**Ce qui est important 52**

Plutarque, *L’ami véritable*

AVOIR BEAUCOUP D’AMIS ? [...]

L'amitié authentique, elle, recherche essentiellement trois choses : la vertu - c'est beau ; l'intimité, l'habitude de vivre ensemble - c'est agréable ; l'utilité - c'est nécessaire. On admet pour ami quelqu'un qu'on a jugé digne de l'être, on prend plaisir à sa présence, on fait appel à lui quand on en a besoin. [...]

Comment différencier amour et amitié ?

NE PAS CONFONDRE LE FLATTEUR ET L'AMI [...]

Non seulement on adoucit ce qu'un reproche a d'agressif et d’humiliant, mais c'est une émulation avec lui-même qu'on éveille chez son ami quand il a honte de ses mauvaises actions au souvenir des bonnes, et qu'il se voit lui-même exemple des meilleurs. Mais chaque fois qu'on le compare à d'autres - ceux de sa génération, ses concitoyens, les membres de sa famille - l'esprit de rivalité qui habite le vice accuse le coup et s'exaspère, et l'on s'attire souvent cette réponse rageuse : “S'il vallent mieux que moi, va donc les rejoindre et cesse de m'importuner !” [...]

C'est comme pour le fer : on le contracte en le refroidissant et on le trempe après l'avoir d'abord dilaté par la chaleur et ramolli. Appliquons insensiblement à nos amis le franc-parler, comme une trempe, quand ils sont bien chaud, quand on les a fait fondre par des éloges. Car cette situation permet de dire : “Peut-on comparer ceci à cela ? Tu vois le beau, quels sont ses fruits ? Nous, tes amis, ce sont ces belles actions là que nous attendons de toi ? Elles sont vraiment de toi, tu es né pour elles, mais les autres, il en faut chasser la souillure… [...]

Nous ne devons acculer brutalement ceux qui nient, ni éconduire ceux qui se justifient, mais leur fournir une excuse quelconque pour sauver la face - nous écarter du motif le plus honteux et leur en offrir nous-mêmes un autre, plus mesuré. [...]

“Ce qui t'a échappé…”, “Ce que tu ne savais pas…”, ces formules font preuve, je crois, de plus de sensibilité morale que “Tu as été injuste”, ou “Tu as été odieux”. “Ne cherche pas toujours à surpasser ton frère” vaut mieux que “Ne soit pas jaloux de ton frère” et “Quitte cette corruptrice” que “Cesse de corrompre cette femme”. Le franc-parler “thérapeutique” recours à ce genre de forme. Celui qui a un but pratique et immédiat fait l'inverse. Chaque fois qu'il ai besoin soit de détourner des gens de la faute qui sont sur le point de commettre parce qu’une pulsion brutale les lance malgré eux dans le mauvais sens, soit de stimuler, d'inciter à l'exploit ceux qui ont faibli et perdu leur ardeur, on doit rapporter la situation à des motivations infâmes et malséantes. Pour piquer au vif Achille, Ulysse, chez Sophocle n'explique pas sa colère par le banquet, mais lui dit :

C'est de voir les remparts de Troie qui te fait peur ?

Et quand Achille fou furieux à ces mots parle de reprendre la mer, il répond :

Je sais ce que tu fuis. Ce n'est pas un outrage  
 Hector et là tout près ! Elle a bon dos, la rage !

En laissant craindre au brave, à l'intrépide, qu'il va passer pour un lâche ; au vertueux, au sage, pour un débauché ; au généreux, au libéral, pour un avare ; nous les aiguillonnons vers le bien et les arrachons au mal - en nous montrant mesurés sur les erreurs irrattrapables (il y aura alors dans notre franc-parler, plus de tristesse et de sympathie que de reproche), mais dur, inflexible est infatigable dès qu'il s'agit de prévenir des fautes et d'affronter des passions. Car dans ce cas, la situation elle-même veut que la bienveillance soit implacable et le franc-parler véridique. Mieux vaut être détourné des fautes par des conseils persuasifs, que les regretter après coup parce qu'on tient sur nous deux méchants propos. Raison de plus pour mettre les formes jusque dans le franc-parler qui, en tant que remède, le plus grand et le plus puissant qu’offre l'amitié, exige toujours deux compétences : l'aptitude à bien choisir le moment et le sens de la mesure. [...]

Ceux qui réprimande en êtres civilisés ne s'enfuient pas [...] dès qu'ils ont lancé leur traits acérés et blessants, mais, par d'autres manifestations d'amitié, des mots aimables, ils apaisent, ils font “couler. [...] L'homme martelé, cisaillée par le franc-parler, si on le renvoie contusionné, enflé et rugueux de colère, on aura du mal, ensuite, à le rappeler et à le consoler. Encore un point, donc, auquel on doit être extrêmement attentif quand on fait la morale : ne pas partir trop vite, ne pas laisser la conversation ou la rencontre se terminer dans la douleur et l'exaspération de nos amis. [...]

Autre chose : “Celui qui se fait envier pour de grands motifs pense juste”, dit Thucydide. Faire la leçon est une situation pénible : l’ami doit la subir pour des enjeux majeurs et des divergences de fond. S'il se montre chagrin surtout et contre tous, s'il se comporte avec son entourage non en ami mais en maître d'école, son tranchant sera émoussé, il sera inefficace quand il voudra corriger l'important. [...]

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

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

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Toute violence est-elle sans raison ?

TIRER PROFIT DE SES ENNEMIS [...]

Chaque fois que Platon se trouvait en piètre compagnie, il avait coutume de se dire en partant : “Ne suis-je pas comme eux sur un certain plan ?”. Si celui qui a critiqué la façon de vivre d'un autre se retourne aussitôt pour observer la sienne et l’aligne sur l'option contraire, en la corrigeant, en la détournant du vice, il tirera un utile profit de l'injure qu’il a lancée ; mais s'il ne le fait pas, son insulte paraît vaine, et sans intérêt, et elle l'est. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Celui qui a entendu des propos cinglant de son ennemi doit éliminer chez lui le vice dont il s'agit plus prestement que la tâche qu'on lui aurait montré sur son manteau. Même si on lui a fait un reproche non fondé, il doit chercher ce qui a bien pu provoquer cette diffamation, s’en garder, veiller à ne pas commettre à son insu quelques fautes apparentée ou similaire à celle dont on l'accuse. [...]

Chaque fois qu'on dit à ton sujet quelque chose qui n'est pas vrai, ce n'est pas parce que c'est un mensonge qu'il faut regarder ça de haut et t’en moquer. Vois ce qu'il y a dans ta façon de parler ou d'agir, dans tes activités, dans tes fréquentations, qui puisse donner une certaine vraisemblance à l'accusation, et garde-t-en avec soin, évite le. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on avoir raison contre les faits ?

Ne ménageons pas les éloges, les honneurs à notre ennemi quand il les mérite. Ces éloges-là en rapporte de plus grands à celui qui les fait et, quand il reviendra à la critique, il en aura plus de crédit : on se dira qu'il ne hait pas un homme, mais qu'après réflexion, il condamne un acte.

Et le plus bel effet, le plus utile, c'est que tu seras à mille lieues d’envier les succès de tes amis, les belles actions de tes proches, si tu t'es habitué à féliciter tes ennemis de leur réussite, et à n’en être ni blessé, ni jaloux. Quel autre exercice servira mieux l'esprit, le mettra dans de meilleures dispositions, que celui qui nous ôte nos tendance à l'envie et à la jalousie ? À la guerre, par la force de l'habitude et de la loi, on adopte des comportements nécessaires dans cette situation-là, mais par ailleurs ignobles, et il n'est pas facile ensuite, alors qu'ils font du tort, de s'en débarrasser. L'inimitié c'est pareil : elle inspire l'envie, en même temps que la haine, laisse en dépôt la jalousie, la joie qu'on éprouve au malheur d'autrui, la rancune. Et si, outre ces sentiments, sont entrés en nous la méchanceté, la tromperie, l'intrigue, qui contre un ennemi ne paraissent ni indignes, ni injustes, elles y restent : impossible de nous en délivrer. Ceux qui ne s'en garde pas contre leurs ennemis s'en serviront ensuite contre leurs amis. Par habitude. [...]

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

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

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

Toute violence est-elle sans raison ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

L'homme qui se dit : “Si mon ennemi l'emporte sur moi pour les commandements, les procès, les charges publiques, l'estime de ses amis et de ses supérieurs, c'est parce qu'il a de la chance”, s'éloigne de l'action et de l'émulation, s'enfonce entièrement dans l’envie et le découragement, s'abandonne à une jalousie qui n'aboutit à rien. L'homme qui ne s’aveugle pas sur celui qu'il déteste, qui devient le spectateur impartial de sa vie et de ses moeurs, de ses propos et de ses actes, fera ce constat : lorsqu'on jouit de quelque chose d’enviable, on le doit généralement à ses efforts, à sa prévoyance, et à ses belles actions. Alors, tendant toutes ses forces vers ces grands objectifs, il mettra à pied d'œuvre sa propre soif de gloire, son propre goût du beau, et rompra radicalement avec la nonchalance et la facilité.   
S'il apparaît au contraire que c'est en flattant, en rusant, en corrompant, en se faisant l'exécuteur stipendié des basses œuvre, que notre ennemi est devenu puissant à la cour ou au gouvernement, il ne nous posera pas de problème, il nous fera plutôt plaisir quand nous mettrons en regard notre comportement d'homme libre, notre vie pure et droite. [...]

Puisque à en croire Platon : “celui qui aiment est aveugle sur ce qu'il aime”, et que c'est la mauvaise conduite de notre ennemi qui retient le plus notre attention, ne laissons improductives ni notre joie pour les fautes qu'il a commises, ni notre souffrance pour les mérites qu'il a eus ! Raisonnons à partir de l'une et de l'autre : en nous gardant de ses fautes, nous nous montrerons supérieurs, en imitant ses mérites, nous ne serons pas inférieurs.

La chance existe t-elle ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

ÉCOUTER [...]

L'envie, avec le dénigrement et l'animosité qui l'accompagnent, n'est un bien dans aucun domaine. Elle entrave tout ce qui est beau, mais elle n'est jamais pire qu’en voisine et conseillère de l'étudiant qui écoute et lui rend désagréables, pénibles, insupportables, les idées utiles, parce que les envieux détestent plus que tous les raisonnements justes. Pourtant, si tout individu que la richesse, la gloire et la beauté des autres frappent au cœur est un envieux au sens strict - ce qui lui fait mal, c'est que d'autres soient heureux -, celui qui ne supporte pas un raisonnement bien fait souffre pour quelque chose qui est à lui : comme la lumière appartient à ceux qui voient, la raison appartient à ceux qui écoutent, s'ils veulent l'accepter. [...]

