Il ne s’agit plus de déterminer le Beau comme soi à soi dans et par l’harmonie, l’unité, la symétrie, etc., mais de comprendre comme Beau tout ce qui est susceptible d’être intensément ce qu’il est. La modernité en art accompagne ce changement : dissonance, fragmentation, torsion par Picasso ou De Kooning des canons de la représentation de la beauté féminine. Le contemporain le réalise également : égalisation du « bien fait », du « mal fait », du « pas fait » par Robert Filliou, éloge de la maladresse, du hasard, de l’involontaire, de la non-technicité dans les *Notes pour les fins lettrés* de Dubuffet. À la fin, le Beau n’est plus une substance, une Idée, c’est la forme intensifiée de tout ce qui est soi. Est désormais tenu pour beau ce qui parvient à être soi plus qu’autre chose : esthétiquement, la modernité a adoubé [officialisé ; légitimé] cette forme, la propageant à travers les rhétoriques de la mode, du look, l’intégration des *freaks*, du *beatnik* au *punk*, la valorisation de tout ce qui s’assume, se met en avant, s’intensifie comme beauté nouvelle.

Ainsi, les films d’horreur, les œuvres *gore*, loin d’être le signe d’une décadence morale sont plutôt une des pointes du mouvement par lequel s’est effectuée l’incorporation à une beauté formelle de tout ce qui échappait à la beauté substantielle : la déformation, la monstruosité, l’affreux, jusqu’à l’innommable. Participant à la distinction historique entre le Beau et le Bien, qui tendaient à se confondre dans la compacité de la valeur en soi, ils exposent le Mal, physique et moral, comme un objet esthétique, qui est susceptible d’une intensité forte l’assimilant à une forme de beauté. Pour autant, le film d’horreur - et c’est la confusion souvent opérée par ses détracteurs - ne confond pas le Mal et le Bien : il demeure moral, en distinguant l’un et l’autre, tout en montrant que même le Mal ne peut se voir empêché d’être parfois beau en tant que « chose intense ». Ceux qui refusent l’esthétisation de l’horreur tiennent à une part de valeur substantielle (et de confusion du Beau et du Bien) contre sa formalisation : pour eux, n’importe quoi d’intensifié ne peut être tenu pour Beau. Mais l’incapacité moderne à exhiber contre ce Beau formel un critère substantiel du Beau qui ne reconduise pas vers l’Idée de Beau et sa compacité fait de cette résistance une simple *réaction*. Ce qui continue à s’effectuer, c’est la formalisation de la valeur esthétique.

Qu’est-ce qui peut être beau ou laid ? Un corps, un visage, une partie du corps, un animal, un végétal, un minéral, un paysage, le ciel, un geste, une œuvre d’art, un objet artisanal, etc.

N’importe quelle chose est susceptible d’être belle ou laide il ne s’agit plus pour elle de correspondre à un canon du soi, mais d’être soi *intensément*. Le problème de cette représentation contemporaine du Beau c’est qu’il remplace une Idée antique compacte du Beau (le Beau de Platon ou de Plotin) par une autre compacité, celle du soi. N’importe quelle chose étant susceptible d’être belle si elle est intensément elle-même, le Beau est simultanément ce qui rend propre, original, singulier, et ce qui assure l’interchangeabilité des choses, puisque la réduction du Beau à l’« intensément soi » rend les choses belles échangeables entre elles. Qu’est-ce qui ressemble plus à un homme beau parce qu’il est lui-même avec intensité qu’un autre homme ou qu’une patate (comme chez Henri Cueco) qui sont beaux parce qu’ils sont eux-mêmes au plus haut point ?

Le Beau a évolué en tant que valeur par extension progressive de ce qui peut être beau et par réduction correspondante de ce qu’est le Beau. Alors, la compacité du Beau antique comme valeur substantielle d’irremplaçabilité a laissé place à la compacité du Beau moderne comme valeur formelle de remplaçabilité de soi.

Entre les deux doit pourtant se jouer le sens du Beau comme valeur objective. C’est l’intensification de cette chose. Le Beau est la transformation, par des opérations naturelles, culturelles, individuelles, d’une chose déterminée en une intensité plus ou moins grande, par laquelle on la compare à ce qu’elle aurait pu être, à ce qu’elle pourrait être. La beauté d’une chose est sa valeur en tant qu’on peut trouver en elle-même la ressource pour apercevoir autre chose que ce qu’elle est et qu’on peut la comparer à ce qu’elle n’est pas. La beauté d’une chose est la valeur qu’elle prend selon qu’on trouve en elle de quoi être plus et mieux qu’elle-même, ou pas. [...]

Si trouver beau c’est trouver quelque chose (et l’intensifier), trouver vrai c’est trouver un rapport entre des objets (et l’intensifier).

Une oeuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?

La beauté est elle promesse de bonheur ?

Existe-t-il un privilège de la beauté?

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

3. LE VRAI [...]

Une *chose* n’est pas susceptible d’intensités de vérité ou de fausseté : une chose n’est susceptible que d’intensités esthétiques, puisqu’on la trouve être plus ou moins ce qu’elle est. La différence entre le Beau et le Vrai, qui sont irréductibles l’un à l’autre, tient dans ce à quoi ils peuvent s’appliquer. Alors que la chose est tout entière au Beau, le Vrai ne concerne jamais que l’être et la compréhension des *objets*. Ce qui est vrai, ce qui est faux, ce n’est jamais quelque chose, c’est que ceci soit dans cela, c’est que cela comprenne ceci.

Il n’y a de vérité que de ce qui est *présent* (ou absent), pas de ce qui *est*.

La vérité est la possibilité que le rapport entre deux objets soit renforcé, redoublé : dire qu’il est vrai que j’ai volé de l’argent dans le porte-monnaie, c’est distinguer le fait que j’ai volé de l’argent dans le porte-monnaie et le fait que je n’en ai pas volé en redoublant le premier par une valeur, une intensité, qui le fait être *plus* que le second. Pourtant, le fait que je n’ai pas volé de l’argent dans le porte-monnaie n’*est* pas moins : il *est* mensonger, il *est* fictif, il *est* illusoire. Il est peut-être même beau. Formellement, il est *égal* que j’ai volé dans le porte-monnaie ou pas : les deux événements sont autant l’un que l’autre, même s’ils sont des choses différentes (un fait réel, un fait fictif, par exemple). Le vrai est ce qui intensifiera l’un des deux événements en redoublant son être : il y a un fait qui est plus que l’autre. La fausseté diminue l’intensité d’être d’un événement, la vérité l’accentue. [...]

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

La vérité dépend-elle de nous ?

si le temps est fini, si le temps est infini ; si la matière est divisible, si elle ne l’est pas. Il y a symétrie entre vérité et fausseté d’une proposition. Dans la situation moderne, le cas est différent : le doute est porté non pas sur la vérité du rapport (si ce chat est noir ou pas, par exemple), mais sur notre *rapport à ce rapport*. La relativisation de la vérité d’une proposition ne tient plus à la possibilité de la vérité de la proposition contraire, mais à notre rapport à cette proposition : vous dites que ce chat est noir, mais c’est vous qui le dites.

La seconde crise de la vérité tient à la dissolution de ses termes : les objets mis en rapport par la vérité sont sans cesse susceptibles d’être eux-mêmes remis en cause. Vous dites que le chat est noir, mais qui vous dit que ce noir est noir ? Que c’est un chat ? Pas un félin ? Pas un York chocolat ou un Norvégien ? Qui vous dit que ce n’est pas son pelage qui est noir, et pas lui ? Est-ce que tout est noir en lui ? Non. Qu’est-ce qui vous le prouve ? Vous l’avez vu ? Est-ce qu’il n’a pas été génétiquement modifié ? Est-ce qu’il « est » vraiment noir ?

La crise du vrai, sa désubstantialisation, est double : d’une part notre rapport au rapport vrai est mis en doute, d’autre part les choses mises en rapport par le rapport vrai sont attaquées, remises en question, jusqu’à s’évanouir et filer entre nos mains comme du sable. Parce que la vérité renforce le rapport entre deux choses, sa mise en crise moderne ne correspond pas à l’attaque frontale du vrai par le faux, ou du rapport vrai lui-même, mais marque une attaque par les flancs : c’est notre rapport à ce rapport renforcé, ce sont les choses mises en rapport par ce rapport qui sont fragilisées par le renforcement propre à la vérité. D’une part, on dira d’une vérité que ce n’est jamais que la *mienne* : c’est mon rapport à ce rapport ; d’autres pensent différemment, et c’est leur droit, dira-t-on. D’autre part, on contestera non pas le rapport vrai par lui-même, mais les choses mises en rapport : sans doute, Elvis Presley est mort, mais est-ce que l’Elvis qui est mort était Elvis ? C’est la clef de voûte de tout « conspirationnisme » du complot, que n’attaque pas la vérité de front, mais par les ailes.

Les deux attaques qui marquent la crise du vrai substantiel sont donc latérales : elles concernent non pas l’existence ou l’inexistence d’un rapport, mais la relativité du sujet pour qui existe ce rapport, et l’identité même des objets mis en rapport.

En tant qu’il a été conçu comme substantiel, le vrai a d’abord été associé à la pensée. Présenté comme un contenu, un corps de vérités, il s’est incarné dans le sacré, les mythes et finalement la vérité révélée. Il s’agit là d’une vérité qui ne dépend absolument pas de notre rapport à cette vérité, d’un corps en soi de vérités qui a pour spécificité de ne pas changer avec le temps, avec les événements, mais de devoir être interprété de manière à pouvoir s’appliquer à ce qui nous vient. La vérité révélée est une vérité sans rapport, qui réclame de l’être humain de construire *lui-même* son rapport à cette vérité en soi pour l’interpréter, la rendre signifiante, la mettre en relation avec le réel. C’est une vérité massive (la Trinité, la parole d’un Prophète, l’enseignement du Bouddha, la création du monde dans le shintoïsme…) qui est fixe en elle-même, qui ne devient changeante que pour et par notre lecture.

La vérité se déplace alors progressivement, à mesure que la pensée interprète ce qui se passe et lui donne une valeur, par rapport au corps donné de vérités.

Mais, nécessairement, cet ajustement entre la pensée qui interprète un corps de vérités et le réel changeant est devenu le centre de gravité du vrai, décentré progressivement hors du révélé. Devenue *adaequatio rei et intellectus*, coïncidence recherchée entre l’intellect et les choses8, le vrai n’est plus un corps de propositions mais un rapport : celui qui dit que *ce qui est est* dit le vrai, celui qui dit que *ce qui n’est pas est* dit le faux. Ce rapport changeant, dans l’aristotélisme, dans le thomisme, objet de toutes les controverses médiévales, produit une vérité qui n’est plus antérieure à sa mise en rapport avec les choses, mais issue de cette mise en rapport. Il faut alors distinguer les conditions de sa vérificabilité et celles de sa vérification, en différenciant une vérité formelle, qui est le cadre, la condition langagière de l’expression du vrai, et la vérité de fait, qui est le rapport adéquat entre ce cadre et ce qui s’y inscrit de réel. Mais, comme l’exprimera Kant si je dois comparer ma connaissance des choses avec les choses, je ne peux le faire que par ma connaissance des choses, de sorte que l’adéquation ne pourra être une caractéristique universelle de la vérité quant à son *contenu*. L’adéquation, qui est devenue le rapport entre une connaissance et des lois universelles et formelles de l’entendement, chez Kant, n’est plus que la condition nécessaire mais non suffisante, la « condition négative » de la vérité - et la logique transcendantale ne peut s’aventurer plus loin.

Le vrai, corps de vérité devenu rapport entre la pensée et les choses, est alors intériorisé comme rapport *formel* de pensée, sans distinction de contenu. Cette intériorisation du vrai comme rapport de pensée conduira à associer désormais le vrai au langage qui en porte essentiellement les conditions formelles.

La prise en considération moderne du vrai comme condition logique, comme fonction (comme chez Wittgenstein), passe par la remise en cause du rapport entre substance et prédicat, au profit du rapport propositionnel. Ne demeure de substantiel, de non strictement fonctionnel, que le tiers-exclu, condition de vérité déterminée, qui commencera à être attaquée dès les débuts du XXe siècle. Face à I’intuitionnisme d’un Brouwer, Russell affirmera que la désubstantialisation du tiers-exclu, la perspective de logiques non standard, consiste essentiellement à confondre le vrai et le connu. Mais comment alors penser le statut de ce dont on ne connaît pas encore la vérité, de ce qu’on dit vrai mais qu’on dira peut-être faux, de ce qu’on dit faux mais qu’on dira peut-être vrai, de ce qu’on a dit vrai et qu’on dit faux, ou inversement ?

Ce qui subsiste dans les rapports entre vérité et langage, dans la logique modernisée, de substantiel, de principiel, d’en soi, est en effet confronté au passage du temps. Les vérités éternelles cartésiennes laisseront place à la crise d’une histoire moderne des vérités. Malebranche pouvait affirmer que je connais que 2 + 2 = 4 et que je dois aimer mon ami plus que mon voisin9. Mais Orwell considérera la possibilité, dans 198410, que 2 + 2 = 5, dans certaines conditions, si le parti le décide. Et, parce que la sensibilité humaine a changé, Malaparte pourra déclarer avec la plus profonde honnêteté, dans *La Peau*, avoir préféré son chien Febo à tous ses amis. L’histoire des vérités scientifiques considérées comme autant de paradigmes successifs par Thomas Kuhn, l’interrogation aussi sur le statut des mythes grecs ou des vérités d’autres peuples ont laissé place à la présomption moderne qu’il existe une histoire, des histoires des vérités, qui associent le vrai moins à l’éternel qu’au relatif.

D’abord corps massif devenu rapport entre l’intellect et les choses, intériorisé dans la pensée et formalisé dans le langage, le vrai est devenu moins un rapport qu’une relation, et moins une relation que le relatif *par excellence*. Non plus considéré comme une substance, ni même comme un rapport substantiel, il est renvoyé à un rapport de rapport, à l’infini : le vrai change selon les cultures, les langages, les logiques, les discours, les personnes. Intégrant la relativité des rapports, il a fallu faire du vrai un meta-rapport.

Alors le vrai s’est éloigné. [...]

Accorder une valeur de vérité à un rapport, c’est protéger ce rapport de toute autre possibilité, c’est en augmenter la solidité pour affaiblir les rapports contraires. Valoriser ce rapport, en déterminant une vérité, c’est effectuer un travail architectural de renforcement de certaines articulations du monde des objets et les événements. Sur le monde plat formel, le vrai est le ciment qui solidifie certaines connexions au détriment d’autres. Mais en protégeant certains rapports (le fait que l’extermination des populations juives ait été planifiée et réalisée massivement par les instances du pouvoir nazi, lors de la Seconde Guerre mondiale, par exemple), on fragilise immédiatement les termes mis en rapport. Le fait est accepté, mais chaque objet qui entre dans ce rapport est fragilisé : pourquoi n’évoquer ici que les « populations juives » ? Qu’entend-on par « massivement »? Y avait-il vraiment un plan » ? Ce n’est pas le faux qui s’oppose au vrai ici, mais la fragilisation des termes au renforcement des rapports.

Le vrai renforce un rapport entre les objets et les événements du monde, mais ce faisant il découvre, il place à découvert ce qui se trouve mis en rapport. Car trouver un lien entre deux choses, c’est trouver ce qui les renforce et en même temps exhiber leur talon d’Achille.

La crise moderne du vrai tient à ce paradoxe : après désubstantialisation, le vrai comme rapport formel renforcé met en danger ce dont il protège le lien. Devenu pour nous un rapport éloigné, un rapport de rapport, médié par la relativité de notre langage, notre époque, notre culture, nos usages, il est une manière de se rapporter à la manière dont les choses se rapportent entre elles.

Tout ce qui est vrai est devenu fragile.

Le vrai n’est plus substantiel. Ce n’est plus un corps de vérités révélées, ce n’est plus un rapport de la pensée aux choses, du langage aux choses, c’est un rapport relatif, c’est-à-dire un rapport de rapport, qui ne se trouve pas menacé par le faux mais par le problème de *la vérité même de la vérité*. [...]

En vérité, on ne doute jamais vraiment de ce qui est douteux, mais de ce qui entre dans une vérité ; le doute est excité par la vérité, comme un enfant par un château de cartes qu’il brûle de faire tomber bas.

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

4. LE BIEN

Si le Vrai est la valeur du rapport d’être et de compréhension entre les objets, le Bien est la valeur d’un objet *pour* un autre. Le problème du Bien n’est pas celui de savoir si un objet est dans un autre ou pas, mais de savoir si cet objet augmente l’autre ou le diminue. Est bon ce qui augmente son univers, mauvais ce qui le diminue.

Évidemment, comme toute valeur, la valeur éthique du Bien n’est pas formelle : formellement, toute chose augmente ce dans quoi elle est, et rien ne diminue jamais. [...]

Le Bien est une intensité que trouvent les objets à pouvoir être augmentés plus qu’ils ne sont parce qu’ils comprennent. Et juger mauvais quelque chose, c’est juger que son existence diminue ce dans quoi il se trouve, et que son inexistence augmenterait au contraire l’état des objets. Évidemment, il n’y a de Bien que *pour* une chose, puisqu’il n’y a d’augmentation ou de diminution que pour la chose augmentée ou diminuée par un certain objet ou un certain événement. Le génocide du Rwanda est un événement qui est un mal assurément, pour le Rwanda mais aussi pour l’humanité entière ; si, deux millénaires plus tard, l’ensemble de l’humanité disparaissait, le génocide du Rwanda ne serait peut-être plus un mal pour l’univers, puisqu’il n’y aurait plus rien pourquoi cet événement tragique pourrait être un mal. [...]

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

Le Bien est, pour reprendre une formule chrétienne, surabondance, c’est-à-dire augmentation de l’augmentation : tout objet augmente l’univers, mais un objet bon augmente cette augmentation, l’intensifie, tandis qu’un objet mauvais augmente l’univers d’un *moins*. Cependant, comme le Bien et le Mal sont des valeurs et ne peuvent prétendre au formel, le Bien d’un objet ou d’un événement n’augmente jamais assez l’univers au point de diminuer un objet mauvais jusqu’à son annihilation. Le Bien n’augmente jamais l’augmentation d’un objet jusqu’à l’absolu, et le Mal ne diminue jamais l’entrée d’un objet dans l’univers jusqu’au néant.

Faire le Bien, c’est augmenter l’univers des objets, un ensemble d’objets ou d’événements, plus que la simple existence de cet objet n’augmente cet univers. Est bon tout ce qui fait plus qu’apporter à l’univers une simple existence. Tout ce qui déborde du simple fait d’exister et qui augmente une communauté d’êtres vivants, un ensemble d’objets, est bon. [...]

Ce « Bien bon », c’est ce qui est apparu comme le Souverain bien dans l’Antiquité occidentale et qui traverse toutes les sagesses. Le Souverain bien est un bien substantiel, en soi, qui n’est pas le Bien pour une chose, aussi grosse soit-elle, mais le Bien en soi, à la fois universel et formel.

Tout le problème du compact est qu’il tend à identifier tout ce qui se compacifie : la grande question antique fut donc celle de la confusion des valeurs substantielles. Comment distinguer le Bien du Beau et du Vrai, eux-mêmes confondus dans l’Un dans cet *apex* de la compacité des valeurs que marque l’œuvre majeure de Plotin ? Le Bien, plus il est compact, en soi, absolu, plus il s’identifie immédiatement au Vrai et au Beau. La désubstantialisation des valeurs qui marque toute l’Histoire occidentale comme une longue et profonde crise, n’est rien d’autre, à dire vrai, que la tentative pour distinguer les valeurs et pour échapper à la compacité antique d’un Bien vrai et beau. Pour distinguer le Bien du Beau, il fallait penser le Bien comme une valeur de rapport, qui ne concerne pas une chose seule (qui n’est ni vraie ni fausse), mais ce qu’il y a *entre* deux objets. En posant que quelque chose est beau ou laid, mais non bon ou mauvais en soi, on distinguait ainsi une première fois le Beau du Bien. Puis, pour le différencier du Vrai, il fallait préciser que le Bien correspondait à l’intensification non pas d’un rapport entre les objets, mais de l’orientation le ce rapport.

Cette première mutation désubstantialisante du Bien apparaît clairement comme une ligne qui découpe dans l’Antiquité le passage du Bien absolu au Bien de relation, chez Epicure et surtout dans l’économie des Biens qui commence à s’ordonner chez un Diogène Laërce11 entre le préférable en soi-même et le préférable en vue d’autre chose. Le Bien est alors ce que je dois choisir et préférer, et les autres biens sont ceux que je choisis en vue du Bien.

La deuxième mutation concernera le passage d’un Bien désormais relationnel - puisque susceptible de stratification, du Bien pour autre chose au Bien pour soi - à un Bien objet de choix. Offert au choix, le Bien cartésien articule une égalité formelle avec son contraire et une supériorité objective, puisqu’il est une possibilité parmi d’autres pour la subjectivité, mais en même temps la seule possibilité qui soit nécessaire.

Encore objet puis résultat du choix chez Kierkegaard, le Bien se réduit finalement à une augmentation formelle dans l’utilitarisme : le Bien, non plus substantialisé mais formalisé, est ce qui augmente le plaisir et diminue la souffrance de l’ensemble, de l’univers des êtres sensibles engagés par un acte.

D’abord absolu, puis relation, puis choix, le Bien devient finalement pour nous un « plus » formel. Comme toute valeur, il a subi le passage d’une compacité substantielle, qui l’indifférenciait, à une différenciation qui l’a formalisé, en l’apparentant à une valeur de remplaçabilité des choses. Le Bien moderne, confondu avec l’utile, est l’augmentation calculée de plaisir pour du vivant, c’est-à-dire une quantité qui permet la comparaison et l’interchangeabilité d’événements, de décisions, de faits. [...]

Le Souverain Bien antique était un Bien compact. Le Bien utile de l’utilitarisme contemporain l’est tout autant. Tandis que le premier indifférenciait les valeurs d’irremplaçabilité dans une substance, à la fois Beau, Vrai et Bien, le second confond toutes les valeurs en valeur d’échangeabilité, jusqu’à la logique imparable de l’économie des objets que nous avons précédemment évoquée. Si la logique des valeurs économiques d’échangeabilité des objets était si forte, résistant aux tentatives morale, sociologique et anthropologique pour en excepter un absolu, c’est pour cette raison : toute l’Histoire occidentale entraîne avec elle le procès de désubstantialisation des valeurs d’irremplaçabilité, qui s’indifférenciait jadis dans une valeur substantielle intenable, car compacte.

Nous tenons à présent la réponse à notre question sur le principe de l’unification historique des cultures par un certain rapport aux objets interchangeables. Le procès de désubstantialisation moderne des valeurs était irrésistible - et il provoque l’universalisation historique d’une économie des objets - parce qu’il décompacifiait les intensités des objets et des événements, en différenciant Beau, Vrai, Bien. Mais aujourd’hui il nous faut comprendre qu’il finit par se trahir lui-même, puisqu’il aboutit à une compacification de la valeur d’échangeabilité des choses.

Ainsi, la boucle se boucle-t-elle : le procès moderne d’économie des objets, associé au développement de l’utilitarisme, après avoir émancipé le Beau, le Vrai et le Bien antiques, en les désubstantialisant, en les différenciant, s’est retourné en compacifiant toutes ces valeurs en une seule valeur économique d’échangeabilité.

Quel est la relation entre la beauté et la bonté ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

Comment définir le bien ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

5. DÉSUBSTANTIALISATION DES VALEURS ET INTENSIFICATION D’UNIVERS [...]

Ce qui a été perdu et qui ne peut être récupéré par des régimes d’exception moraux, comme chez Kant, sociaux, comme chez Mauss, c’est la possibilité de valeurs substantielles d’*irremplaçabilité* : une valeur en soi des choses qui les rendrait non échangeables, une valeur qui ne serait pas immédiatement économique.

II ne sert à rien de prétendre à ce régime d’exception en affirmant que la personne humaine n’est pas une chose ou que l’amour est une valeur qui ne se monnaie pas : l’humain comme l’amour sont des choses. Mais ils sont susceptibles de valeurs ni substantielles (un Beau, un Vrai ou un Bien en soi) ni formelles (une valeur d’échange et de compte) : en réalité, la valeur des choses est *objective*.