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Peut-on désirer sans souffrir ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Peut-on dire d'un désir qu'il est anormal ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?   
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Que de principes fallacieux et pervers avons-nous admis sans y prendre garde parce que l'homme qui les exprimait avait notre sympathie et notre confiance ! Un jour où les magistrats Lacédémonien avaient jugé bon l’avis d'un homme au passé peu recommandable, ils demandèrent à un autre, très respecté pour sa vie et sa conduite, de l'énoncer en public, donnant ainsi au peuple, à très juste titre, et avec une grande intelligence politique, l'habitude de suivre le caractère d'un orateur, non ces mots. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

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

Imagine : un homme venu demander du feu à ses voisins, trouve dans leur âtre une flambée splendide et reste éternellement à se chauffer chez eux ! C'est exactement ce que fait celui qui, venu recevoir d'un autre la raison ne se dit pas qu'il lui faut suspendre sa propre lanterne, sa propre intelligence, mais se délecte de ce qu'il entend et s'assied, là, sous le charme. Ce qu'il retire des raisonnement, c'est l'éclat rougeoyant - une idée simplement - pas la chaleur du feu philosophique qui extirpe et détruit les moisissures et les ténèbres intérieur de l'esprit.

Donc, s'il faut encore un conseil sur l'écoute, n'oublions pas ce dernier. En même temps que nous étudions, exerçons nous à trouver par nous-même. Ainsi notre état d'esprit ne sera ni sophistique ni historique, mais vraiment issu de ce que nous sommes, philosophique. Bien écouter sera notre premier pas pour bien vivre.

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

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on croire sans savoir ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Plutarque, *L’ami véritable*

Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous qu j’y fasse ?* - Entretien avec Mathias Greffrath, traduit de l’allemand par Christophe David - Éditions Allia

*Vous avez quitté l'Allemagne dès mars 1933. Plus tard les bureaucrates ont eu l'idée d'établir une sinistre distinction entre persécutés pour raison raciale et persécutés pour raisons politiques...*

Cette distinction est tout à fait courante en effet mais je répugne à l'utiliser. Il y a eu, c'est vrai, des centaines de milliers de réfugiés Juifs qui auparavant, ne s'était naturellement jamais intéressé à la politique et encore moins engagé politiquement. Mais c'est justement la politique qui s'est intéressée à eux. Et en ce sens, même si c'était seulement *modo passivo* - mais que veut dire ici “seulement” - eux aussi étaient des réfugiés politiques. Tous les juifs qui ont quitté l'Allemagne l’ont donc fait pour des raisons politiques.

L'un des principes de la politique du *Führer* national-socialiste était de faire disparaître toute trace de conscience de classe. Ils y sont arrivés, avec un succès effrayant, parce qu’aux millions de malheureux, victimes du “système”, prolétaires au chômage et petits-bourgeois prolétarisés, ils ont offert un groupe d'hommes par rapport auxquels ils - je veux dire les prolétaires - pouvaient, non, *devaient*, se sentir supérieur, un groupe que, pour se défouler de la haine accumulée, ils pouvaient, non, *devaient détester*, un groupe qu’à leur tour, ils pouvaient, non: *devaient* traiter comme des victimes. Dans la langue de la politique, “pouvoir” signifie toujours “devoir” ou “être obligé de”. Dans mon livre *Die Molussiche Katakombe* [La catacombe de Molussie], le principe de la dictature s'énonce ainsi “si tu veux un esclave fidèle, offre-lui un sous esclave !” Plus encore : du fait que l'on accordait aux malheureux l'étiquette d’”aryens”, refusée aux Juifs, ils s’en trouvaient carrément anoblis. Comme leur prétendue appartenance à la “race des seigneurs” leur donnait l'air d'être des seigneurs, ils oubliaient qu'ils n'étaient toujours que des esclaves. Pour leur procurer le sentiment d'être noble, on avait besoin d'un repoussoir, de sous-hommes, c'est-à-dire de nous. Si nous n'avions pas existé, Hitler nous aurait inventé, C'est pourquoi son antisémitisme n'était pas un attribut du national-socialisme parmi d'autres, mais *le* moyen de gagner le combat contre la conscience de classe et la lutte des classes. C'est devant cette instrumentalisation qui a finalement culminer dans la liquidation que nous autres Juifs avons dû fuir. Voilà pourquoi nous avons tous été des réfugiés politiques.[...]

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Pourquoi voulons-nous être libre ?

L'homme est-il un animal politique ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Plus tard, lorsque le problème nucléaire a occupé le devant de la scène, j'ai essayé par contre de capter l'attention de ceux dont l'action et la négligence décide du sort de l'humanité, mais qui ne savent pas, ne veulent pas savoir, ne doivent pas savoir ce qu'ils font. Avant tout donc, l'attention des physiciens et celle des hommes politiques que dirige les technocrates. [...]

Exister, est-ce agir ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Cette obsession de la psychanalyse, chez les Américains, sur laquelle vous avez écrit par la suite, c'est peut-être aussi, à côté des grands ravages qu’a connu notre siècle, un symptôme du ravage de la destruction, par un rationalisme mal compris, de notre propre spontanéité. Elle se traduit par le fait que les individus réifient leurs sentiments intimes, leur amour, leur haine, avant même de pouvoir les éprouver, en les inscrivant dans des catégories. Ils les canalisent et ce faisant les rendent anodins.

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

[Dans] *Les racines de notre aveuglement face à l'apocalypse* [j’ai abordé le] décalage entre ce que nous sommes capables de produire et ce que nous sommes capable d'imaginer. Aujourd'hui encore, je pense que j'ai effectivement dépeint, en soulignant ce décalage, la *conditio humana* de notre siècle et de tous les siècles à venir, pour autant qu'ils nous soient encore accordés ; et que l'immortalité ou la faute, aujourd'hui, ne réside ni dans la sensualité ou l'infidélité, ni dans la malhonnête ou l'immoralité, ni même dans l'exploitation, mais dans le manque d'imagination. Au contraire, aujourd'hui, notre premier postulat doit être : élargi les limites de ton imagination, pour savoir ce que tu fais. Ceci est d'ailleurs d'autant plus nécessaire que notre perception n'est pas à la hauteur de ce que nous produisons : comme ils ont l'air inoffensif ces bidon de Zyklon B -- je les ai vu à Auschwitz -, avec lesquels on a supprimé des millions de gens ! Et un réacteur atomique, comme il a l'air débonnaire avec son toit en forme de coupole ! Même si l'imagination seule reste insuffisante, entraînée de façon consciente, elle saisit infiniment plus de vérité que la perception. Pour être à la hauteur de l'empirique, justement, et aussi paradoxal que cela puisse paraître, il nous faut mobiliser notre imagination. C'est elle la “perception” d'aujourd'hui. [...]

Les qualités morales de l'homme moyen, de mon voisin par exemple, qui est un homme très serviable, sont certainement aussi grande que celle de son père ou de son grand-père, tant qu'il est seulement question d'agir au sein d'un entourage limité. Les conséquences de ce que nous, hommes d'aujourd'hui, pouvons provoquer à l'aide de notre technologie hautement perfectionné ne nous sont en un certain sens pas imputable. Dans ma correspondance avec le pilote d'Hiroshima, Eatherly, j'ai forgé le concept de “coupable sans faute”. Je ne prétends donc pas que l'”homme” soit aujourd'hui plus mauvais, mais je dis que ses actions, à cause de l'énormité des outils dont il dispose, sont devenues énormes. [...]

J'appelle “supraliminaire” les événements et les actions qui sont trop grands pour être encore conçu par l'homme : si c'était le cas, ils pourraient être perçus et mémorisés. Jjusqu'à présent, on ne connaissait en psychologie que l'”infraliminaire”. Weber et Fechner ont appelé “infraliminaire” les excitation qui sont trop petite pour que les hommes puissent encore les enregistrer. Aujourd'hui, les excitations (s'il est possible de ranger des événements immenses sous ce terme académique) sont devenu trop grande pour accéder encore à nous. C'est au point que lorsque j'ai cherché à parler de la déflagration atomique avec les victimes d'Hiroshima, elles restaient tout simplement muettes. Non parce que leur anglais aurait été insuffisant (ils se taisaient en japonais et l'interprète, lui aussi, restait muet). L'événement était trop grand pour qu'ils aient pu s'en rappeler et même pour qu'ils aient pu le percevoir. Ce qui vaut pour ceux qui l’ont provoqué et pour ceux qui l’ont subi. Que les premiers n'ai pas eu l'idée de l'ampleur des effets qu'ils ont produit, cela vaut aussi bien pour les victimes qui les ont subi ; tout comme les auteurs ne pouvaient pas prévoir le mal qu'ils faisaient, les victimes ne pouvaient plus se rappeler ce qu'on leur avait fait. Vous voyez : je retombe toujours sur mes pieds, je reviens toujours à mon *idée fixe*, à savoir que quand nous réfléchissons, nous sommes plus petit que nous-même, nous ne pouvons pas nous représenter qui nous sommes et (nous ne voulons pas non plus pouvoir le faire); c'est pourquoi nous ne savons pas ce que nous faisons, ni ce qu'on nous fait. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Y a-t-il plus à espérer qu'à craindre de la technique ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Exister, est-ce agir ?

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

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

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

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

Que sait-on du réel ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Vous ne parlez de division du travail que chez les intellectuels, mais ce ne sont pas seulement les physiciens, qui sont responsables de la situation nucléaire et devraient savoir ce qu'ils font. Dans l'avant-dernière année de la Première Guerre mondiale, ce ne sont pas les intellectuels qui eurent le courage de faire quelque chose contre la guerre, mais les travailleurs, quelques milliers de travailleurs allemands des arsenaux. Ils ont refusé de continuer à produire des munitions. Ils se sont mis en grève à l'époque. Pas pour obtenir une augmentation de salaire ou des cartes de pain supplémentaire, mais pour raccourcir la guerre. Qu'il y ait aujourd'hui des travailleurs au cœur de l'industrie de l'armement qui refuse de s'associer à la production des engins de la catastrophe, j'en doute fort.Pas seulement parce que ce à quoi ils travaillent est complètement indifférent à la plupart des ouvriers, et cela vaut tout aussi bien pour les intellectuels les plus éminents, les physiciens et les ingénieurs - ils sont tous ce que j'appelle *telosblind* - mais aussi parce que chaque travailleur et scientifique a cette bonne excuse: si c'est pas moi qui l’fait, ce s’ra un autre.

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

Travailler, est-ce seulement mettre en oeuvre des techniques ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous qu j’y fasse ?* - Entretien avec Mathias Greffrath, traduit de l’allemand par Christophe David - Éditions Allia

Jean Colerus Lucas, *Vie de Spinoza*, 1706

[...] Autant que j'ai pu comprendre les sentiments de Spinoza, voici sur quoi roule la dispute qu'il y a entre nous qui sommes chrétiens et lui : savoir si le Dieu véritable est une substance éternelle, différente et distincte de l'univers, et de toute la nature; et si par un acte de volonté entièrement libre il a tiré du néant le monde et toutes les créatures; ou si l'univers et tous les êtres qu'il renferme appartiennent essentiellement à la nature de Dieu, considéré comme une substance dont la pensée et l'étendue sont infinies. C'est cette dernière proposition que Spinoza soutient. On peut consulter l’*Anti-Spinoza* de L. Vittichius, page 18 et suivantes. Ainsi il avoue bien que Dieu est la cause généralement de toutes choses; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement, sans liberté, son choix, et sans consulter son bon plaisir. Pareillement tout ce qui arrive au monde, bien ou mal, vertus ou crime, péché au bonnes œuvres, part de lui nécessairement; et par conséquent il ne doit y avoir ni jugement, ni punition, ni résurrection, ni salut, ni damnation. Car autrement ce Dieu imaginaire punirait et récompenserait son propre ouvrage, comme un enfant fait sa poupée. n'est-ce pas là le plus pernicieux athéisme qui ait jamais paru au monde ?

[...] Ce n'a pas été mon dessein d'examiner ici toutes les impiétés et les absurdités de Spinoza; j'en ai rapporté quelques-unes, et me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vue d'inspirer aux lecteurs chrétiens la version et l'horreur qu'il doit avoir d'une doctrine si pernicieuse. Je ne dois cependant pas oublier de dire qu'il est visible, que dans la seconde partie de son traité de morale, il ne fait qu'un seul et même être de l'âme et du corps, dont les propriétés sont, comme il les exprime, celle de penser, et celle d'être étendue [...] Mais à l'égard de l'âme qui est, et qui agit dans les corps, ce n'est qu'un autre mode au manière d'être, que la nature produit, ou qui se manifeste soi-même par la pensée; Ce n'est point un esprit ou une substance particulière non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'il se manifeste, agit et opère par la pensée. A-t-on jamais ouï de pareilles abominations parmi les chrétiens ! de cette manière Dieu ne saurait punir ni l’âme, ni le corps, à moins que de vouloir se punir et se détruire lui-même. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

Avons-nous le choix d'être libre ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

L'homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Jean Colerus Lucas, *Vie de Spinoza*, 1706

Al-Fârâbî, *De l'obtention du bonheur*, IXe siècle

[...] Pour chaque problème, on cherche à atteindre une vérité indubitable. Cependant, souvent, nous ne parvenons pas à la certitude. Nous pouvons atteindre la certitude sur une partie de ce que nous cherchons, et une croyance ou une persuasion sur le reste. Nous pouvons parvenir à nous en former une image, où nous tromper et croire que nous l'avons trouvée alors que tel n'est pas le cas. Ou nous pouvons être perplexes, comme lorsque les arguments pour et contre nous frappent avec une force égale. La cause en est la diversité des méthodes que nous suivons dans le traitement d'un problème; car une seule méthode ne saurait nous conduire à des opinions différentes sur un même problème. Non, ce qui nous amène à avoir des opinions différentes sur les diverses classes de problèmes vient nécessairement des différentes manières de procéder. Sans conscience de leur diversité ou des différences spécifiques entre elles, nous croyons que nous employons la même méthode pour chaque problème. Ainsi, bien que, pour un problème particulier, nous devrions employer une méthode qui conduit à la certitude, et pour une autre une méthode avec laquelle parvenir à une copie fidèle, ou à une image, méthode qui conduit à la persuasion et à la croyance, nous pensons que la méthode est une est la même et que la méthode que nous avons employée dans la dans le dernier cas est la même que celle que nous avons employé dans le premier. Telle est la situation dans laquelle nous nous trouvons, pour la plupart d'entre nous, et également celle dans laquelle se trouve la grande majorité des théoriciens et des chercheurs que nous voyons autour de nous.

La vérité dépend-elle de nous ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

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

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Al-Fârâbî, *De l'obtention du bonheur*, IXe siècle

Giacomo Leopardi, *Huits petites œuvre morales inédites*, 1999 - éditions Allia

Tout ce que la nature a conçu pour l'existence humaine se ramène à la grande loi de la distraction, d'illusion et d'oubli. Plus cette loi s'affaiblit, plus le monde court à sa perte.

Une infime minorité admet que les temps anciens furent réellement plus heureux que les temps modernes, et cette minorité considère qu'il ne faut plus y songer car nos conditions ont changé. Mais la nature, elle, ne change pas, et l'on n'a pas trouvé de nouvelles formes de bonheur : la philosophie moderne ne doit se targuer donc un succès tant qu'elle reste incapable de nous mener à un état qui puisse nous rendre heureux. Entre le monde antique et le monde moderne, il est certain que le premier convenait à l'homme et que le second ne lui convient pas; jadis, on était vivant, même dans la mort, tandis qu'aujourd'hui on meurt de cette vie; et ce n'est qu'à travers les anciens que l'on se reprend à aimer et à comprendre la vie. [...]

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Giacomo Leopardi, *Huits petites œuvre morales inédites*, 1999 - éditions Allia

Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, 1983

[...] Chaque école élabora donc sa représentation rationnel de cet état de perfection qui devrait être celui du sage et elle s'appliquera à en tracer le portrait. Il est vrai que cet idéal transcendant sera considérée comme presque inaccessible : selon certaines écoles, il n'y a jamais eu de sage ; selon d'autres, il y en a peut-être eu un ou deux, comme Épicure, ce dieu parmi les hommes ; selon d'autres enfin, l'homme ne peut atteindre cet état qu’en des instants rares et fulgurants. Dans cette norme transcendante posée par la raison, chaque école exprimera sa vision particulière du monde, son style de vie propre, son idée de l'homme parfait. C'est pourquoi la description de cette norme transcendante, dans chaque école, viendra finalement coïncider avec l'idée rationnelle de Dieu. Michelet l’a dit très profondément : “La religion grecque finit par son vrai Dieu, le sage”. On peut interpréter cette formule, que Michelet ne développe pas, en disant que la Grèce dépasse la représentation mythique qu'elle avait de ses dieux, au moment où les philosophes conçoivent d'une manière rationnelle Dieu sur le modèle du sage. Sans doute, dans ces descriptions classiques du sage, certaines circonstances de la vie humaine seront évoquées, on se plaira à dire ce que ferait le sage dans telle ou telle situation, mais, précisément, la béatitude qu'il conservera inébranlable dans telle ou telle difficulté sera celle de Dieu même. Quelle sera la vie du sage dans la solitude, demande Sénèque, s'il est en prison ou en exil, ou jeté sur une plage déserte ? Et il répond ce sera celle de Zeus (c'est-à-dire pour les stoïciens celle de la Raison universelle), lorsqu'à la fin de chaque période cosmique, l'activité de la nature ayant cessé, il s'adonne librement à ses pensées ; le sage jouira, comme lui, du bonheur d'être avec soi-même. C'est que pour les stoïciens, la pensée et la volonté de leur sage coïncident totalement avec la pensée, la volonté et le devenir de la Raison qui est immanente au devenir du cosmos. Quant aux sages épicuriens, comme les dieux, il voit naître, à partir des atomes, dans le vide infini, l'infinité des mondes ; la nature suffit à ses besoins et rien ne vient jamais effleuré la paix de son âme. Les sages platoniciens et aristotéliciens, pour leur part, selon des nuances différentes, s'élèvent, par leur vie de pensée, au niveau de la Pensée divine.

On comprend mieux maintenant l’*atopia*, l'étrangeté du philosophe dans le monde humain. On ne sait où le classer, car il n'est ni un sage, ni un homme comme les autres. Il sait que l'état normal, l'état naturel des hommes, devrait être la sagesse ; car elle n'est rien d'autre que la vision des choses telles qu'elles sont, la vision du cosmos tel qu'il est dans la lumière de la raison, et elle n'est rien d'autre que le mode d'être et de vie qui devrait correspondre à cette vision. Mais le philosophe sait aussi que cette sagesse est un état idéal est presque inaccessible. Pour un tel homme, la vie quotidienne, telle qu'elle est organisée et vécue par les autres hommes, doit nécessairement apparaître comme anormal, comme un état de folie, d'inconscience, d'ignorance de la réalité. Et pourtant il lui faut bien vivre cette vie de tous les jours, dans laquelle il se sent étranger et dans laquelle les autres le perçoivent comme un étranger. Et c'est précisément dans cette vie quotidienne qu'il devra chercher à tendre vers ce mode de vie, qui est totalement étranger à la vie quotidienne. Il y aura ainsi un perpétuel conflit entre la tentative du philosophe pour voir les choses telles qu'elles sont du point de vue de la nature universelle, et la vision conventionnelle des choses sur laquelle repose la société humaine, un conflit entre la vie qu'il faudrait vivre et les coutumes et convention de la vie quotidienne. Ce conflit ne pourra jamais se résoudre totalement. Les cyniques choisiront même la rupture totale, en refusant le monde de la convention sociale. D'autres au contraire, comme les sceptiques, accepteront pleinement la convention sociale, en réservant leur paix intérieure. D'autres, comme les épicuriens, essaierons de recréer entre eux une vie quotidienne conforme à l'idéal de la sagesse. D'autres enfin, comme les platoniciens et les stoïciens, s'efforceront au prix des plus grandes difficultés, de vivre “philosophiquement” la vie quotidienne et même la vie publique. Pour tous en tout cas, la vie philosophique sera une tentative pour vivre et penser selon la norme de la sagesse, elle sera exactement une marche, un progrès, en quelque sorte asymptote vers cet état transcendant. [...]

La philosophie peut-elle parler de la religion ?   
L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

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

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Plus que tout les autres, les ouvrages philosophiques sont liés à l'oralité, parce que la philosophie antique elle-même est, avant tout, orale. Il arrive sans doute qu'on se convertisse en lisant un livre, mais on se précipite alors chez le philosophe, pour entendre sa parole, pour l'interroger, pour discuter avec lui et avec d'autres disciples, dans une communauté qui est toujours un lieu de discussion. Par rapport à l'enseignement philosophique, l'écriture n'est qu'un aide-mémoire, un pis-aller, qui ne remplacera jamais la parole vivante.