Les valeurs sont des qualités des choses qu’on y trouve sans qu’elles s’y trouvent. Elles marquent la transformation des choses en intensités variables. Toute chose reçoit avec sa valeur ce qui la rend échangeable contre une autre et en même temps irremplaçable. L’être humain, comme toute autre chose, a une valeur : comme chose, il est beau ou laid ; dans son rapport avec d’autres objets, il est vrai ou faux ; par rapport à son environnement, à la Terre ou à l’univers, il est bon ou mauvais. Ces valeurs l’intensifient, lui donnent son relief, l’extirpent du monde plat, elles transforment son extension déterminée en un jeu de valeurs variables, de plus et de moins, qui lui donnent sa singularité irremplaçable. Dans le même temps la valeur qu’il prend le rend comparable aux autres choses, le contraint à penser qu’il peut calculer ce qu’il vaut par rapport à d’autres espèces, à d’autres choses, puisque sa valeur lui livre aussi le chiffre de son identité relative.

Un univers mort ne serait pas formellement plat, mais neutralisé en grande partie. Et il est incontestable que le vivant intensifie l’univers, en augmente et en creuse le relief. Un être vivant trouve les choses belles ou laides, c’est-à-dire plus qu’elles sont ou moins qu’elles sont. Il trouve les rapports vrais ou faux, c’est-à-dire solidifiés ou amoindris. Il trouve du bien et du mal, c’est-à-dire des augmentations surabondantes ou appauvrissantes.

Ce qui est vivant donne de la valeur (esthétique, aléthique, éthique) à l’univers, mais il ne trouve cette valeur nulle part ailleurs que dans l’univers lui-même. Elle est objective et il se contente de l’intensifier.

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

L’esprit a-t-il accès aux choses ?

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

Comment définir le bien ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Chapitre XIII

**Classes**

1. VALORISER, CLASSER [...]

Classer des objets, c’est trouver leur façon d’être ensemble dans quelque chose.

Toute classe fixe une appartenance commune, une *extension* à des objets ou des événements, alors qu’une valeur fixe une *intensité* de ces objets ou de ces événements. La classification des éléments de la matière, par ordre d’échelle, par enchaînement causal, par succession temporelle, marque toujours pour une science le souci d’ordonner non pas des valeurs, mais des appartenances communes d’éléments. La classification du vivant et de l’humain induisent cependant des conflits d’appartenance de classes : car si un objet est dans une certaine classe, c’est-à-dire dans un certain rapport avec d’autres objets compris dans une même chose, il peut aussi se trouver dans une *autre* classe, pris dans d’autres rapports avec d’autres objets, en tant qu’il est compris dans une autre chose. Alors que le classement des objets non organiques repose essentiellement sur des caractéristiques communes qui sont peu susceptibles d’entrer en conflit, le propre du vivant et de l’humain est de produire des appartenances de classe qui se chevauchent de plus en plus : l’humain ne se laisse pas classer exactement comme du non-organique en ceci que ses classes s’entre-comprennent plutôt qu’elles ne se juxtaposent.

En sus des genres, que nous aborderons dans le prochain chapitre, trois grandes classes découpent l’humain : des classes d’origine qui recoupent tout ce dont provient un être humain, aussi bien sa lignée biologique, sa famille, son ethnie ; des classes d’idées qui recoupent ce qu’il pense, ce qu’il croit ou ce à quoi il s’identifie ; des classes d’activité qui recoupent ce qu’il fait, son activité sociale, son mode de vie et de survie, ses intérêts.

La solidification des premières classes produit des modèles d’individus définis essentiellement par leur origine, ce qui se cristallise dans la transformation de classes en *races* ; la solidification des deuxièmes classes produit des individus définis essentiellement par des idées, des croyances ou des savoirs, ce qui se cristallise dans la transformation de classes en *sectes* ; la solidification des troisièmes classes produit des individus définis essentiellement par leurs intérêts, ce qui se cristallise dans la transformation de classes en *classes sociales* ou en *classes d’intérêt*, en « classes » tout court, au sens marxiste du terme. [...]

Une classe *compacte* est une classe telle que la chose qui comprend les objets d’une même classe devient la classe elle-même. Deux objets qui sont dans une même chose ne sont pas en effet dans une même classe, ils sont dans une même chose *par* un rapport de classe : deux êtres humains qui appartiennent à une tribu gurunsi appelée « Frafi-a » (terme dérivé d’une formule de politesse signifiant : « où en est ton labeur ? ») par les colons, partagent un ensemble d’usages, de pratiques, de techniques, d’habitudes, de représentations, de croyances qui font qu’ils entretiennent entre eux un rapport d’identité. Mais si la classe d’origine devient compacte, jusqu’à la *race*, alors les deux êtres humains en question ne seront plus que des « Frafras » aux yeux des explorateurs et colons du Burkina Faso. *Tous* leurs usages, *toutes* leurs représentations classeront différents individus gurunsi comme des « Frafras », de sorte qu’ils ne vivront plus dans une communauté d’usages et de représentations, mais dans une identité ethnique.

La compacité de classe (qui correspondrait positivement chez Marx ou chez Lukács au passage à la conscience de classe), c’est le fait d’*être* ce qu’on a de commun avec les autres, ou plus exactement de ne plus avoir une identité partagée par d’autres, mais de n’être *que* ce qu’on partage avec ceux qui sont comme nous.

L’identité ethnique ou raciale, qui est un processus rendant compact ce que sont les êtres humains, est une manière d’imposer à quelqu’un d’être essentiellement ce qu’il partage avec d’autres : une origine, qu’elle soit biologique ou culturelle.

L’identité humaine d’idée ou de croyance, lorsqu’elle se compacifie, consiste aussi à intimer à un être de n’être que ce qu’il peut partager avec d’autres : une révélation, un savoir, une foi, une idée. Toute secte philosophique, toute Église, tout parti tend de Ia sorte à rendre sa classe d’individus compacte ; cela ne signifie pas qu’elle réussit à le faire mais, tendant à cette compacité, elle ne peut fonctionner qu’à la condition de travailler aussi contre elle-même. Ce qui finit en secte, au sens d’une section d’humanité qui a replié son idée sur elle-même, est une communauté d’idée qui a progressivement empêché ses membres de participer à une autre classe, c’est-à-dire d’avoir aussi une identité différente de celle de l’idée qui la fonde.

Enfin, la classe sociale ou la classe d’intérêt devient compacte lorsqu’elle détermine tout autre type d’appartenance, au point que quiconque appartient à une classe sociale ne peut plus appartenir à autre chose sans que cette autre chose ne soit déduite de sa classe sociale. Or, toute la tension de l’œuvre de Marx, par exemple, tient à l’effort dialectique pour produire une théorie de l’humanité en classes déterminées et déterminantes, sans rendre ces classes compactes pour autant.

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

2. CLASSES D’ORIGINES, CLASSES D’IDÉES, CLASSES D’INTÉRÊTS

Les dernières pages du *Capital*, ouvrage inachevé, sont consacrées à un essai de redéfinition des classes qui voient Marx se résoudre à l’exposition d’une difficulté soulignée par Schumpeter ou Aron : la définition sociologique qu’il peut donner des classes sociales tend à un émiettement du découpage de la société en autant d’ensembles qu’il y a d’intérêts (notamment professionnels), tandis que la définition heuristique et politique des classes sociales tend à découper trois grandes classes, dont l’une mise progressivement hors-jeu par l’histoire (les rentiers), pour laisser face à face deux classes suivant une logique qui est celle du matérialisme dialectique.

Marx écrit ainsi dans un premier temps que « les propriétaires de la simple force de travail, les propriétaires du capital, et les propriétaires fonciers dont les sources respectives de revenu sont le salaire, le profit et la rente foncière, par conséquent les salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le système de production capitaliste ».

Puis il tire de cette tripartition une définition de la classe sociale : « La question qui se pose tout d’abord est la suivante qu’est-ce qui constitue une classe ? La réponse découle tout naturellement de la réponse à cette autre question : qu’est-ce qui fait que les ouvriers salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers constituent les trois grandes classes de la société ? À première vue, c’est l’identité des revenus et des sources de revenus. »

Marx pose donc comme classe première de la société humaine la classe d’activité : ce sont les rapports de revenus et de sources vie, soit par la rente, soit par la force de travail, soit par le capital, qui découpent l’humain social, donc qui découpent les individus dans le champ social du monde moderne capitaliste. Le découpage en classes d’origine est neutralisé par le marxisme, qui le reconduit à un jeu de fausses divisions, qui appelle à l’unité du prolétariat de tous les individus et qui renvoie les identités d’*être* social à de faux-semblants des identités du *faire* social. Quant au découpage en classes d’idées, il est scindé en deux possibilités : des fausses consciences, comme la conscience inversée religieuse, qui produit des communautés illusoires, et une vraie conscience, la conscience de classe, qui permet en politique la seule vraie classe d’idée, qui est le « communisme », c’est-à-dire l’identification des individus à une idée qui correspondrait à la vérité sociale, au découpage en classes d’intérêts, à la lutte des classes et à son sens profond.

On tient donc chez Marx un découpage de classes authentique (les classes sociales), un découpage de classes inauthentique (les classes d’origine ethnique ou biologique) et un découpage de classes à la fois authentique et inauthentique (les classes d’idées, soit fausses consciences, soit consciences émancipatrices). Mais le dévalorisation des deux autres est en fait lui-même ambigu : Marx, dont toute l’œuvre tend à transformer en permanence la compacité de son découpage des classes sociales en une dialectique, ne peut se résoudre à réduire les classes actuelles à la tripartition moderne entre rentiers, propriétaires capitalistes et prolétaires. Il existe un autre point de vue, plus précis, à partir duquel Marx croit pouvoir distinguer des différences d’intérêts au sein d’une même classe de revenus :

« Cependant, de ce point de vue, les médecins et les fonctionnaires, par exemple, constitueraient, eux aussi, deux classes distinctes, car ils appartiennent à deux groupes sociaux distincts, dont les membres tirent leurs revenus de la même source. Cette distinction s’appliquerait de même à l’infinie variété d’intérêts et de situations que provoque la division du travail social, à l’intérieur de la classe ouvrière, de la classe capitaliste et des propriétaires fonciers, ces derniers, par exemple, étant scindés en viticulteurs, propriétaires de champs, de forêts, de mines, de pêcheries, etc. »

On sait que le *Capital* s’arrête sur cette constatation ouverte à interprétation : l’œuvre de Marx résout moins cette difficulté qu’elle n’indique le risque de produire une théorie compacte des classes tentation qui traversera toute l’histoire ultérieure du marxisme et la nécessité de remonter et de redescendre le long de chaque classe, de la diversification infinie à l’unification formelle.

Le marxisme comme théorie fondamentale des classes est pris dans cet étau : la nécessité de réduire le rapport de classe à un face-à-face politique et historique, qui permet de donner un sens au combat et une lisibilité à l’Histoire, mais l’impossibilité de le faire. Réduire le rapport de classes à une trinité qui tend au dualisme, c’est faire du marxisme une théorie compacte : les classes d’origine y sont niées et immédiatement assimilées au produit d’une construction raciste ou racialiste ; les classes d’idées réduites au dilemme entre conscience communiste authentique et conscience inversée (donc communauté d’idée indexée sur la reconnaissance vraie ou fausse du découpage de classes sociales). Mais - et Marx le pressent dans cet ultime paragraphe - accepter telle quelle la possible dissolution des classes dans l’infinie diversité des intérêts professionnels, des fonctions sociales, avec un certain esprit de finesse, ce serait non plus rendre la classe compacte mais bien la dissoudre dans un nominalisme : ultimement, il n’y aurait plus que des intérêts individuels et la seule classe réelle serait celle qui correspond à chaque individu social, à ses activités et ses intérêts *particuliers*. Nombre de marxistes identifient d’ailleurs dans ce nominalisme qui réduit la classe à l’individu social le fondement théorique du *libéralisme*, à tort ou à raison.

De fait, le marxisme est pris entre la dissolution de la classe sociale jusqu’à I’atomistique libérale plus ou moins fantasmée et la compacité de classes sociales réduites à la gigantomachie plus ou moins dialectisée du prolétariat et de la classe possédante, en tant que division première et dernière du découpage humain.

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

La division du travail sépare-t-elle les hommes ?

3. NOUS [...]

Dans la mesure où la société n’est pas le monde (formel) mais un univers (objectif), c’est-à-dire une grosse chose, les individus n’y sont pas seuls, métaphysiquement, comme chaque chose est seule dans le monde : les êtres sociaux ne peuvent être dans la société qu’*ensemble*. Il est donc compact de réduire des classes à des individus, puisque ce serait considérer l’univers social comme un monde métaphysique où chacun serait également seul. La société est une grosse chose où tout va toujours au moins par deux, donc par classes.