La vraie formation est toujours orale, parce que seule la parole permet le dialogue, c'est-à-dire la possibilité pour le disciple de découvrir lui-même la vérité dans le jeu des questions et des réponses, la possibilité aussi pour le maître d'adapter son enseignement aux besoins du disciple. [...]

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Est-il nécessaire de parler pour être compris ?

Platon par exemple avait défini la philosophie comme un exercice de la mort entendue comme séparation de l'âme et du corps. Pour Épicure et les épicuriens, cet exercice de la mort prend un sens nouveau ; il devient la conscience de la finitude de l'existence qui donne un prix infini à chaque instant : “Tiens que chaque jour qui luit sera pour toi le dernier ; c'est avec gratitude alors que tu recevras chaque heure inespérée”. Dans la perspective du stoïcisme, l'exercice de la mort revêt un caractère différent ; il invite à la conversion immédiate et rend possible la liberté intérieure : “Que la mort soit devant tes yeux chaque jour et tu n'auras aucune pensée parce ni aucun désir excessif.” [...] Lié à la méditation de la mort le thème de la valeur de l'instant joue un rôle fondamental dans toutes les écoles philosophiques. C’est en somme une prise de conscience de la liberté intérieure. [...] Le stoïcien insistera plus sur l’effort d’attention à soi-même, le consentement joyeux au moment présent qui nous est imposé par le destin. L'épicurien concevra cette libération du souci du passé et du futur comme une détente une pure joie d'exister. [...]

Que nous apprend la mort ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

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

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Le souci du destin individuelle et du progrès spirituel, l'affirmation intransigeante de l'existence morale, l'appel à la méditation, l'invitation à la recherche de cette paix intérieure que toutes les écoles, même celles des sceptiques, propose comme fin à la philosophie, le sentiment du sérieux et de la grandeur de l'existence, voilà, me semble-t-il, ce qui dans la philosophie antique n'a jamais été dépassé et reste toujours vivant. Certains verront peut-être dans ces attitudes une conduite de fuite, une évasion, incompatible avec la conscience que nous devons avoir de la souffrance et de la misère humaine et ils penseront que le philosophe se révèle ainsi comme irrémédiablement étranger au monde. Je répondrai simplement en citant ce beau texte de Georges Friedmann, datée de 1942, qui laisse entrevoir la possibilité de concilier le souci de la justice et l'effort spirituelle, et qu'un stoïcien de l'Antiquité aurait pu écrire : “Prendre son vol chaque jour ! Au moins un moment qui peut-être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un exercice spirituel, seul ou en compagnie d'un homme qui lui aussi veut s'améliorer… Sortir de la durée… S'efforcer de dépouiller tes propres passions… S’éterniser en se dépassant. Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition, juste. Nombreux sont ceux qui s’absorbent entièrement dans la politique militante, la préparation de la révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui pour préparer la révolution, veulent s'en rendre dignes.”

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il le but de l’existence ?  
Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique*, 1983

Aristote, *Problème XXX*

[...] 11. Pourquoi a-t-on dès les origines, institué un prix pour les compétitions qui met en jeu le corps mais n'a-t-on rien établi en ce qui concerne le savoir ? Est-ce-parce qu'il faut naturellement que les juges ne soit en rien inférieures aux concurrents dans le domaine de la pensée, voire qu’ils leurs soient supérieurs ? S'il avait fallu que les hommes les plus savants coucourussent entre eux et si un prix avait été institué, on aurait manqué de juges ! Dans les compétition de gymnastique, tout le monde est en mesure de juger, en s'en tenant à son sens de l'observation. Par ailleurs, celui qui dès les origines Institua les jeux, ne souhaitais pas que la compétition qu'il proposait aux grecs pu engendrer des révoltes et des haines violentes. Lorsque, par exemple, un concurrent est écarté ou retenu pour des combats qui engagent le corps, les gens n'ont aucune peine à l'accepter et n'éprouvent aucune haine envers les juges, mais s'il s'agit d'établir qui sont les plus intelligent au les plus doués, on s'en porte souvent contre les juges et l'on s'indigne. Une telle situation est porteuse de révoltes et de troubles. En outre, il faut que la récompense soit plus importante que la compétition, car dans les concours de gymnastique la récompense est meilleure et plus désirable que la compétition, mais existe-t-il meilleure récompense que le savoir ?

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?  
Toutes les cultures se valent-elles ?  
La culture est-elle un simple ajout à la nature ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?

12. Pourquoi l'homme pense-t-il une chose et se retrouve t-il à en faire une autre ? Est-ce parce que la science d'une chose et également science de son contraire ? Ou parce que l'intelligence s'applique à de nombreuses objets, alors que le désir d'envie ce qu'un seul ? La majeure partie de la vie de l'homme est dirigée par l'intelligence tandis que celle des bêtes l’est par le désir, l'impulsion et l'envie.

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

13. Pourquoi les gens intelligents passe-t-il leur temps à accumuler des biens au lieu de jouir de ceux qu'ils possèdent ? Est-ce parce qu'ils suivent ainsi l'usage commun ? Ou parce qu'il est agréable d'espérer ? [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

Aristote, *Problème XXX*

Robert Musil, *De la bêtise*, 1937

[...] J'ai écrit moi-même il y a quelques années déjà : “Si la bêtise ne ressemblait pas à s'y méprendre au progrès, au talent, à l'espoir ou au perfectionnement, personne ne voudrait être bête.” C'était en 1931 ; et nul ne s'avisera de contester que le monde, depuis, n'ait vu encore nombre de progrès et de perfectionnement, ainsi est-il devenu peu à peu impossible d'ajourner la question : “Qu’est-ce au juste que la bêtise ?” [...]

Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?  
Ne désirons-nous que les choses que nous estimons bonnes ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Quiconque veut parler de la bêtise ou tirer quelque profit de tels propos doit partir de l'hypothèse qui n'est pas bête lui-même ; c'est-à-dire proclamée qui se juge intelligent, bien que cela même passe généralement pour une marque de bêtise ! Or, si l'on se demande pourquoi il en va ainsi, la première réponse qui vous vient à l'esprit semble couverte d'une couche de poussière domestique ancestrale, puisqu'elle affirme que la prudence commande de ne pas se montrer intelligent.Cette prudence méfiante, aujourd'hui tout d'abord presque incompréhensible, date probablement d'un temps où il était réellement plus intelligent pour le plus faible de ne pas être jugé tel ! La bêtise, au contraire, endort la méfiance ; elle “désarme”, comme on le dit encore aujourd'hui. On retrouve quelques traces de ce genre de finauderie dans certains rapport de dépendance où les forces sont à tel point inégales que le plus faible essaie de s'en tirer en se faisant passer pour plus bête qui n’est [...]

On se contentera de retenir, pour l'essentiel, qu'il peut-être bête de se prétendre intelligent, mais pas toujours intelligent de passer pour bête. Pas moyen d'en tirer aucune généralisation ; ou la seule admissible serait que le plus intelligent que nous ayons à faire en ce monde et de nous faire remarquer le moins possible ! Et, de fait, c'est là un trait qui a été tiré assez souvent sous le mot de sagesse. Mais plus souvent encore on a fait de cette conclusion - qui porte à la sauvagerie - qu'un usage timide ou purement symbolique; après quoi la réflexion nous entraînerait dans le domaine des conseils de modestie ou d'autres commandements plus vastes encore, sans d'ailleurs nous faire sortir entièrement de ceux de la bêtise et de l'intelligence. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

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

Sous une réserve qui va de soi et qui peut donc être négligée, cette prétention peut aussi avoir nom de vanité ; et il est règne en fait aujourd'hui sur l'âme de nombreuses États et nations des sentiments parmi lesquels la vanité occupe indéniablement une place privilégiée ; or, il y a depuis toujours entre bêtise et vanité un lien étroit - ce qui nous fournit peut-être une indication. Quelqu'un; mais cela même ne serait pas nécessaire, au fond, parce que la parenté de la vanité et de la bêtise est d'ordre direct : quelqu'un de vaniteux donne l'impression qu'il produit moins qu'il ne le pourrait - comme une machine dont la vapeur s'échappe au mauvais endroit. Le vieil adage : “Vanité et bêtise poussent sur la même tige” ne veut pas dire autre chose ; tout comme l'expression: la vanité “aveugle”. Ce que nous associons à la notion de vanité est bien l'attente d'une production moindre, l'autre sens du mot “vain” étant tout proche “d'inutile”. Et cette moindre production est attendu même là où il y a tout de même production : vanité et talent aussi sont assez souvent lié ;Mais nous avons alors l'impression que la production pourrait être supérieure, c'est le vaniteux lui-même n'y faisait obstacle. Cette représentation, si tenace, d'une production inférieure apparaîtra d'ailleurs plus loin comme la représentation la plus générale que nous nous faisons de la bêtise. [...]

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

Etre cultivé rend-il meilleur ?

Et après avoir parlé de la vanité dont les peuples et les partis font étalage aujourd'hui à force de se croire éclairés, il faut maintenant ajouter que la majorité épicurienne - exactement comme l'individu mégalomane dans ses rêves éveillés - a monopolisé non seulement la sagesse, mais encore la vertu, et se trouve brave, noble, invincible, pieuse et belle ; d'autant que les hommes, dans le monde actuel, ont tendance dès lors qu'ils sont en nombre, à se permettre tout ce qui leur est interdit en tant qu'individus. Du coup, à voir ces privilèges du “nous” devenu grand, on a l'impression que le travail de civilisation et de domestication croissante de l'individu doit être compensé par une décivilisation proportionnelle des nations, des États et des confréries politiques ; ce qui se manifeste là publiquement n'est rien d'autre qu'un trouble de l'équilibre affectif antérieur, au fond, à l'opposition du moi et du nous, de même qu'à toute évaluation morale. Mais est-ce encore - nous demandera t-on - de la bêtise, cela a-t-il encore le moindre rapport avec elle ? Chers auditeurs, personne n'en doute. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?  
La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?   
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?  
S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Celui qui chercherait le concept d'intelligence le plus général serait [...] amené [...] à adopter celui de “capacité” ; de sorte que tout homme incapable pourrait à l'occasion être qualifié de bête. En fait, il en va ainsi même quand la capacité relative à une certaine bêtise n'est pas expressément qualifié d'intelligence. L'espèce de capacité qui passe au premier plan et prête pour un temps son contenu au concept d'intelligence et de bêtise dépend des formes de vie. Aux époques d'insécurité personnelle, la ruse, la force, l'acuité des sens et l'adresse physique imprégneront le concept d'intelligence ; aux époques plus intellectuelles - et il faut ajouter, avec les réserves hélas nécessaires, bourgeoises -, c'est l'activité cérébrale qui s’y substitue. [...]

Il est à peine exagéré d'affirmer que nous sommes enclins à qualifier tout ce qui ne nous convient pas - surtout quand nous prétendons, à part cela, l'estimer hautement “culturel” - de “plus ou moins bête”. Et, pour définir ce “plus ou moins”, il est significatif que l'usage des termes de bêtise soit inséparable d'un autre, qui englobe les expressions non moins imparfaites du vulgaire et du moralement choquant ; ce qui reporte une seconde fois notre attention sur le destin commun des notions de “bêtise” et d'”inconvenance”. [...]

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

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

[Le concept de bêtise] englobe donc deux espèces au fond très différentes [de mots] ; une bêtise toute honnête, toute simple et une autre qui, assez paradoxalement, peut même être un signe d'intelligence. La première tient plutôt à une faiblesse générale de l'entendement, la seconde à une faiblesse de celui-ci par rapport à un objet particulier ; c'est de loin la plus dangereuse. [...]

Entre cette bêtise honnête et l'autre, la supérieure, la prétentieuse, le contraste n'est souvent que trop criant. Cette bêtise là et moins un manque d'intelligence qu'une abdication de celle-ci devant des tâches qu'elle prétend accomplir alors qu'elle ne lui conviennent pas ; elle peut comporter tous les caractères négatif d'un entendement faible, mais avec, en plus, tous ceux qu'implique une affectivité déséquilibrée, contrefaite, irrégulière, en un mot : maladive. Comme il n'y a pas d'affectivité “normalisée”, cette déviation maladive traduit plus précisément une dysharmonie entre les parties pris du sentiment et un entendement capable de les modérer. Cette bêtise supérieure est la vraie maladie de la formation - disons qu'en fait, pour éviter tout malentendu, elle et absence de formation, formation manquée, malvenue, déséquilibre entre sa substance et sa force ; et la décrire serait une tâche presque sans fin. Elle peut affecter jusqu'à la plus haute intellectualité ; car, si la bêtise authentique est une artiste paisible, la bêtise intelligente, qui contribue à la mobilité de la vie de l'esprit entraîne surtout son instabilité et sa stérilité. Il y a bien des années déjà, j'écrivais à son propos ceci : “Il n'est pas une seule pensée importante dont la bêtise ne sache aussitôt faire usage ; elle peut se mouvoir dans toutes les directions et prendre tous les costumes de la vérité. La vérité, elle, n'a jamais qu'un seul vêtement, un seul chemin : elle est toujours handicapée”. La bêtise dont il s'agit là n'est pas une maladie mentale ; ce n'en n'est pas moins la plus dangereuse des maladies de l'esprit, parce que c'est la vie même qu'elle menace. [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humains ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?  
Interprète-t-on à défaut de connaître ?  
Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Nous sommes tous bêtes à l'occasion ; à l'occasion aussi, nous sommes contraints d'agir aveuglément ou à demi aveuglément, sans quoi le monde s'arrêterait ; et si quelqu'un tirait des dangers de la bêtise cette règle : “Abstiens-toi de juger et de trancher chaque fois que tu manque d'informations”, nous nous figerions ! Mais cette situation dont on fait aujourd'hui tout un monde en rappelle une autre que nous connaissons depuis longtemps, dans le domaine intellectuel. En effet, comme notre savoir et notre pouvoir sont limités, nous en sommes réduits, dans toutes les sciences, à énoncer des jugements prématurés ; mais en veillant, comme on nous l'a enseigné, à maintenir ce défaut dans certaines limites et à le corriger le cas échéant, ce qui restitue à notre travail une certaine justesse. Rien, en fait, ne s'oppose à ce que nous transférerions dans d'autres domaines cette exactitude et cette fier humilité du jugement et de l'action ; et je crois que le précepte : “Agit aussi bien que tu le peux et aussi mal que tu le dois tout en restant conscient des marges d'erreur de ton action!” représenterait déjà, s'il était suivi, la moitié du chemin en direction d'une réforme vraiment féconde de notre vie. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

Robert Musil, *De la bêtise*, 1937

Richard Feynman, *The meaning of it all*, 1998

I The uncertainty of science [...]

The principle that observation is the judge imposes a severe limitation to the kind of questions that can be answered. They are limited to questions that you can put this way: “ If I do this, what will happen ?” There are ways to try it and see. Questions like, ”should I do this ?” and “what is the value of this ?”, are not of the same kind.

But if a thing is not scientific, if it cannot be subjected to the test of observation, this does not mean that it is dead or wrong or stupid. We are not trying to argue that science is somehow good and other things are somehow not good. Scientists take all those things that *can* be analyzed by observation and thus the things called science are found out. But there are some things left out, for which the method does not work. This does not mean that those things are unimportant. In any decision for action, when you have to make up mind what to do there is always a “should” involved and this cannot be worked out from “if I do this, what will happen ?” alone. You say, “sure you see what will happen and then you decide whether you want it to happen or not” but that is the step the scientists cannot take. You can figure out what is going to happen, but then you have to decide whether you like it that way or not. [...]

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?  
L'art est-il moins nécessaire que la science ?

La vérité dépend-elle de nous ?  
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Toutes les croyances se valent-elles ?

The relations among scientists were at first very argumentative, as they are among the most people. This was true in the early days of physics, for example. But in physics today the relations are extremely good. The scientific argument is likely to involve a great deal of laughter and uncertainty on both sides with both sides thinking up experiments and offering to bet on the outcome. In physics there are so many accumulated observations that it is almost impossible to think of a new idea which is different from all the ideas that have been thought of before and yet that agrees with all the observations that have already been made. And so is you get anything new from anyone, anywhere, you welcome it, and you do not argue about why the other person says it is so.

Many sciences have not developed this far, and the situation is the way it was in the early days of physics, when there was a lot of arguing because there were not so many observations. I bring this up because it is interesting that human relationships, if there is an independent way of judging truth, can become unargumentative. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
La vérité dépend-elle de nous ?

It is surprising that people do not believe that there is imagination in science. It is a very interesting kind of imagination, unlike that of the artist. The great difficulty is in trying to imagine something that you have never seen, that is consistent in every detail with what has already been seen, and that is different from what has been thought off; furthermore, it must be definite and not a vague proposition. That is indeed difficult. [...]

The rate of development of science is not the rate at which you make observations alone but, much more important, the rate at which you create new things to test.

If we were not able or did not desire to look in the new direction, if we did not have a doubt or recognize ignorance, we would not get any new ideas. There would be nothing worth checking, because we would know what is true. So what we call scientific knowledge today is a body of statements of varying degrees of certainty. Some of them are most unsure; some of them are nearly sure; but none is absolutely certain. Scientists are used to this. We know that it is consistent to be able to live and not know. Some people say, “How can you live without knowing ?” I do not know what they mean. I always live without knowing. That is easy. How you get to know is what I want to know.

This freedom to doubt is an important matter in the sciences and, I believe, in other fields. It was born of a struggle. It was a struggle to be permitted to doubt, to be unsure. And I do not want us to forget the importance of the struggle and, by default, to let the thing fall away. I feel a responsibility as a scientist who knows the great value of a satisfactory philosophy of ignorance, and the progress made possible by such a philosophy, progress which is the fruit of freedom of thought. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?  
Le doute: Une force ou une faiblesse ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?   
Peut-on croire sans savoir ?   
Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?   
Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

III The unscientific age [...]

I think that I can illustrate one unscientific aspect of the world which would be probably very much better if it were more scientific. It has to do with politics. Suppose two politicians are running for president, and one goes through the farm section and is asked, “What are you going to do about the farm question ?” And he knows right away - bang, bang, bang. Now he goes to the next campaign who comes through. “ What are you going to do about the farm problem ?” “ Well, I don't know. I used to be a general, and I don't know anything about farming. But it seems to me must be a very difficult problem, because for twelve, fifteen, twenty years people have been struggling with it, and people say that they know how to solve the farm problem. And it must be a hard problem. So the way that I intend to solve the farm problem is to gather around me a lot of people who know something about it, to look at all the experience that we have had with this problem before, to take a certain amount of time at it, and then to come to some conclusion in a reasonable way about it. Now, I can't tell you ahead of time what conclusion, but I can give you some of the principles I'll try to use - not to make things difficult for individual Farmers, if there are any special problems we will have to have some way to take care of them,” etc., etc., etc.

Now such a man would never get anywhere in this country, I think. It's never been tried, anyway. This is in the attitude of mines of the populist, that they have to have an answer and that the man who gives an answer is better than a man who gives no answer, when the real fact of the matter is, in most cases, it is the other way around. And the result of this of course is that the politician must give an answer. And the result of *this* is that political promises can never be kept. It is a mechanical fact; it is impossible. The result of *that* is that nobody believes campaign promises.And the result of that is a general disparaging of politics, a general lack of respect for the people who are trying to solve problems, and so forth. It's all generated from the very beginning (maybe - this is a simple analysis). It's all generated, maybe, by the fact that the attitude of the populace is to try to find the answer instead of trying to find a man who has a way of getting at the answer. [...]

La politique échappe-t-elle à l'exigence de vérité ?  
Peut-on avoir raison contre les faits ?  
Peut-on ne pas admettre la vérité ?  
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

The things like marriage questions, “How are you getting along with your husband,” and so on, that appear in magazines are all nonsense. They go something like this: “This has been tested on a thousand couples.” and then you can tell how they answered and how you answered and tell if you are happily married. What you do is the following. You make up a bunch of questions, like “Do you give him breakfast in bed ?” and so on and so on. And then you give this questionnaire to a thousand people. And you have an independent way of telling whether they are happily married, like asking them, or something. But never mind. It doesn't matter any difference what it is, even if the test is perfect. That's not the part where the trouble is. Then you do the following. You see about all the ones who are happy - how did the answer about the breakfast in bed, how did the answer about this, how did the answer about that? [...] They have decided on the odds of the thing in terms of the one sample. What they ought to do to be honest is to take the same test that has now being designed, in which they know how to make the score. They have decided this gets five points, that gets ten points, in such a way that the thousand that they tried it's on get marvelous scores if they are happy and lousy scores they're not. But now is the test of the test. they cannot use the simple which determines the scoring for them. That's going backwards. They must take the best to another thousand people, independently, and run it out to see whether the happy ones are the ones that score high, or not. They do not do that, because it's too much trouble, A, and the few times that they tried it, B, it showed that the test was no good [...]

What I am asking for in many directions is an abject honesty. I think that we should have a more abject honesty in political matters. And I think we'll be free of that way.