Mais, dans le second cas, l’erreur - qui travaille toute l’histoire du marxisme, par exemple - consisterait à confondre ces classes avec ce dans quoi les individus sont. Des ouvriers ne sont pas dans la classe ouvrière, ils sont dans un mode de vie, un ensemble d’usages, de contraintes, de possibilités, de valeurs, qui les associent par un certain rapport, qu’on peut appeler la classe des ouvriers. Mais placer les ouvriers dans la *classe* ouvrière, soit à des fins de domination, pour les contrôler, soit à fin d’émancipation, pour permettre l’émergence syndicale, culturelle et politique d’une conscience de classe, c’est produire une identité compacte : un individu ouvrier ne pourra plus s’identifier qu’à ce qu’il a de commun avec d’autres individus ouvriers. Il sera comme un individu chrétien, juif ou musulman à qui on assigne non pas d’être chrétien, juif ou musulman en étant autre chose, mais de n’*être* que ce que sont tous les chrétiens, ou tous les juifs, ou tous les musulmans. La compacité identitaire est la constitution d’une identité individuelle par le commun : s’identifier à sa classe, qu’elle soit ethnique, de pensée, de croyance ou d’intérêt, c’est se réduire à ce que chacun possède d’identique avec les autres.

Une classe n’a jamais de sens opératoire que si elle est parcourue dans les deux sens. On peut l’affiner vers l’individuel, sans jamais toucher à l’individu, qui n’est ni dans la classe ni une classe en soi. On peut la grossir jusqu’au concept général, sans jamais toucher à l’universel, qui n’est pas une classe, mais la grosse chose dans laquelle demeurent les objets à classer.

Un individu n’est pas compris dans une classe, comme peut tenter de le croire un holiste, et il n’est pas hors classe, comme peut tenter de le croire un nominaliste. Ce qui est classé, ce sont les identités entre les choses individuelles, pas les choses individuelles. C’est ce que j’ai de commun avec d’autres individus qui fonde ma classe sociale, de sorte que *je* ne suis pas dans cette classe, mais que *ce que j’ai de commun* avec d’autres s’y trouve en revanche. [...]

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Chapitre XIV

**Genres**

1. LE FEUILLETAGE DES GENRES [...]

2. NIVEAUX GÉNÉRIQUES ET DOMINATION [...]

3. HOMME/FEMME [...]

4. MÂLE/FEMELLE [...]

5. XX/XY [...]

6. REMONTÉE NATURALISTE ET REDESCENTE NOMINALISTE [...]

Chapitre XV

**Âges de la vie**

1. ADOLESCENCE [...]

Il semble que l’âge adolescent ne soit pas seulement un compromis entre un moment naturel et un découpage culturel du temps, mais l’expression même d’une contradiction entre le naturel et le culturel. C’est Kant le premier, après les intuitions de Rousseau, qui posera cette définition de l’adolescence comme double entre-deux : entre enfance et âge adulte, entre âge naturel et âge social, dans une note cruciale des *Conjectures sur le commencement de l’histoire humaine* :

« L’époque de la majorité, c’est-à-dire de l’instinct aussi bien que du pouvoir de procréer, a été fixée par la nature à l’âge d’environ 16 à 17 ans, âge auquel l’adolescent devient, dans l’état de nature brut, à proprement parler un homme ; car il a alors le pouvoir de subvenir à ses propres besoins, de procréer, et de subvenir également aux besoins de sa progéniture, ainsi qu’à ceux de sa femme. La simplicité des besoins lui rend cette tâche facile.

Dans l’état civilisé, au contraire, cette tâche requiert beaucoup de moyens, tant sur le plan de l’habilité que sur celui des conditions extérieures favorables, de sorte que cette époque, au sens civil du terme, se trouve retardée en moyenne d’au moins deux ans. La nature n’a cependant pas modifié l’âge naturel de la maturité pour l’accorder avec le progrès de raffinement de la société ; elle obéit obstinément à la loi qu’elle a instituée en vue de la conservation de l’espèce humaine en tant qu’espèce animale. Or, il en résulte un préjudice inévitable causé à la finalité naturelle par les mœurs, et réciproquement. Car l’homme naturel est déjà adulte à un âge où l’homme social (qui ne cesse pas pour autant d’être homme naturel) n’est encore qu’un adolescent, voire un enfant ; c’est ainsi, en effet, qu’on peut appeler celui qui, en raison de son âge (dans l’état civil), n’est même pas capable de subvenir à ses propres besoins, et encore moins à ceux de sa progéniture, bien qu’il ait pour lui l’appel de la nature, l’instinct et le pouvoir de procréer. »

Ni âge culturel ni âge naturel, mais décalage « préjudiciable » entre finalité naturelle et finalité des mœurs, l’adolescence est le rapport, le temps de latence (limité à l’époque de Kant à deux petites années, étendu depuis) entre la puberté et l’autonomie civile. Déterminée par la puberté, elle est prolongée et finie par l’état de la société, qui retarde son accès à l’autonomie.

Avons nous le choix d’être libre ?

La culture est-elle libératrice ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

2. LES TEMPS DE LA PUBERTÉ [...]

3. LE DÉCOUPAGE DES ÂGES [...]

Généralement, ce qui est adulte est défini comme ce qui, à défaut de terminer la vie (qui peut finir en vieillesse), la fait culminer : l’âge adulte est le réfèrent de la vie, ce fut longtemps le moment *maximal* d’une vie, à défaut d’être son moment *terminal*. Est adulte ce à quoi une société accorde en général le maximum de droits, de puissance, de force (physique, intellectuelle), les responsabilités civiles et l’établissement du droit. Nous verrons que l’Histoire récente a opposé à l’adulte comme âge social maximal l’adolescence comme idéal minoritaire de la plus grande intensité de vie : on préfère dans l’ère contemporaine l’entre-deux au maximal. [...]

L’adolescence est la limite entre enfant et adulte renforcée au point de devenir sensiblement *quelque chose* à son tour. C’est la conséquence objective de la logique formelle de la limite que nous avons décrite en troisième partie de notre premier livre.

L’adolescence moderne est la transformation de l’événement du passage entre enfant et adulte en tiers *objet* par solidification de la limite entre l’un et l’autre.

Tout âge est une vie à l’intérieur de la vie, c’est-à-dire une vie-objet à l’intérieur de l’univers d’une vie complète. De ce fait, le rapport entre deux âges est toujours un événement, la présence de l’un à l’autre, qui marque une limite mais qui peut devenir à son tour un objet, un âge nouveau. Et jusqu’au XXe siècle, « adolescence » a désigné non pas l’objet intermédiaire entre l’enfant et l’adulte, mais l’événement reliant l’un à l’autre, ritualisé comme un passage.

4. DU SEUIL AU SAS

Il ne faut pas confondre un rite d’initiation, qui fait entrer un individu dans un espace nouveau, et un rite de passage, qui le fait transiter entre deux espaces : l’initié entre dans un espace nouveau sans cesser d’exister dans l’espace ancien dont il provient ; individu soumis à un rite de passage quitte et retrouve un même endroit transformé par son voyage.

Un rituel, séquence d’actions collectives entièrement prédictibles, accompagne dans nombre de sociétés humaines le passage de l’enfance à l’âge adulte, qui marque même le passage par excellence, c’est-à-dire la traduction dans l’espace social d’un temps de transformation naturelle. Le rite de passage est la première solution humaine au problème crucial de l’articulation des âges, c’est-à-dire de l’articulation entre le devenir d’un corps dans le temps, devenir continu et sans césures, entre naissance et mort, et la découpe spatialisée du monde social, organisé en champs, en objets discrets, distincts les uns des autres.

Chez la plupart des peuples humains, il n’y a pas vraiment conflit ouvert entre devenir naturel et âge social, mais articulation rituelle des deux par la transcription du temps en espace, de telle sorte que l’adolescence, entre-deux par excellence, est réduite à la mise en scène d’un passage, d’un *seuil* social. L’adolescence n’est certainement pas un âge moderne, une invention récente : c’est le fait que l’adolescence soit un âge, et donc un *objet*, qui l’est. Mais elle a toujours été d’abord un *événement*. [...]

Or, ce qui caractérise l’adolescence moderne comme nouvel âge de la vie entre-deux, c’est son étalement : ce qui n’était pas un âge, mais une limite événementielle, ce qui était un *seuil* est devenu un *sas*. Le temps entre enfance et âge adulte est devenu long, trop long pour n’être qu’un événement, un rituel ponctuel, parce que ce qui sépare l’enfant de l’adulte est devenu trop important (système scolaire, droit du travail, protection sexuelle, minorité juridique) et s’est trop étalé (scolarisation universitaire, création d’une culture adolescente). L’âge adolescent, jadis, événementiel, s’est objectivé. Il s’est donc autonomisé, gagnant un « en-soi » supposé qui en fait un défi à la pensée des âges de la vie : un moment entre-deux qui tient à exister par et pour soi, contre tout le reste, un authentique *état adolescent dans l’état*.

L’âge adolescent intermédiaire n’étant plus ritualisé comme un événement de passage entre le champ objectif de l’enfance et celui de l’âge adulte, il devient l’âge *contre* les âges, c’est-à-dire le moment de la vie qui refuse de n’être qu’un moment, de servir un développement individuel, collectif, social et spécifique qui le dépasserait.

Ce « tiers-âge » s’est précipité autour de l’après-guerre, aux Etats-Unis, en Angleterre, en Europe continentale et au Japon, avant de se propager au monde entier. Il a été le fait d’un accès démocratisé à l’université, d’une certaine prospérité économique, de l’argent de poche attribué aux jeunes gens, du développement du pouvoir d’achat d’individus encore dépendants du foyer familial, mais mûrs sexuellement, en état d’autonomie culturelle et d’hétéronomie économique. La détermination d’une culture adolescente par le développement massif d’une industrie culturelle et de loisirs s’accélère et se réalise dans les années soixante du XXe siècle. Elle marque le refus de la dialectique des âges de la vie - chaque âge comprenant l’âge précédent pour le dépasser, avant d’être compris par l’âge suivant qui le dépasse. L’adolescence nouvelle aura été le ferment d’une conception des âges humains toute différente, par laquelle tout passage à un âge suivant est une *trahison* autant qu’un *dépassement* : celui qui devient adulte perd autant qu’il gagne. L’adolescence est donc devenue la mauvaise conscience de celui qui, en grandissant, vieillit d’autant qu’il progresse dans la vie.

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

Le temps détruit tout ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

5. INTÉGRATION PSYCHOLOGIQUE I : SYNTHÈSE ET REFUS DE LA SYNTHÈSE [...]

Pour éviter de construire un individu hors société, il fallut bien concevoir une psychologie nouvelle, qui reconsidère l’adolescence comme un moment, donc qui intègre l’adolescence comme un état contradictoire certes nécessaire, mais dépassable, et qui était un passage obligé d’une vie, tout en restant un passage. La psychologie moderne construisit l’idée selon laquelle l’âge adolescent, âge par excellence, était un corps de contradictions qui devait devenir un événement de résolution ; si le moment entrait en contradiction avec l’état, si l’état empêchait le moment, alors il y avait « crise ».

Stanley Hall dressa le premier la table des tendances disparates et contradictoires du « pubère » : alternance de suractivité et d’épuisement ; fou rire, gaieté exubérante à propos de tout objet réel ou imaginaire, mais pleurs sans cause, angoisse face à la mort ; égoïsme de l’individu plein de soi, fier de sa figure, pointilleux sur l’honneur, mais qui croit manquer de virilité et devient efféminé, méticuleux ; altruisme, passion pour de nobles causes, mais mépris des droits d’autrui ; oscillation entre bonne volonté, vif désir de moralité et appétits les plus bas, tendance à enfreindre les contraintes sociales ; goût pour la solitude, le spectacle de la nature, mais inaptitude à penser et parler autrement qu’en compagnie, en société ; naissance de la sensibilité, mais développement de la cruauté ; succession d’une grande curiosité et d’une indifférence naturelle ou affectée ; attitude livresque de spectateur et désir d’être acteur ; comportement réformateur et ennemi des formes conventionnelles, mais aussi conservateur par provocation ; oscillation entre les sens et l’intellect ; sagesse faite d’intuition et moments de folie ou d’imbécilité. Les fameuses 12 contradictions de Stanley Hall font de l’adolescent *instantanément* ce que l’adulte est *successivement*. Le pubère est immédiatement ce qu’adulte il devra incarner médiatement et de façon ordonnée, dans le temps. [...]