I would like to point out that people are not honest. Scientists are not honest at home, either. It's useless. Nobody's honest. Scientists are not honest. And people usually believe that they are. That makes it worse. By honest I don't mean that you only tell what's true. But you make clear the entire situation. You make clear all the information that is required for somebody else who is intelligent to make up their mind. [...]

Interprète-t-on à défaut de connaître ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

The problem of moral values and ethical judgments is one into which science cannot answer, as I have already indicated, and which I don't know of any particular way to word. However, I see one possibility. There may be others, but I see one possibility. You see we need some kind of mechanism, something like the trick we have to take an observation and believe it, the scheme for choosing moral values. [...]

I believe that it is not at all possible that there be a agreements on consequences, that we agree on the net result, but maybe not on the reason we do what we got to do. That the argument that existed in the early days of the Christians as to, for instance, whether Jesus was of a substance *like* the father or of the *same substance as* the father [...] Laugh, but people will hurt by that. Reputations were destroyed, people were killed, arguing whether it's the same or similar. And today we should learn that lesson and not have an argument as to the reason *why* we agree if we agree.

I therefore consider the Encyclical of Pope John XXIII, which I have read, to be one of the most remarkable occurrences of all time and a great step to the Future. I can find no better expression of my beliefs of morality, of the duties and responsibilities of mankind, people to other people, that is in that encyclical. I do not agree with some of the match Machinery which supports some of the ideas, that there's a spring you from God, perhaps, I don't personally believe, all that some of these ideas are the natural consequence of ideas of earlier probes, in the natural and perfectly sensible way.I don't agree, and I will not ridicule it, and I won't argue it. I agree with the responsibilities and with the duties that the Pope represents at as the responsibilities and the duties of people. And I recognize this encyclical as the beginning, possibly, of a new future where we forget, perhaps, about the theories of why we believe things as long as we ultimately in the end, as far as action is concerned, I believe the same thing.

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?  
Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?   
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Richard Feynman, *The meaning of it all*, 1998

Roger-Pol Droit, *Les pensées indienne, chinoise et tibétaine, Philosophies d'ailleurs,* 2009

Les pensées indiennes [...]

Se manifeste alors une tension extrême entre d'une part ce que l'on “sait” (de par la révélation) être le point d'aboutissement de la pensée - par exemple, l'unité absolue de l'être, le caractère illusoire de l’ego, l'indépendance essentiel de l'âme par rapport à ses apparent conditionnement physique, manteau, sociaux, etc. - et, d'autre part, l'image du monde plus réaliste, causaliste, substantialiste, etc. j préformé dans la structure même du langage et que le discours rationnel ne fait que déployer à l'extérieur. Visiblement, pour que cette tension s'avère féconde et ne débouche pas sur un divorce désastreux entre “foi” et “savoir”, une médiation était nécessaire. En Inde, celle-ci a pris la forme de tout un ensemble d'exercices spirituels, conçus et perfectionnés au cours des siècles, que, faute de mieux, nous désignons par le terme général de “méditation”. la méditation constitue à la fois un élément constitutif de pratiquement toutes les doctrines philosophiques indiennes… sérieux obstacle à la compréhension interculturelle, dans la mesure où l'Occident - trop panrationaliste? - n'a pas éprouvé au même degré le besoin d'établir des passerelles autre que théologiques entre la raison philosophique et son propre fonds religieux.

Le résultat de tout cela est un clivage, reconnu par presque toutes les écoles de pensée, même si elles le valorisent différemment, entre deux types, deux niveaux de vérité ou de réalité: celui de la vérité mondaine ou pratique (appelé *vyavahara* par les brahmanes et *samvrtisatya*, “vérité d'enveloppement” par les bouddhistes) et celui de la vérité absolue ou ultime (paramarthasatya). La vérité pratique ou empirique est - choses remarquables - considéré comme parfaitement valable et fiable dans son domaine, une fois repérées et redressées les éventuelles “erreurs de sens”. Elle reflète le découpage, reconnu tacitement par tous, du réel par le langage. Elle est intersubjective, reposant sur l'accord des perceptions et l'ajustement mutuel des comportements individuels. En même temps, on n'oublie pas qu'elle demeure séparée de la vérité métaphysique ultime par un gouffre que seule la méditation - et non quelque pratique intellectuelle, aussi sophistiquée soit-elle - est capable de franchir. En ce sens, donc, on admet que le monde sensible et non pas intégralement *connaissable* mais bien intégralement *connu*… Au niveau qui est le sien et de la manière dont il peut l'être. Se trouve ainsi exclue, bien davantage encore qu’en Grèce, la perspective d'une physique reposant sur l'observation et l'expérimentation et qui chercherait le *logos* caché sous le déploiement des apparences constituants le monde extérieur. Du sensible, conçu comme *maya* ou tu rêve bien lié, on ne peut que se réveiller en sursaut; On ne peut pas prendre appui sur lui pour progresser pas à pas vers l'intelligible et le supra-intelligible.

La pensée philosophique indienne se trouve et ainsi, quasiment dès l'origine, comme écartelée entre deux logiques antagonistes, aussi bien sur le plan de la connaissance que sur celui de l'action. D'un côté, une logique de l'adaptation naturels de l'homme au monde, et même à son environnement le plus immédiat. Elle repose sur une absolue confiance dans la validité des messages reçus des sens - allant parfois jusqu'à effacer la notion même d'illusion des sens - et dans la rectitude des pulsions naturelles. De l'autre, une logique “gnostique” qui ne voit dans le monde sensible qu'un mirage est une vallée de larmes. Le clivage entre ces deux orientations - incompatibles en ce que l'une prône la jouissance immédiate et l'autre la fuite du monde, le renoncement intégral ou *sannyasa* - semble s'être opéré de très bonne heure, comme en témoignent les premières *Upanisad* ainsi que les canons bouddhistes et jaina. À l'âge classique, la première orientation est représentée par les écoles” matérialistes” [...] pour lesquels la réalité se réduit à ce que, d'instant en instant, nous dévoilent nos sensations, tandis que la finalité de l'existence se ramènerait à la recherche du plaisir, jointe à l'évitement de la douleur. À l'autre extrême, se situe nombre d'écoles bouddhiques ou yoguiques qui insiste sur le caractère fugitif, trompeur et, en dernière analyse, douloureux de toute expérience [...], de sorte qu'elles en viennnt à placer le salut de l'homme dans l'accès à un au-delà de l'expérience mondaine, appelé *nirvana* ou *moksa*, “délivrance”.

S'il on en était resté là, la philosophie indienne n'aurait quasiment pas pu exister en tant que telle, tant ces orientations antagonistes paraissent condamner d'avance toute tentative de rapprochement. En fait, selon des modalités historiques qui nous échappent pour une bonne part, un éventail de positions intermédiaires et de synthèses plus ou moins fécondes s’est déployé au cours des siècles, sur une période allant en gros de - 500 à 1000 de notre ère. [...]

Négativement, le primat de l'Ordre socio-cosmi a tué dans l’oeuf toute possibilité d'élaborer une philosophie politique qui rappelle, même de loin, notre théorie du “contrat social”. C'est que la structuration de la société en quatre groupes fonctionnels hiérarchisés se donne d'avance comme un modèle à la fois naturel et idéal, que l'homme n'a pas inventé et qu'il peut seulement, par des manquements à ses devoirs propres (de brahmane, de prince, de marchand, etc.) contribuer à dégrader. Pour la même raison, il ne pouvait y avoir dans l'Inde classique de philosophie de l'histoire, sauf à baptiser ainsi les nombreuses spéculations religieuses décrivant la succession réglée des stades de décadence - et de régénération naturelle - de l'ordre social dans la perspective du temps cyclique. [...]

En même temps, la réflexion sur les illusions sensoriel contribuent à mettre en relief un fonctionnement particulier de l'esprit humain qui n'est ni un “voir” ni un “concevoir” mais quelque chose d'intermédiaire entre les deux: l'imagination constructrice ou projectif (*kalpana*). Cette notion a joué un rôle extrêmement important dans le développement de la réflexion philosophique indienne, bien au-delà de l'analyse du mécanisme de l'erreur perceptive. En effet, en fonction du degré d'importance qu'elle lui reconnaîtront, les écoles de pensée s'orienteront vers une conception du réel soit comme déjà en lui-même structurée, indépendamment du regard humain jeter sur lui, soit comme en lui-même in-forme ou “vide” et purement construit, ou projeté, par l'esprit. L'opposition cardinale du réalisme et de l'idéalisme - si tardivement apparue dans l'histoire de la pensée occidentale - et ainsi présente très tôt en Inde, en tout cas dès les premiers siècle de notre ère. Et ce clivage sera si puissant qui traversera jusqu'au “blocs” religieux, par ailleurs si compacts, formés par le bouddhisme et le brahmanisme.

Au réalisme pluraliste des premières écoles bouddhiques, pulvérisant le donné en une infinité de points-instant (les *dharma*), sortes d'atomes de réalité, s'opposera ainsi l'idéalisme subjectif d'école typiques de *Mahayana*, ou “Grand Véhicule”, comme la “doctrine de la (pure) représentation” ou *Vijnana-vada*. De même, le réalisme modéré de la *Mimamsa*, du *Nyaya* et du *Vaisesika*, qui admet l'existence au moins relative d'entités tels que les objets matériel ou les êtres vivants, sera réfuté par le *Vedanta*, surtout dans sa version non-dualiste (advaiata), au nom de l'unité absolue de l'être. Une position intermédiaire, dualiste, est représenté par le *Samkhya*, et le *Yoga* qui, tous deux, posent l'irréductibilité réciproque d'une nature matériel primordiale (*prakryti*) etun principe spirituel lui-même dispersé en une infinité de monades (les *purusa*). L'opposition du donné et du construit a encore ceci de remarquable qu'elle apparaît parfois réversible. C'est ainsi que les philosophies bouddhiques anciennes s'accordent à poser que les structures apparemment stables du monde au premier chef desquels sont les corps et les âmes des êtres vivants représentent des synthèses opérées par l'imagination à partir de la multitude infinie des séries de points-instants constituant le réel: Le continu projeté illusoirement sur le discontinu. À l'inverse, la *Mimamsa*, la *Nyaya*, le *Vaisesika* - et alors suite l'ensemble des systèmes brahmaniques - voient dans ces points-instants le résultat d'une analyse pratiquée sur les totalités concrètes représentées par les vivants : le discontinu artificiellement extrait du continu. [...]

Textes sanskrits [...]

“ Les conditions d'accès à la connaissance de l'absolu” par Sarikara

*Le commentaire des aphorismes sur l'absolu,* brahmasutrabhasya, *VIIIe siècle*

Au VIIIe siècle, Sankara est le représentant de l'école philosophique la plus populaire en Inde, encore aujourd'hui: le Vedanta de la non-dualité (advaitavedanta). Dans l'introduction aux aphorismes sur la tenue (brahmasutra), texte fondateur de cette école, voici ce qu'il entreprend de démontrer: toute connaissance humaine, qui présuppose la distinction sujet/objet, implique l'ignorance de l'unité de toute chose, de leur non-dualité. Au contraire, la conscience d'exister (atman), c'est-à-dire la présence absolue à soi, n’est ni multiple ni divisée ni relative; elle ne se fractionne pas, ne se différencie pas ni ne se rapporte à la conscience individuelle. Voilà ce qu’ignore celui qui dit “je”, à plus forte raison quand il croit se distinguer des objets connus et se poser un sujet connaissant. En réalité, la conscience n'est ni subjective ( quand le sujet se pose en s'opposant) ni objective (là où l'objet s'oppose au sujet), mais réelle: savoir ne faire qu'un avec tout ce qui existe des livres de la conscience subjective d'être seulement soi-même et permet de s'identifier à la réalité impersonnelle présente en chaque être, et donc, de se savoir présent en tout être. Cette prise de conscience n'empêche pas, néanmoins, d'utiliser les moyens habituels de la connaissance humaine. On se dirige ainsi dans le monde des hommes, mais on le fait en acceptant de diviser l'absolu m'en un, d'opérer des distinctions là où n'existe aucune différence. On confond donc inévitablement conscience subjective et conscience impersonnelle, parce qu'on “surimpose” l'une sur l'autre, comme l'explique Sankara dans son introduction. Le philosophe ne se satisfait pas de cette illusion, en ce qu'il désire connaître l'absolu. En témoignent la proposition initiale des *Aphorisme sur l'absolu* et son commentaire philosophique.

“[La surimposition est l’oeuvre naturelle du langage]  
Le “tu”et le “je” sont deux notions qui, par leur domaine et par leur existence propre, s'opposent l'une à l'autre, la première en tant qu'objet, la seconde en qualité de sujet, comme l'obscurité et la lumière. En ce sens, il est établi qu'on ne peut pas les prendre l'une pour l'autre, encore moins leurs propriétés respectives.  
On est en droit d'en tirer la conclusion suivante: chaque fois qu'on surimpose le domaine de définition de “tu”, à savoir l'objet ainsi que ses propriétés, sur le domaine de définition de “je”, qui correspond au sujet, on commet une erreur de jugement; et inversement, lorsqu'on surimpose sur l'objet le sujet et ses propriétés.

Malgré cela, les gens surimposent la nature propre et les propriétés de l’une sur la nature propre et les propriétés de l'autre; de plus, ils confondent, par manque de discernement, deux choses aussi absolument distinctes que la qualité et ce qu'elle qualifie. Ainsi accouplent-ils la vérité et l'erreur, ce qui leur fait dire, tout naturellement: “ cela, je [le suis]” ou bien “ceci est à moi”.

[Première définition de la surimposition]  
On s'interroge alors: “ quelle est cette surimposition en question?” En réponse, on donne la définition suivante: “ c'est le fait qu'un objet déjà connu se donne à voir, sous la forme d'une remémoration, à la place d'un autre”.

[Les diverses explications de la surimposition]  
Certains l'expliquent ainsi: c'est le fait d'imposer la propriété d'une chose sur une autre.   
Mais d'autres l'explique autrement: la raison de l'illusion se trouve dans le fait que, là où une chose se surimpose à une autre, on ne les discerne plus de façon distincte.  
D'autres avance encore explication suivante: il y a sur imposition d'une chose sur une autre, là où on attribue très précisément à l'une d'elles une propriété qui lui est contraire. Quoi qu'il en soit, cependant, on ne se trompe pas en affirmant que la propriété d'une chose se donne à voir dans une chose différente. En témoigne l'expérience quotidienne: la nacre prend l'apparence de l'argent; la lune apparaît comme double.

[Objection: on ne surimpose que sur un objet; or la conscience n'est pas un objet]  
Mais comment surimposer l'objet et ses propriétés sur ce qui n'est en rien un objet, à savoir la conscience? Toute surimposition, en effet, consiste à imposer sur un objet perceptible *hic* et *nunc* un objet différent. Or, tu dis justement qu'on attribue à la conscience, qui n’est en rien un objet, la notion de “tu”.

[Réponse: en un sens, la conscience a le caractère d'un objet]  
Tout d'abord, on ne peut pas dire que la conscience ne soit absolument pas un objet: il est établi quel est l'objet de la notion de “je” et qu'elle s’atteste ainsi immédiatement. De plus, aucune règle ne stipule nécessairement qu'il faille imposer un objet différent sur un objet perceptible *hic* et *nunc.* Enfin, des gens de peu d'esprit surimpose la voûte bleu du ciel sur l'espace, bien qu'il ne soit pas perceptible. Rien ne s'oppose donc à ce que l'on projette sur la conscience une chose qui n'en n'a pas le caractère.

[La surimposition est une forme d'ignorance métaphysique]  
Les lettrés et enseignent ainsi que la surimposition, telle qu'elle vient d'être caractérisée, n’est rien d'autre qu’”Ignorance”; Par suite, il s'appelle savoir la détermination de la nature propre des choses. Quand on discerne ainsi ce qu'est la surimposition, on sait que, partout où elle a lieu, la conscience en demeure distincte, n'ayant de relation ni avec le dommage qui en résulte ni davantage avec une propriété, aussi infime soit-elle, correspondant à ce dommage.

[Toute la connaissance humaine présuppose cette ignorance]  
On nomme cette surimposition “Ignorance”. Elle consiste à prendre la conscience pour ce qu'elle n'est pas. Les hommes la présuppose quand ils agissent dans une situation, ordinaire ou védique, et qui te font appel aux moyens de connaissance et aux objets connaissables qui leur sont associés. Il n'en va pas autrement pour tous les traités qui portent sur les injonctions, les interdictions [religieuses] et la délivrance.

[Comment la connaissance s'identifie t-elle à l'ignorance?]

Mais comment les moyens de connaissance, que sont la perception et le reste, ainsi que les traités, se rapportent-ils à l'ignorance comme à leur objet?

[Réponse: pas de connaissance sans sujet connaissant]

On répond: il est impossible d'exercer un moyen de connaissance sans supposer l'existence d'un sujet connaissant imbu de son moi et du sentiment que le corps et les organes des sens sont les siens. En effet, on ne peut pas faire usage de la perception sans présupposer que les sens existent. en outre, on ne peut pas évoquer les organes des sens sans présupposer que quelque chose leur sert de support, et personne ne peut davantage faire usage du corps sans surimposer sait pas tout cela, il serait impossible d'attribuer la notion de sujet connaissant à la conscience, elle qui est absolument libre de tout lien. En outre, qui dit la mise en action d'un moyen de connaissance d'un sujet connaissant qui le met en action. en conclusion, les moyens de connaissance que sont la perception et le reste ainsi que les traités ne se rapportent qu'à l'Ignorance comme à leur unique objet. [...]

[Confirmation de la définition de la surimposition]  
Nous avons défini la surimposition ainsi: “ attribuer une propriété à un sujet qui ne l'a pas”. ainsi, quand un homme se dit bien portant ou malade parce que ses enfants et son épouse sont bien portants ou malades, il sa tribu des propriétés étrangères. Il peut dans la même façon s'identifier au propriété de son corps, quand il dit: “ Je suis gros, je suis maigre, je suis pâle; je me tiens debout, je marche, je saute”. Ou bien au propriétés des organes des sens: “ je suis muet, borgne, impuissant, sourd, aveugle”; ou encore aux qualités du sens interne: le désir, la volonté, l'hésitation, l'assurance et le reste. Voilà comment on transfère les propriétés du sujet pensant, imbu du moi, sur la conscience, témoin de toutes les activités mentales. Inversement, quand on superpose la conscience, témoin universel, sur des réalités, comme le sens interne, on attribue à celle-là les propriétés contraire de celui-ci.

[La surimposition et sans commencement ni fin]

On voit de cette manière que la surimposition n'a pas de commencement et qu'elle n'aura pas de fin; quel est naturel et familière à tous les êtres du monde; quel les induit en erreur et les pousse à agir en leur faisant croire qu'ils sont des sujets agissant et éprouvant. L'ensemble des textes du Vedanta a été composé pour exclure cette cause qui induit au mal ainsi que pour procurer la connaissance de l'unique et unitaire conscience de toute chose. Nous allons démontrer, dans l'herméneutique qui va suivre, que telle est bien le but de tous les textes du Vedanta; cette herméneutique s'adresse à la conscience individuelle.

Dans le traité d'herméneutique du Vedanta qui va être commenter, voici l'aphorisme initial:

[Aphorisme premier]

Le désir de connaître l’absolu s’ensuit donc [...]

[Commentaire de Sankara]

Ici, le mot ”atha” [traduit par le verbe”s’ensuit”] le sens de la succession logique, non au sens de l'introduction d'un sujet nouveau, car il n'est pas nécessaire d'introduire le désir de connaître l’absolu. [...] Il convient donc de préciser à la suite de quoi est enseigné le désir de connaître l’absolu. Voici la réponse: discerner les choses éternelles de celles qui ne le sont pas, ne plus désirer jouir des plaisirs, ici-bas et dans l'autre monde, se procurer des qualités morales comme la paix, la maîtrise de soi et le reste; enfin, désirer se libérer.

Ces conditions étant données, en effet, mais non dans le cas contraire, il devient possible de désirer connaître l'absolu, puis de le connaître, que ce soit avant ou après le désir de connaître le bien. En conclusion, l'aphorisme enseigne par le mot “atha” ce qui fait suite logiquement à l'acquisition de ses qualités morales, comme il a été expliqué.

Le mot “atas” [ traduit ici par ”donc”] signifie “la raison”. [...] il y a un désir d'atteindre par la connaissance, d'où “le désir de connaître”. Puisqu'on connaît jusqu'à atteindre [ce que l'on cherche], la connaissance est l'objet du désir exprimé, le désir portant sur un objet qui le satisfait. En ce sens, l'absolu désigne ce que l'on désire atteindre par la connaissance en tant que connaissance valide. Atteindre l'absolu, en effet, est le but de l'homme, une fois qu'il a extirpé entièrement l'Ignorance et les autres facteurs qui concourent aux renaissances. Il est donc juste de désirer le connaître avec discernement.