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Quelle est la part de l’inné et de l’acquis dans le caractère ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

6. INTÉGRATION PSYCHOLOGIQUE II LA CRISE COMME MODÈLE DE DÉVELOPPEMENT [...]

7. CRITIQUE DE LA CRISE. LA CHANCE ET LE PRIX DE CHAQUE ÂGE [...]

Un âge, c’est précisément une partie de vie qui vaut la vie elle-même. Un âge, c’est ce qui ne se laisse pas réduire à un moment. Alors qu’un stade de la vie, c’est un âge *compact*.

La psychologie moderne s’est emparée de la figure de l’adoscent et de l’idée de crise afin de réduire les âges humains à des moments. Comme il n’est plus possible d’articuler le passage d’un moment à un autre par des rites, la psychologie produit des discours qui les articulent par des crises, dont les symptômes sont détaillés dans tous les livres consacrés aux moments de la vie que chacun peut acheter pour son profit personnel. [...]

L’adolescence moderne est l’indication de ce qu’est réellement un âge de la vie : non pas un moment subordonné au développement d’une vie individuée, mais une partie de la vie qui vaut la vie tout entière. Les âges s’accumulent objectivement, et l’adolescent comprend l’enfant qu’il a été comme l’adulte comprend l’adolescent qu’il n’est plus. Pourtant, l’adolescence est l’indication de ce qui échappe formellement à cette accumulation qu’on appelle « l’expérience ». Contrairement à ce qu’affirment tous les modèles psychologiques de la vie, être adolescent suppose de perdre tout ce qui est gagné en âge, et devenir adulte suppose une perte égale au gain consenti. Il n’y a pas de dialectique de ce qui est gagné et perdu d’un âge à l’autre : tout ce que je gagne à grandir, je le perds à vieillir. On ne comprend rien à la musique, à la poésie, si on ne saisit pas, comme envers du progrès rationnel d’une vie qui gagne en expérience dans les modèles psychologiques, la conscience humaine de la perte qui accompagne le passage d’un âge à un autre. C’est cette perte qu’on nomme « nostalgie » (nous l’avons déjà évoquée dans son rapport avec l’Histoire, au chapitre X), prix à payer pour l’expérience et point aveugle de la psychologie scientifique.

L’adolescence est le *médium*, en tant qu’âge moderne entre-deux, du rapport entre nostalgie et expérience, entre l’égalité formelle de ce qui est gagné et perdu et l’augmentation objective de ce qui est acquis avec les années. [...]

II se déchire à l’image du monde et de la vie, écarté en ciseaux entre enfance et âge adulte, entre Nature et culture, entre les Dieux et les hommes, entre passé et avenir, entre nostalgie et expérience, entre forme et objet. L’adolescent *médiumique*, opposé à l’adolescent en crise de la psychologie, est l’incarnation de l’âge contre le stade et le moment. [...]

Ne peut-on être heureux qu’au passé?

Le temps détruit tout ?

Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?

Chapitre XVI

**La Mort**

1. VIEILLISSEMENT, MORT DES AUTRES ET MORT DE SOI [...]

Ce qui s’arrête avec la mort, ce n’est pas une vie, mais la présence de cette vie. L’être qui était vivant et qui ne l’est plus manque au monde : le monde le comprend et il n’est pas dans le monde. Ce qui meurt arrête d’être présent. [...]

La mort n’est donc pas le contraire, la fin ou l’arrêt de la vie, mais seulement l’arrêt de la présence d’un certain mode d’organisation du vivant : son individuation. [...]

Est mort ce qui ne peut être qu’absent.

Cette absence, nous pouvons l’expérimenter de trois façons : par le vieillissement, par la mort d’un autre, par notre propre mort. La première expérience est immanente au vivant, la deuxième transcendante, la troisième paradoxale.

L’expérience de la mort immanente à la vie est celle, essentiellement, de la vieillesse et de la maladie. De cette expérience on ne peut déduire ce qu’est la mort, mais comprendre comment se fait la mort et - au mieux - quelle fonction elle remplit. Dans la vie de soi et dans la vie de l’autre, nous trouvons des indices de la mort : le dysfonctionnement partiel du métabolisme, la fatigue, la perte de certaines capacités, le flétrissement des chairs, la fragilité des organes, la lassitude de la vie longue, le renouvellement des générations, la raréfaction des premières fois, l’accumulation de l’expérience vécue, le tassement des vertèbres. Rien de tout cela n’est logiquement nécessaire, il ne s’agit que d’une collection de faits plus ou moins évidents que chacun peut interpréter comme il l’entend. On peut en tirer une morale de l’inéluctabilité de la mort aussi bien qu’une résistance volontariste à la puissance du négatif, une affirmation du *conatus*, de l’impulsion vitale. Mais de l’expérience de la vie qui s’épuise dans la vie, on ne tirera jamais la nécessité ni de la vie, contre une mort qui devrait lui demeurer extérieure, ni de la mort, qui serait inscrite dans le noyau de nos cellules, dans le mécanisme de l’évolution, dans l’encrassage de mon corps, dans le ralentissement de mon devenir. De la vie présente, on ne peut jamais extraire que des tendances : soit une vie qui tend à résister à la mort, soit une vie qui tend à accompagner un processus se réalisant dans la mort.

L’expérience de l’absence irrémédiable d’une vie n’apparaît jamais en réalité que par la mort d’un autre vivant (végétal, animal ou humain). La mort de l’autre est l’expérience de l’irruption d’une absence sans retour au sein de la présence de ce qui vit. II ne s’agit plus alors de la mort comme *processus* d’affaiblissement, de vieillissement, de maladie, mais d’un événement qui rend *soudain* une chose nécessairement absente : je peux persister à toucher, à interpeller, à parler à ce qui a vécu, c’est-à-dire continuer à me présenter à cette chose à la manière d’un vivant, elle est désormais incapable de me rendre la pareille.

Enfin, la possibilité que je sois moi-même amené à mourir comme un autre apparaît comme l’expérience paradoxale d’une impossibilité à expérimenter : que je meure, que je sois absent définitivement est envisageable par tout le monde sauf moi par moi. Ma mort n’a définitivement de sens que hors de moi. [...]

*Ce qui meurt* est absent ; mais *ce qu’est la mort* est toujours présent. Sous ce second aspect objectif, la mort est changeante. Selon les individus, les classes sociales, les sociétés, les cultures, les époques, les espèces, elle n’est certainement pas présentée et représentée de la même manière : les mots, les cultes, les attitudes, les usages, les rôles, le sens de la mort se transforment sans cesse. C’est la « mort changeante ».

Cependant, la mort reste bien l’introduction dans les univers de la vie historique, sociale, culturelle, familiale, individuelle, d’un vde formel, d’une absence de détermination et de contenu. C’est Ia « mort égale ». [...]

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Peut-on penser la mort ?

2. LA MORT CHANGEANTE I : DÉFINITIONS MÉDICALES [...]

Quiconque combat un phénomène l’approche, mêle et confond ses moyens avec ceux de l’adversaire et perd dans le combat la conscience claire de l’identité de ce à quoi il s’est attaqué. Combattre techniquement la mort suppose d’en perdre la notion théorique absolue. La mort n’est plus un absolu naturel ou divin identifiable de loin, par l’absence de souffle ou de circulation du sang, signe d’un désert d’âme, mais un quelque chose de relatif, de non-vivant. [...]

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort?

Changer, est-ce devenir quelqu’un d’autre ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

3. LA MORT CHANGEANTE II : CONTINGENCE OU NÉCESSITÉ BIOLOGIQUE

La difficulté grandissante à définir le mort à la limite médicale du vivant a donc accompagné la difficulté à identifier au sein même du vivant une mort qui serait fonctionnellement inscrite dans les organismes ou dans leur évolution.

Les œuvres croisées de l’évolutionnisme darwinien et de la biochimie, puis de la biologie moléculaire, ont consisté à débusquer l’empreinte de la mort en tant que fonction du vivant aux niveaux inférieur et supérieur du vivant. On a donc recherché ce à quoi la mort pouvait servir aussi bien dans ce qui compose chaque organisme vivant (les cellules) que dans ce que composent les organismes vivants (des espèces et une évolution par mutation ection). Il ne s’agissait plus d’une mort comme négatif des fonctions de la vie qui lui résistent, comme dans l’apophtegme [Parole, sentence mémorable, exprimée de façon concise et claire ; aphorisme, maxime] de Bichat12 mais d’une mort légitimée cette fois en tant que fonction positive du vivant. [...]

La biologie penche vers l’idée d’une mort extérieure au processus du vivant, contingente et ne survenant jamais que du dehors. Mais son histoire ne cesse d’osciller en fait entre ce pôle et celui d’une mort conçue au contraire comme nécessaire et interne au vivant. Lorsqu’en 1961 Hayflick détermine sa fameuse « limite », c’est vers ce second pôle que la biologie de la mort paraît s’orienter. On croit découvrir une sorte de compte à rebours interne des cellules spécialisées de l’organisme qui ne peuvent jamais se diviser qu’une cinquantaine de fois. Ce phénomène révèle une reproduction incomplète des extrémités du brin d’ADN, les telomères [Un télomère est un morceau d'ADN, non codant, situé à l'extrémité de chaque chromosome], de telle sorte qu’on pense bien tenir cette fois l’agent programmant dans l’ordre du vivant la nécessité de la mort, de la non-reproduction à l’infini des brins d’ADN.

Très vite, la balance penchera de nouveau de l’autre côté. Dans la mesure même où cette reproduction est complète pour les cellules sexuelles non spécialisées, il semble que le corps livre à la fois le problème et la réponse au problème - à la fois la nécessité de la mort inscrite dans le vivant et la possibilité d’y remédier, grâce aux télomérases des cellules sexuelles. L’usage de ces télomérases laissera apparaître un nouveau problème : comment éviter la prolifération non maîtrisée des cellules, les cancers ? [...]

Dans le même temps, à l’échelle non plus de l’infiniment petit mais de l’infiniment grand du vivant, la question de la fonction de la mort est abordée par la synthèse néodarwinienne qui cherche à prouver que la mort individuelle constitue un avantage adaptatif, qui permet un renouvellement des générations (argument ancien), mais représente aussi une sorte de mécanisme essai/erreur de l’espèce tout entière.

Cette ligne transversale de nécessarisation de la mort à petite et à grande échelle du vivant entre en conflit avec une seconde ligne scientifique volontariste qui fait culminer sa conception de la mort comme événement accidentel dans l’idée transhumaniste d’une promesse d’immortalité. Dans l’œuvre d’Aubrey de Grey, chercheur en bio-informatique, biogérontologue et promoteur du SENS, projet de Stratégies d’Endiguement des Effets Néfastes de la Sénescence, on lit l’espoir contemporain d’une réduction de la mort à une extériorité du vivant. Identifiant sept causes profondes du vieillissement, le SENS refuse de traiter le métabolisme ou les pathologies du vieillissement, mais promet d’agir directement sur les dégâts cellulaires du vieillissement dont les maladies ne seraient jamais que les conséquences. Ce projet est le symbole même d’une ingénierie biologique contemporaine qui remplace la médecine, qui se préoccupe de transformer le corps vivant de l’intérieur et de le soigner non plus contre *ce qui lui est fait* mais bien contre *ce qu’il est*.

S’appuyant sur les acquis de la recherche du XXe siècle pour prétendre reporter indéfiniment l’âge auquel l’accumulation des dommages cellulaires atteindra des taux pathogènes, ce projet identifie sept causes du vieillissement : l’atrophie et la perte de cellules, la sénescence cellulaire, les mutations dans le noyau, les mutations dans les mitochondries [organites - ou structures spécialisées - présents dans toutes les [cellules](https://fr.wikipedia.org/wiki/Cellule_(biologie)) avec noyau], les déchets intra- et extracellulaires, et enfin les réticulations aberrantes.

Certains prétendent résoudre ces dysfonctionnements par la stimulation du système immunitaire, par l’usage d’enzymes détruisant les déchets, par le verrouillage de l'élongation des télomères, par l’injection de facteurs de croissance ou par l’introduction de nouvelles cellules souches. Ce programme laisse présager une logique de compensation permanente où chaque solution au problème du devenir du corps vers une désagrégation ou un trop-plein cancéreux marquera l’apparition du prochain problème à résoudre. Soigner le corps de lui-même, c’est le guérir d’une maladie mortelle par la promesse d’une autre maladie mortelle.

Cependant, lorsque Aubrey de Grey affirme qu’à partir du moment où l’être humain a les moyens de soigner ce qui cause la mort, il devient passivement *responsable* de la mort en n’agissant pas contre elle, il a raison de souligner ce fait. En devenant capable - même s’il n’en a pas la volonté - de guérir de ce qui nous semblait jadis une mort naturelle, l’être humain transforme la mort *naturelle* en mort *accidentelle*, donc en mort contingente. En repoussant la mort comme un ensemble de symptômes, de phénomènes qu’on peut toujours traiter, la biologie contemporaine transforme le laisser-aller en meurtre par omission.

Soit certains individus feront le choix radical de la pureté en refusant tout traitement humain du corps naturel, afin de préserver la possibilité d’une mort naturelle, d’une mort qui irait de soi ; soit tous les êtres humains devront affronter l’idée que la mort ne sera plus jamais naturelle pour eux.

En entretenant notre corps, jusqu’à la possibilité extrême de combattre obsessionnellement la sénescence, mais déjà par le simple usage de médicaments, l’homme rend caduque l’idée que la mort pourrait exister *en soi*.

Tous les savoirs et toutes les techniques qui touchent au vieillissement ont donc pour conséquence, tout en allongeant l’espérance de vie, de dénaturaliser la mort et de laisser l’homme prisonnier d’un dilemme. Soit il faut penser que la mort est inscrite au cœur du vivant, à l’échelle minimale des cellules et à l’échelle maximale de l’évolution, mais ne plus comprendre alors pourquoi tout l’effort humain moderne conduit à combattre et repousser cette mort naturelle et nécessaire. Soit il faut penser que la mort demeure extérieure au fonctionnement du vivant, contingente, accidentelle, qu’elle peut être repoussée par une volonté du vivant armé de technique ; mais alors il n’y a pas de mort naturelle, il n’y a plus que des morts passivement acceptées, par manque de volonté ou par défaut de connaissance et de technique.

Dans le premier cas, l’homme se console en jugeant la mort de l’individu fonctionnelle et nécessaire, mais il doit penser que tout son effort moderne pour aller contre la mort est dirigé contre la Nature. Dans le second cas, l’homme espère repousser sans fin la perspective de la mort, mais il doit penser que la mort ne sera jamais plus naturelle, qu’il lui faudra la vouloir, qu’il lui faudra venir à elle, parce qu’elle ne viendra plus à lui.

L’homme moderne qui est soulagé par la médecine et par la biologie d’une mort trop proche en paie le prix. Se chargeant d’une responsabilité historique vis-à-vis de sa propre mortalité, l’être humain fait de la mort quelque chose contre quoi il pense être actif, quelque chose dont il se sent responsable, puisqu’il pense pouvoir la changer, la retarder. Mais peut-on vivre en accordant à la vie une valeur à ce point exorbitante ? À mesure qu’on écartera la possibilité de mourir naturellement de vieillesse, il est à craindre qu’une mort accidentelle devienne intolérable au regard d’une mort qu’on devrait pouvoir repousser sans fin.

Paradoxalement, c’est en *désocialisant* la mort changeante que l’être humain l’a ainsi *dénaturalisée*.

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort ?

S’opposer à l’autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Peut-on expérimenter sur le vivant ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

4. LA MORT CHANGEANTE III : TRANSFORMATIONS CULTURELLES [...]

On débat, depuis les travaux essentiels et controversés de Philippe Aries de la mort socialement apprivoisée par le monde chrétien, de la mort reçue et attendue. Les scènes de fin de vie de Gauvain, de Roland, de Tristan attestent de l’idée selon laquelle le chrétien est face à la mort dans un état de *passivité active* par excellence. Le seul acte face au sentiment de la mort approchant est de savoir la laisser venir, de n’aller pas *contre* mais *vers* elle lorsqu’il est reconnu qu’elle est là. On a beaucoup discuté la transformation, vers la fin du Moyen Âge, qui conduisit de l’acceptation apparente, dans les textes et les comportements, d’un ordre naturel et d’une mort prise en charge par la société à une mort individualisée, conçue de moins en moins comme un destin collectif. À partir du XIVe siècle, le mourant est souvent représenté dans sa chambre accompagné par un ange et un démon qui se disputent son âme, comme si la mort était moins le passage collectif vers un état d’attente de la résurrection de tous les corps et du Jugement dernier de l’humanité tout entière, et plutôt l’instant décisif, le moment privilégié où se jouent le salut et la vérité d’une vie individuée.

L’attitude face à la mort toute proche se rapproche alors d’un héroïsme *individuel* que le christianisme avait paradoxalement occulté au moment de sa formation institutionnelle (sauf dans la martyrologie), vers lequel le balancier de la mort changeante penche de nouveau à l’orée de la modernité. À la certitude de retrouver son corps à l’instant de la résurrection succède le doute et la fascination pour la vie souterraine du corps mort : les vers, l’humus et la pourriture qui hantent la sensibilité gothique.

La configuration nouvelle d’une mort à la fois héroïque, moment de vérité intérieure, et intégrée dans le mouvement du vivant qui se défait, qui se décompose après coup, oppose à l’individu la perspective d’une double mort : la vie incertaine dans la mort (destin de l’esprit) et la vie indifférente de ce qui est mort (le corps qui se décompose).

Or, ce n’est pas la déritualisation, dans l’Histoire occidentale, du comportement face à la mort qui a entraîné la dénaturalisation de la mort dans la médecine et dans la biologie du vieillissement. Mais ce ne sont pas non plus les progrès objectifs de ces dernières qui ont conduit à une désocialisation occidentale de la mort, abandonnée à des rites personnalisés, des paroles et des gestes désormais difficiles à trouver pour tous les individus. En réalité, les deux mouvements de dénaturalisation et de désocialisation ont exprimé I’un comme l’autre une mort changeante, qui hésite entre plusieurs pôles : activité et passivité, communauté et individualité, nécessité et contingence.

Peut-on penser la mort ?

Historiquement, notre époque expérimente donc des manières nouvelles de faire avec la mort, qui tout à la fois ressuscitent, par delà le moment chrétien, quelque chose d’antique ou même de païen et invente quelque chose de nouveau : une mort désocialisée et dénaturalisée. Nous nous rapportons à une mort que nous ne sentons plus venir, qui n’a plus de visage, qui n’est plus inscrite dans l’ordre naturel, mais contre laquelle nous agissons sans cesse, tout en perdant le sens de ce qu’elle est exactement. Alors que le chevalier sentait venir sa mort parce qu’il n’agissait guère contre elle, l’homme de notre temps s’en remet au médecin ou à celui qui dispose de certaines connaissances et techniques comme à celui qui sait pour lui si sa mort viendra ou pas.

II ne s’agit ni de s’en réjouir, car il y a historiquement quelque chose de perdu (un sentiment contre un savoir, un corps de rites et de manières collectives de faire), ni de le déplorer, car il y a quelque chose de gagné (un savoir contre un sentiment, une durée de vie supérieure). La mort est simplement l’expérience humaine uItime d’une articulation du changeant et du même.

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort ?

La mort humaine est la relation entre elle-même et la relation que les hommes entretiennent avec elle : c’est donc une relation toujours changeante avec l’identique, qui oscille perpétuellement entre des possibilités contradictoires. Ainsi, la manière de prendre en charge l’individu qui meurt relève à la fois de la volonté d’instaurer une continuité et de provoquer une rupture.

On accuse la Nature d’avoir rompu l’effet de symétrie qui la reliait à la société ; la mort, interface d’échanges entre naturel et culturel, s’apparente d’abord à une faute qu’il faut réparer, rééquilibrer en reprenant quelque chose à la Nature qui a volé quelque chose à la communauté.

Jean-Pierre Vernant a comparé le rapport à la mort des Mésopotamiens, des Indiens et des Grecs. En Mésopotamie ancienne, on enterre le roi avec faste, on veille sur lui, en considérant qu’il reste, dans la terre sombre, lié aux vivants - les morts, en terre, fondent donc la culture, la société. Dans l’Inde brahmanique, on incinère plutôt le renonçant, le sage, et on n’en garde aucune trace. Il s’élève vers la pureté, loin au-dessus de la société. Chaque fois s’établit un rapport, un contact entre culture et Nature qui semble négocié par la mort. Chez les Grecs, le contrat se transforme en ambiguïté. Ils hésitent entre l’horreur de la mort et le rêve de la belle mort, comme celle d’Achille. Ritualisant la mort en bien (mort héroïque) ou en mal (le cadavre souillé), ils ajoutent à la mort comme interface entre l’extériorité naturelle et l’intériorité sociale l’ambiguïté d’une mort entre passivité et activité, entre sublimation de la vie et décomposition de celle-ci.

Peut-on penser la mort ?

Le temps est-il la limite de l’homme ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?

Car la mort changeante n’est jamais qu’un équilibre entre *dedans* et *dehors*, entre vie sociale et vie naturelle, entre présence et absence. Elle indique à la fois la possibilité de cet équilibre, et la crainte du déséquilibre.

La mort est la marque changeante d’une disharmonie dans l’individu qui provoque une disharmonie entre les hommes et la Nature, et qui doit être compensé par des rituels, des mythes.

Ont également quoique différemment tort ceux qui pensent que le rapport humain à la mort n’est en rien la mort elle-même et ceux qui croient que le rapport que nous entretenons avec la mort suffit à penser la mort. Ceux qui sous-estiment nos savoirs, nos techniques, nos croyances, nos représentations, les changements historiques et les variations culturelles concernant la mort pensent que la mort est toujours la même chose, une vérité ou une réalité transcendante à nos usages, qui s’y rapportent diversement comme autant de points de vue sur une même chose inchangée. Ceux qui surestiment nos usages de la mort laissent celle-ci au rebut du bric-à-brac métaphysique ; ils tiennent qu’il n’y a rien d’autre que les variations de nos manières de nous y rapporter, suivant les époques, les classes, les cultures, les savoirs et les techniques.

Mais la mort est à la fois la présence d’une absence et l’absence d’une présence. Ceux qui se croient positivistes, matérialistes ou culturalistes en ne considérant que les modes de présence (matériels, culturels, symboliques) de cette absence ne prennent en compte que la mort *changeante*. Ceux qui se pensent religieux, idéalistes ou spiritualistes n’appréhendent vraiment que le mode d’absence de la présence ; ils méditent le scandale, le paradoxe, le « monstre empirico-métempirique » (comme l’appelait Jankélevitch13) de la mort *égale*.

Or, ce qu’on appelle la mort n’est rien d’autre que le rapport entre les deux, l’un renvoyant à l’autre, sans dialectique d’aucune sorte. Les cultures humaines laissent apparaître une mort changeante parce que la mort est le point d’Archimède, la grande fixité sur laquelle il est possible de s’appuyer pour faire se mouvoir l’ensemble de l’univers culturel humain, en éprouvant les diverses possibilités d’usages, de croyances, d’attitudes, de savoirs, de représentations. Et ces variations n’ont de sens qu’au regard d’une mort qui, quoi qu’on en fasse, de quelque manière qu’on la représente, demeure la même.

Peut-on penser la mort ?

5. LA MORT EGALE I : NE PAS PENSER A LA MORT [...]

Considérant qu’il n’y aura rien à redouter dans la vie, dans le monde des relations, puisqu’il n’y a rien à redouter en dehors, puisqu’il n’y a pas de relation possible avec l’absence de relation, Epicure construit la figure par excellence de la sagesse, qui est un rapport *égal* au monde : il s’agit de se tenir à *égale* distance de la crainte de la mort et de la volonté de mourir. Le sage est celui qui ne veut pas quitter la vie, mais qui ne veut pas non plus la garder, puisque mieux vaut la vie bonne que la vie longue, sachant que toute vie qui ne se remplit pas de son contraire, de la mort, est bonne.

La stratégie du « ni-ni », qui fonde toute sagesse, se réalise ici dans le refus de penser à la mort : la vie bonne est méditation de la vie, non de la mort, qui soit n’est rien pour moi tant que je suis quelque chose, soit n’est quelque chose pour moi qu’au moment où je ne serai plus rien. Il y a également quoique différemment du *rien* dans la mort : soit elle n’est rien pour ce qui est vivant, soit ce pour quoi elle est quelque chose n’est rien.

Pourtant, la sagesse épicurienne n’est pas ici une sagesse *également* sage. Elle n’est jamais qu’une sagesse de soi, dans la mesure où j’éprouve régulièrement la sensation de la mort dans ma vie, lorsqu’il s’agit de la mort de quelqu’un d’autre, dont je peux voir et toucher la dépouille. Si j’étais le seul mortel sur cette Terre, sans doute la sagesse d’Épicure serait-elle absolue. Mais il n’y a pas que la mort de soi, il y a la mort des autres - à moins que je refuse de me souvenir de ce qui a été, à moins que je refuse aux morts de conserver en moi l’image de ce qu’ils ont été vivants. Ne pas penser à la mort, c’est nécessairement ne pas penser aux morts. C’est refuser de penser le rapport entre ce qu’ils ont été, vivants, et ce qu’ils ne sont plus désormais.

La mort des autres n’est pas rien pour moi - et la sagesse de celui qui s’est rendu égal à sa propre mort est aussi la non-sagesse, le peu de considération qu’il accorde à la mort des autres.

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort ?

Peut-on penser la mort ?

6. LA MORT EGALE II : PENSER À LA MORT

Même si Montaigne cite et estime Epicure, les *Essais* manifestent en creux une sagesse parfois toute différente quant à la pensée de la mort. Michel Eyquem, homme dont la vie fut si emplie de morts, de sa fille, de son père, de La Boétie, de son roi, de sa mère, défend dans le célèbre chapitre XX des *Essais* la possibilité d’une expérience de la mort, qui est une expérience de vie et de pensée. Constatant que ceux qui refusent de réfléchir à la mort sont généralement les vulgaires qui se trouvent pleins d’effroi à l’approche de ce qu’ils ont refusé d’envisager, Montaigne esquisse même l’idée que le fait d’empêcher une pensée de la mort est un instrument politique de domination. C’est une façon d’instaurer la crainte parmi les gens, alors que la vie du corps et son vieillissement, à défaut de désigner clairement la mort, inclinent l’esprit vers la prise en compte de la fin de la vie. Accumulant les exemples fameux ou anecdotiques de morts historiques afin d’insister sur ce que la mort peut surgir partout et n’importe comment, Montaigne travaille à ôter de son étrangeté à la mort, à la pratiquer et à l’intégrer à toute forme de vie, y compris la fête. La liberté n’est jamais que la capacité à l’attendre partout et à ne jamais se trouver pris par elle au dépourvu.

Ce « savoir mourir » est une sagesse aussi *égale* que l’épicurienne : il s’agit bien d’être et de vivre de manière à attendre *également* à tout moment la mort. Ce qui est considéré comme le contraire de la sagesse est l’attitude inégale du vulgaire : celui qui se réjouit à la fête, sans penser à la possibilité de la fin, et qui s’effondre en pleurs lorsqu’il est surpris par l’instant fatal. Mais, tandis qu’Epicure vise cette égalité par la séparation logique de la vie et de la mort, qui s’entrecroisent et s’inversent sans se toucher sans entrer en rapport, Montaigne incorpore plutôt la mort à la vie, afin d’égaliser sagement la vie par la mort et par sa pensée.

La sagesse comme égalité de la vie et de la mort non plus par leur non-relation mais par l’incorporation de I’une dans l’autre jusqu’à ce que chaque instant de vie intense soit pénétré d’autant de pensée de la mort - est une sagesse d’expérience. Il serait possible, en côtoyant la mort des autres, de se préparer à la sienne.

Cependant, il n’y a d’expérience et d’apprentissage que de ce qui se répète, de ce qui a lieu plusieurs fois. Or, ce qui se répète, c’est la mort des autres, et jamais ces morts ne répètent, comme des acteurs au théâtre avant la grande première, ma propre mort, qui n’a lieu qu’une fois et dont je n’aurai jamais l’expérience.

Le travail d’incorporation de Montaigne consiste à désingulariser sa propre mort en fréquentant par la pensée celle des autres. Malheureusement, cet effort pour instaurer une continuité là où il y a du discret n’aurait de sens que si j’étais le seul être immortel sur cette Terre. Si tout mourait sans que je meure jamais, alors je pourrais, par un exercice incessant, me faire sagement à la moralité de tout sauf moi. Mais, comme je meurs ni plus ni moins qu’eux, mais *différemment* des autres, la sagesse de Montaigne ne pourra jamais se révéler égale. Sagesse vis-à-vis des autres, elle est pour moi-même une sorte de folie, de croyance à la possibilité d’aplanir la différence entre les autres morts et la mort qui sera la mienne, comme si je parvenais jamais à les identifier un jour.

II existe entre la décision de ne pas penser à la mort et celle d’y penser un chiasme parfait. En rejetant la pensée de la mort, on se rend égal à sa propre mort, mais on se trouve pris de court par la mort des autres ; en s’imposant de penser à la mort, on se rend égal à la mort des autres, mais on échoue sur l’impensabilité de la mort de soi.

II n’y a donc pas de sagesse, c’est-à-dire de rapport égal à la mort de soi et à la mort des autres. Ce qui m’apaise en l’une me trouble en l’autre. Il y a bien plutôt une sorte de « prix à payer », par lequel la mort égale, qui est la même pour moi comme pour les autres, ne peut être pensée également. Ce prix à payer m’ôte la possibilité de la sagesse, qui est un point de compacité : l’illusion d’une attitude égale vis-à-vis de la mort égale.

Parce que la mort est égale, avec moi et avec les autres, je ne puis l’être avec elle.

La fête est-elle toujours un gaspillage ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Peut-on penser la mort ?

Que nous apprend la mort ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Être libre, est-ce ne rencontrer aucun obstacle ?

L'idée d'une liberté totale a-t-elle un sens ?

7. IL N’Y A PAS DE SAGESSE

La mort étant la suppression de l’attitude, de la présence de ce qui vit, elle rend toute attitude face à cette suppression égale14 : une attitude bonne, une attitude vraie ne seront ni plus ni moins face à la mort. La mort formalisant la vie, elle transforme la vie d’un individu en *quelque chose* : ce n’est plus simplement un objet, compris dans d’autres choses, dans l’univers physique, social, symbolique, traversé de valeurs, donc d’intensités variables. C’est *quelque chose*, et c’est quelque chose *également* à autre chose.

Ainsi, parce que nous sommes mortels, nous voilà reconduits au monde plat et formel propre au premier livre de ce Traité, qui n’est pas une futilité métaphysique, mais qui nous rattrape toujours à la fin, et que nous avions pensé au début.

Parce que nous vivons et parce que nous mourons, notre position dans l’univers matériel, nos appartenances à des objets ou des événements dans d’autres objets ou d’autres événements, notre Statut dans le temps de vivant, d’animal, d’humain, nos représentations, nos règles, notre culture, notre Histoire, nos intensités de valeur, nos classes, notre genre, notre âge se trouvent sans cesse court-circuités par notre appartenance formelle au monde en tant que nous sommes quelque chose.

De même que chaque chose est également dans le monde, chaque vie individuée est également dans la mort. Cette égalité de la mort, qui est formelle et qui répond à la mort changeante et objective, neutralise toutes les intensités de la vie. Être vrai, être bon, être juste, n’a strictement aucun sens face à la mort, mais a simplement un sens *égal*, ni plus ni moins, que celui d’une attitude fausse, mauvaise ou injuste.

Et ainsi se trouve désamorcée toute la sagesse possible d’un mortel.

Condition des sagesses, la mort égale (pas la mort changeante de nos représentations, de nos commémorations) est aussi ce qui rend toute sagesse *compacte*. Il n’y a pas d’attitude sage, parce que toute attitude face à la mort a un prix, qui est la chance de la position contraire. Ce que manque l’homme vrai face à la mort égale, c’est ce qu’y trouve l’homme faux - et inversement. Ce que ratent l’homme bon ou le juste face à la mort, c’est ce que réussissent l’homme mauvais ou l’homme injuste. Et à ces derniers échappe précisément ce qui appartient au bon ou au juste devant leur fin.

Le sage qui parvient à ne pas penser à la mort manque de sagesse face à la mort des autres, qui survient dans sa propre vie : il devient un salaud, au sens sartrien du terme. Mais le sage qui pense à la mort, qui fait l’expérience de la mort des autres voit s’échapper sa sagesse face à sa propre mort, et conçoit la folie de juger de sa mort comme de celle des autres.

Le sage, face à la mort, n’existe pas et la mort est ainsi la révélation qu’il n’y a pas de sagesse finale, c’est-à-dire pas de position, d’attitude, de pensée ou de croyance qui nous permettraient de demeurer égal avec ce qui est égal. Face à la mort égale comme face au monde qui est le même pour toute chose, vraie ou fausse, belle ou laide, bonne ou mauvaise, personne n’est égal.

Celui qui est *ainsi*, et pas autrement, perd pour ce qu’il gagne et gagne pour ce qu’il perd. Il n’y a pas de bonne attitude face à la mort, parce que personne n’en mourra moins ; il n’y a pas de chose formellement meilleure ou moins bonne dans le monde, car rien ne sera jamais plus ou moins dans le monde.

X

Les sagesses qui s’adossent à un absolu pour nous révéler une posture égale face à ce qui est égal, ou les dialectiques qui englobent la perte et le gain dans un gain supérieur, sont toujours compactes, c’est-à-dire qu’elles trouvent leur échec dans leur condition même.

C’est sans sagesse, parce que mortels et reconduits au monde formellement plat, que nous entrons dans la vie dont il faudra sortir.

La mort est à notre vie individuée ce que le monde est à toute chose : un principe d’égalisation qui empêche la sagesse et l’absolu, qui donne à toute attitude et à toute chose leur *chance* et leur *prix*. Et c’est tout ce qui nous reste.

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Que nous apprend la mort?

**Coda**

**Formellement, objectivement**

**La Chance et le prix** [...]

Tout ce qui me comprend et en quoi je demeure n’est jamais qu’un sens de moi ; en un autre sens, je comprends nombre de choses. C’est bien ma tragédie et celle de tout ce qui est : si je ne faisais qu’être, c’est-à-dire être compris, je pourrais viser, tendre à me fondre dans ce qui m’englobe et qui semble plus important que moi. Je ne *serais* qu’en un sens et j’irais, tel le fleuve qui coule vers la mer, pour courir vers ma réalisation, ma résolution dans ce qui m’attend. Je serais absolument moins que ce dans quoi je suis et en quoi je suis destiné à me fondre. Mon existence se réduirait certainement au chemin dévalé vers ma fin. Alors, ma vie aurait un sens.

Mais elle en a deux.

Parce que des choses sont en moi et par moi, parce que je comprends des choses aussi bien que quelque chose me comprend, je résiste infiniment - comme toute chose - à ma dissolution ou à ma réalisation, à mon assomption dans un salut, dans une totalité, dans une idée, un esprit ou une éternité qui m’envelopperaient. Je suis compris, mais je comprends. Et jamais je ne fusionnerai avec ce qui est plus que moi.

Cette résistance, c’est le tragique de toute chose, qui ne sera pas sauvée, dont la fin ne peut être le sens exclusif, qui ne se réalise pas dans ce qui la comprend tout à fait - mais c’est aussi sa *chance*. [...]

Le fait d’être seul dans le monde, comme toute chose, m’empêche de me disséminer ou de m’élever absolument dans ce qui me comprend.

Si je n’étais pas dans le monde, mais simplement dans la société, je serais tout à fait intégré en tant qu’individu dans cette totalité absolue, qui incarnerait en même temps mon salut.

Si j’existais seulement dans l’univers physique, cet univers comprendrait tout ce qui se trouve au-dedans de moi, la matière de mon corps, le substrat de mes émotions et de mes pensées, la matérialité de mes actes - je pourrais mourir, me décomposer dans l’univers matériel, avec la certitude que rien de moi ne lui échappera, que je suis tout à fait sien. Coulé ainsi en lui, je serais sauvé, à la fois conservé et réalisé dans la matière dont je n’aurais jamais incarné qu’une minuscule partie.

Et si je n’étais qu’un individu, je serais sauvé par mon individualité. Mais je suis tant d’autres choses.

Rien, pas même un dieu ne pourra jamais me comprendre ou comprendre quelque chose que ce soit, sans laisser échapper ce qui lui résiste, la chance qui empêche tout à la fois le salut et la dissolution de toute chose.

Le monde me saisit seul. Mais le monde me saisit formellement, c’est-à-dire *également* à toute chose : je ne suis pas plus dans le monde que la moindre poussière, qu’un quart de cette poussière, que le mot de « poussière », que le langage, qu’une galaxie, qu’un superamas, qu’une contradiction ou que n’importe quelle partie de moi. Le monde conserve indubitablement ma chance - mais il y a un prix. La chance qui est la mienne est préservée au même titre que celle de *cela*, de *ceci*, d’un quart de ma vie ou du grain de ma voix. Je ne suis ni plus ni moins dans le monde que quoi que ce soit.

Qu'est-ce qui a du sens ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Vraisemblablement rien ni personne ne relèvera cette chance longtemps après mon décès : je serai disparu pour tous les hommes, mes traces dans l’univers physique se seront tout à fait estompées, il n’y aura pas de dieu pour me sauver, pour me conserver et me préserver en lui. Mais ce n’est pas parce que rien ni personne ne s’empare de ma chance qu’elle n’existe pas. Parce que j’ai été dans le monde, je ne cesse pas d’y être, je n’en sors pas : je *serai* mort, je *serai* oublié, je *serai* perdu.

X

L’utile, l’excès, la grâce : tout est calculé. On oppose parfois à ces accumulations de plus et de mieux une sagesse : toute sagesse remplace le calcul de l’accumulation par du « ni plus ni moins ». La sagesse me révèle, en comprenant les choses, que le monde est égal. Puis elle m’apprend qu’il me faudrait demeurer égal à l’image de ce monde mis à ras : parce que tout est égal, sois-le-aussi, rejette le plus et le moins, égalise ton humeur, recherche le plat, dessine-toi une seule ligne sur ce plan et plies-y toi. La sagesse articule *être* et *comprendre* : il faudrait être dans le monde à la mesure et à l’image de ce qu’on en comprend.

Toute sagesse, occidentale ou orientale, est l’illusion selon laquelle il serait possible d’accorder ce que je suis à ce que je sais. Par quelque tour de passe-passe, une sagesse tente de donner un sens unique absolu à ce que je comprends du monde en moi et à ce que je suis moi-même en ce monde.

Certainement, le monde est égal, précisément pour cette raison, il n’importe pas que je le sois ou non à son égard. Est-ce que le sage sera plus et mieux dans le monde que celui qui aura vécu sans sagesse ? Parce que le sage se sculpte à l’image du monde, à l’image de ce qui est vraiment, croit-il qu’il sera *plus*, qu’il sera *mieux* que celui qui n’a strictement rien compris ?

La conscience de la vérité ne rend jamais plus vrai.

Qu’on ne puisse être plus ou moins dans le monde, qu’on soit bon ou mauvais, faux ou vrai, sage ou ignorant, ou même indifférent, ne signifie certainement pas que tout est vain et qu’il n’y a pas de morale : il n’y a de morale et de sagesse qu’objectives, c’est-à-dire relatives à la compréhension par quelque chose. Ainsi, y a une morale ou une sagesse sociales, qui permet d’être plus ou moins, mieux ou moins bien ensemble, dans une société : il y a des êtres plus ou mieux sociaux que d’autres. Il y a même une sagesse naturelle, qui permet d’être plus ou moins bien dans la Nature, de s’y intégrer, de faire avec et de respecter les autres êtres naturels.

Mais il n’y a pas de sagesse du monde.

Ni calcul ni sagesse : dans le monde, je n’ai qu’une chance et qu’un prix à payer. Et que je le paie ou pas, je le paie.

Je sais que je pourrais errer, faire du mal, me montrer indigne. Je sais que je n’en serais pas moins. Je vis avec cette certitude. Mes morales ne sont que locales, attachées au fait d’être objectivement compris dans une Nature, une Histoire, une société, une famille, une certaine classe d’idées, même éternelles.

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Parler d´actes inhumains a-t´il un sens ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Alors pourquoi ne pas errer, faire du mal, me montrer indigne ? Peut-être le suis-je déjà. Je ne sais pas exactement ce que je fais.

Je ne me vois pas d’ennemi.

Certains se feront les ennemis de ce que je dis ; mais je ne sais comment me donner par avance ces ennemis-ci. En vérité, je les comprends et j’aperçois leur chance par avance. J’essaie d’être de leur côté par la pensée.

Si j’avais un ennemi, j’en serais jaloux.

À peine ai-je identifié mon ennemi que je lis en lui ce qu’il possède et que je n’ai pas. C’est lui qui me comprendra, je voudrais lui donner raison, mais je ne le peux pas.

Je n’ai pas de sagesse absolue, mais je n’en suis pas dénué au point de croire la pouvoir refuser à d’autres ou l’imposer à ceux qui en paraissent tout à fait dépourvus.

Le discours de la chance et du prix n’est pas une sagesse. Qui ne l’écoutera pas, qui le critiquera, qui le moquera ne diminuera en rien sa chance propre, le sens premier et dernier de ce qu’il est, sa possibilité d’être dans le monde ; et qui m’entendra ne l’augmentera pas d’autant.

X

Quiconque cherche à penser que sa compréhension du monde le fait exister plus ou mieux qu’un autre voudrait se rassurer et éviter d’affronter la platitude formelle du monde en y injectant un peu de l’accumulation et de l’intensité objective d’un univers, d’objets, d’événements et de valeurs. Il n’a pas plus raison, mais il n’a pas plus tort que nous en ce sens seulement que son aveuglement sur le monde n’amoindrit pas sa chance.

Si la *philosophie* a cru la sagesse susceptible de produire une conscience, une compréhension rationnelle qui augmenterait d’autant notre être dans le monde, alors elle a échoué en ce sens qu’elle n’est qu’une manière comme une autre d’être en ce monde : elle ne fait pas être plus, comme elle l’a longtemps cru ; elle ne fait pas être moins, comme le pensera celui, déçu, qui ne considérera que son échec, et non l’égal succès de toute forme d’échec en ce sujet.

Soyez amènes, car tout ce qui vous semble échouer ne réussit pas moins à être que ce dont vous considérez l’accomplissement.

Notre ouvrage se finit avec la conscience de ce que cette conscience n’est pas plus, mais pas moins, que la relative inconscience à laquelle il nous aura arrachés.

Ni sagesse ni calcul, ni salut ni augmentation indéfinie, seuls tiennent ma chance et mon prix à la fin : ma chance est ce que j’ai, que je la trouve ou que je la perde, mon prix est ce que je paie, que je l’accepte ou que je le refuse, que je le règle en mal ou en bien.

Cet ouvrage est une manière de comprendre les choses et les objets, dans le monde et dans l’univers, qui finit évidemment comme quelque chose de plus en ce monde ; élevé comme un tout, il échoue en tout, mais parce que tout s’achève également en chose, seul comptera sa manière de l’être et de l’avoir été. Ce qu’est cet ouvrage reste opaque tant que vous y êtes. Il ne s’éclairera, plus ou moins, pour vous comme pour moi, que fini et refermé, une fois tout à fait chose.

Alors seulement apparaîtront pour de bon ses défauts, ses limites, le prix même de sa systématique, le talon d’Achille offert aux ennemis en théorie ; mais aussi la chance, la martingale propre à ce qui a été pensé et dit, qui s’est joué entre ces pages.

Je cherche un sens et j’en trouve toujours deux.

Où s’achève la compréhension commence l’être, en sens inverse.

Le plus possible, ici, aura été compris ; à vous seulement de savoir ce que c’est.

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Notes:

1 « L’homme n’est ni ange ni bête, mais le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête. », Blaise Pascal, Pensées, Laf 678, éd. Louis Lafuma, Paris, Le Seuil, 1963.

2 Aristote, Politique I, 2, 1253, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.

3 René Descartes, Discours de la méthode, V, in Œuvres et lettres, Paris, coll. « Bibl. le la Pléiade », Gallimard, 1966, p. 164.

4 Op. cit., p. 165.

5 Erwin Panofsky, La Perspective comme forme symbolique et autres essais, trad. sous la direction de Guy Bellangé, Paris, Minuit, 1976.

6 « Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative », Paul Ricœur, « L’Intrigue et le récit historique », Temps et récit I, Paris, Le Seuil, 1983, p. 17.

7 « S’il est beau en soi, un sujet ne suggère rien à l’artiste. Il manque d’imperfection. », Oscar Wilde, « Quelques maximes pour l’instruction des personnes trop instruites » « A Few Maxims for the Instruction of the Over-Educated »), trad. Dominique Jean, in Œuvres, Paris, coll. « Bibl. de la Pléiade », Gallimard, 1996, p. 968.

8 Pour que la conformité du concept à l’objet prenne forme de vérité dans une conscience, il faut l’addition d’un jugement de l’intellect, qu’il porte en lui et qui vient se confronter aux choses, de telle sorte que la vérité marque la rencontre de cette impulsion de l’intellect avec un objet distinct de lui : « Quid sit Veritas ?(...) Adaequatio rei et intellectus », Saint Thomas d’Aquin, De Veritate (1256-1259), première question, premier article ; dans la Somme théologique. Saint Thomas ramasse la définition : « Per conformitatem intellectus et rei, Veritas definitur », Somme théologique (1266-1273), première partie, question seize, article deux. Voir Michel Nodé-Langlois, Le Vocabulaire de saint Thomas, Paris. Ellipses, 1999.

9 « Je vois, par exemple, que deux fois deux font quatre, et qu’il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu’il n’y a point d’homme au monde qui ne puisse le voir aussi bien que moi », Nicolas Malebranche, Éclaircissements sur la recherche de la vérité X, 1678, in Œuvres I, Paris, coll. « Bibl. de la Pléiade », Gallimard, 1979, p. 902.

10 Winston Smith se demande dans la troisième partie si l’État a le pouvoir de définir comme vraie cette formule ; un dirigeant lui explique que le parti le peut « dans certaines circonstances », ce qui semble signifier qu’il peut manipuler ce qui lui est donné par la circonstances », ce qui semble signifier qu’il peut manipuler ce qui lui est donné par la connaissance mathématique, mais pas créer celle-ci de toutes pièces ; à la fin de l’ouvrage, Smith écrit l’équation « 2 + 2 = » sans lui donner de réponse (version originale) ou en assimilant la leçon du parti et en écrivant le « 5 » attendu (version fi-ançaise) : cette différence culturelle entre les deux versions est en soi un nouveau symptôme d’affaiblissement du vrai… George Orwell, 1984 (Nineteen Eighty-Four, 1948), trad. Amélie Audiberti, Paris, Gallimard, 1950. La contestation de la vérité de « 2 x 2 = 4 » par l’individu, et non par l’institution collective, apparaît déjà dans les Carnets du sous-sol (Zapiski iz podpol ‘ya, 1864) de Dostoïevski, trad. André Markowitz, Arles « Babel », Actes Sud, 1992, au cours desquels le personnage conteste en même temps que la société le concept de vérité absolue, qui produit de l’oppression sous l’aspect d’une formule universelle.

11 « Les choses indifférentes sont, les unes, préférables, les autres non préférables ; sont préférables celles qui ont une valeur ; non préférables, celles qui sont à dédaigner », Diogène Laërce, Vies, VU, 105, in Les Stoïciens, trad. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, coll. « Bibl. de la Pléiade », Gallimard, 1962.

12 « On cherche dans des considérations abstraites la définition de la vie ; on la trouvera, je crois, dans cet aperçu général : la vie est l’ensemble des fonctions qui résistent à la mort. » Xavier Bichat, Recherches physiologiques sur la vie et la mort, Paris, Brosson et Gabon, 1800, p. 1.

13 «La mort est par excellence l’ordre extraordinaire», Vladimir Jankélévitch, La Mort, Paris, Gallimard, 1977, p. 8.

14 Le suicide est par excellence le signe de ce qu’on n’est jamais *égal* face à la mort. On qualifie fréquemment de suicide « réussi » une tentative de suicide ratée : l’individu reste en effet en vie, son éventuel appel au secours peut être entendu, il lui est encore possible d’agir. Au contraire, tout suicide qui réussit, qui se termine donc par la mort de celui qui l’a choisi, est un échec. L’acte culmine en passivité sans retour, puisque celui qui veut se donner la mort détruit la possibilité même pour lui de la recevoir (et d’en faire quelque chose) en s’éliminant. Essai de réappropriation de soi, par un geste de soi à soi, le suicide mené à bien finit en dépossession, parce que je détruis la condition même de possibilité de mon succès, qui est ma faculté à agir. Chiasme de la réussite et de l’échec, le suicide n’est jamais égal à lui-même : il réussit quand il échoue, il échoue quand il réussit. Il est compact - de même que le compact est théoriquement suicidaire.

Tristan Garcia, *Forme et Objet - un traité des choses* - PUF, 2011