[Objection]

Mais cet absolu peut soit être tout à fait admis soit être non admis. S'il est tout à fait admis, alors il n'y a pas lieu de désirer le connaître. S'il n'est pas admis, alors il est impossible de désirer le connaître.

[Réponse]

Tout d'abord, l'absolu est, au sens où il entre dans son existence d'être éternel, pur, intelligent et libéré, omniscient et doué de tous les pouvoirs. En effet, on tire de l'analyse du mot “brahman” [traduit ici par “absolu”] l'essence d'éternité, de pureté et le reste, ce qui s'accorde avec la signification étymologique de la racine Brh [“être puissant, fort”].

De plus, l'existence de l'absolu est tout à fait admise, du fait qu'il est la présence à soi en toute chose. Chacun, en effet, a conscience d'être présent à soi. Et personne ne dit: “ Je ne suis pas”. En ce sens, si la présence à soi n'était pas du tout admise, alors personne n'aurait conscience de soi et tout le monde dirait: “Je ne suis pas”. Or, la présence à soi est l'absolu.

[Objection]

Mais alors, si, pour tout le monde, il est admis que l'absolu est présence à soi, il est donc bien connu. Il en résulte que le désir de le connaître ne se pose pas.

[Réponse]

Si. Il y a divergence entre les points de vue qui le caractérisent. Les gens les moins cultivés ainsi que les matérialistes proposent de définir cette présence à soi ainsi: c'est purement et simplement le corps, avec la propriété de penser. Pour d'autres, les organes des sens doués d'intelligence. Pour d'autres encore, c'est l'esprit. Certains [les bouddhistes] affirment qu'elle n'est rien d'autre que la conscience collective, instantanée, ou bien, pour d'autres, la vacuité. D'autres encore, quel est le [corps subtil] transmigrant, distinct du corps et du reste, qui agit et bénéficie des expériences. Mais pour d'autres, le fait de bénéficier des expériences suffit à la définir, non le fait d'agir. Il en est certains qui disent qu'il existe, différent d’elle, un dieu omniscient et omnipotent; d'autres enseignent l'identité entre le Dieu et le principe conscient qui est bénéficiaire des expériences. Ainsi, vu la multiplicité et la divergence des points de vue, fondés sur des raisonnements et des propositions ou sur des paralogismes et des propositions incorrectes, si l'on optait pour l'un d'entre eux sans réfléchir, on irait à l'encontre du salut suprême et droit à sa perte. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique des propositions du Vedanta commence par poser le désir de connaître l'absolu, au moyen de raisonnements qui ne le contredisent pas et en vue de procurer le salut suprême. Ainsi s'achève la section consacrée au désir de connaître.

“De la nécessité de renoncer à l'action” par Sankara

*Le commentaire à la méditation qui prolonge le grand Aranyaka*

Le commentaire de Sankara Alain Brhadaranyakopanisad peut-être considéré comme une œuvre mineure si on le compare à son commentaire aux *Aphorismes sur l’absolu*, dans la mesure où les éléments de réflexion qu'il contient se retrouvent dans le second, mais présentés de façon systématique. Pourtant, il doit son originalité au fait que Sankara entreprend de réhabiliter, à son époque, le renoncement aux actes (samnyasa) en montrant que sa philosophie de la non-dualité ne se sépare pas de son mode de vie puisqu’il a fait le choix du renoncement. Ce propos l'entraîne ici dans un débat très vif avec l'un de ses adversaires, représentant l'herméneutique du rituel (Mimamsa), au cours duquel il tente de démontrer que la connaissance absolue de soi suppose et entraîne le renoncement à tous les actes, y compris les actes rituels. Telle est la condition pour faire l'expérience de la non-dualité entre soi et tous les êtres. Or, son adversaire réplique qu'un tel abandon serait contraire à la société ritualiste brahmanique. En réponse, Sankara explique que le renonçant, conscient de l'identité absolue des êtres, n'a plus rien à désirer ici-bas, et n’a donc plus d'actions à accomplir ni de rituels à exécuter. Aux yeux de l’ascète qu’est Sankara, la conscience ne désire ni n’accomplit rien: voilà la raison pour laquelle, sur le plan de l'absolu, les actions et les rituels doivent être abandonnés. Cela ne signifie pas, bien évidemment, que son ascèse le conduise à renoncer absolument à agir: on peut être actif et remplir ses obligations sans s'identifier à sa tâche, et sans s’en croire l'auteur. Le non-agir du renoncement ne se confond pas avec l'inaction. [..]

[Commentaire de Sankara]

On le sait bien, quiconque désire les moyens de réaliser [une fin] ne désir en réalité que le résultat. Il existe un seul et unique désir: voilà ce que le texte védique enseigne. Comment? En déclarant: “Désirer un fils, c'est désirer des richesses” au sens où ce sont deux moyens similaires de produire un fruit visible, puis “et le désir de richesse n’est autre que le désir du monde” car ils ont la même fin, le résultat [escompté]. Chacun, en effet, se procure des moyens parce qu'il se préoccupe uniquement d'atteindre sa fin, à savoir le résultat. Le désir du monde ne fais donc qu'un [avec le désir de richesses] parce qu'il ne peut pas se réaliser sans moyens. Bien que la fin et les moyens diffèrent, “tous deux sont bien des désirs”. [...]

“La conscience du monde n'est pas l'épreuve du monde” par Vacaspati Misra

*Glose savante sur l'essence des choses*

En Occident, on a souvent tendance à limiter le *yoga* à un ensemble de postures et d'exercices physiques alors qu'il désigne dans l'Inde ancienne une école de penser à part entière, dont les aphorismes (yogasutra) datent probablement du début de notre ère. Le traité qui les regroupe se divise en quatre chapitres, intitulés “le recueillement” (samadhi), “les moyens de réalisation” (sadhana), “les pouvoirs” (vibhuti), “l'isolement libérateur” (kaiva lya). Il a pour objectif de justifier la différence métaphysique entre la conscience (drastr, atman, purusa) et l'esprit (citta). En effet, cette école distingue de manière radicale, en tout être humain, un principe conscient (pursua) d'une activité pensante appelée “esprit” (citta). Pour les adeptes de l'école du Yoga, cette distinction renvoie à l'expérience suivante: chacun a conscience de voir défiler ses pensées, comme s'il était le témoin impassible de ce spectacle. En voici la raison: les pensées, qui se déroulent en l'homme, lui viennent de la nature, et, de manière parallèle, le témoin qui en est conscient ne produit pas lui-même ses pensées. Ce matérialisme au naturalisme psychique, qui identifie la pensée à une production de la nature, trouve ses origines dans l'école du Samkhya avant d'être repris par l'ensemble (ou presque) des écoles brahmaniques. Or, l'expérience commune enseigne au contraire que la conscience et la pensée sont confondues. Le problème consiste alors à expliquer cette illusion.

L'aphorisme 4, au tout début du traité, propose une réponse: la conscience s'identifie aux activités mentales dont elle s'approprie les qualités, comme le fer se laisse attirer par l'aimant, comme la couleur de la fleur teinte la transparence du cristal, ou comme le visage prend sur lui les défauts du miroir où il se reflète. Dans les trois exemples, le schéma métaphorique montre comment une réalité prend de façon illusoire les propriétés d'une autre réalité. Contrairement à cette expérience ordinaire, le Yoga enseigne qu'il faut apprendre à distinguer la présence immuable de la conscience dans l'activité incessante de l'esprit, même, et surtout, lorsque l'expérience les mêle et les confond.

Ici encore, l'Illusion est au centre de cette méditation, il est vain de parler de réalité aussi longtemps que le mécanisme de l'illusion n'est pas désactivé. [...]

Chapitre Ier: le recueillement

I.1: Le recueillement: voilà ce dont on traite à présent.

I.2: Le recueillement inhibe les activités de l'esprit.

I.3: À ce moment-là, le principe conscient repose tel qu’en sa forme propre.

I.4: Autrement, il se conforme aux activités mentales.

[Commentaire de Vyasa à l’aphorisme 4]

Quand l'esprit1 se met à agir, le principe conscient2 s'identifie à lui et en est altéré, ce dont témoigne la proposition suivante: “Il existe la pensée et elle seule; or la connaissance est une pensée”. Comme un aimant agit par sa seule présence, l'esprit servant d’objet à la conscience, attire à lui par sa proximité le principe conscient et s’offre comme une qualité que celui-ci s'approprie. De ce fait, la relation entre le principe conscient [et l'esprit], qui explique cette conformité aux activités mentales, n'a pas de commencement [ni de fin].

[Sous-commentaire de Vacaspati Misra]

“Autrement”, à savoir quand s'éveille les activités de l'esprit, qu'elles soient marquées par l'apaisement, l'agitation ou l'égarement, le principe conscient ne peut pas ne pas s'identifier à elles. “Il se conforme” dit l'aphorisme: la conformité a ici valeur d'identité. Voici ce qu'il faut entendre.

*1 Dans les deux commentaires, l'esprit (citta) désigne la fonction mentale, à savoir l'ensemble des activités psychiques et cognitives, de la connaissance au rêve.*

*2 L'expression “principe conscient” traduit le sanskrit* purusa*, littéralement “homme”. Ce concept propre aux écoles du* Yoga *et du* Samkhya*, est largement synonyme d’*atman *“soi, conscience, présence à soi”.*

De même que le cristal prend par transparence la couleur de la fleur, de la même façon la pensée et la conscience s'identifient par proximité, de sorte que l'on surimpose les activités mentales sur la conscience et que l'on juge “je suis apaisé”, “je suis agité” ou “je suis égaré”. Il en va de même lorsqu'on se regarde dans un miroir piqué de taches, on voit son visage s’y refléter; on surimpose alors les taches du miroir, on s'inquiète et on juge” je suis malade”.

Cette surimposition sur la conscience est-elle même une activité de la pensée, comme l’est la perception d'un son, et elle ne peut pas, à ce titre, être éprouvé de façon consciente, puisqu'elle a la nature [inconsciente] pour origine. Malgré cela, puisque la pensée sert d'objets à la conscience, tout se passe comme si elle s’éprouvait en tant qu’activités de la conscience. Et c'est ainsi que la conscience, qui ne peut errer, semble être dans l'erreur, qu'elle semble faire l'expérience du monde alors qu'elle n’éprouve rien, enfin qu'elle paraisse s’accompagner de la connaissance intuitive et en tirer la clarté alors qu'elle s'en distingue. En outre, cela sera exposée plus loin, à l'aphorisme suivant: “La conscience immuable se réfléchit dans les pensées qu'elle fait siennes et donc elle s'approprie les formes” ainsi qu'à celui là: “L'expérience et identification mentale de la luminosité de l'esprit et du principe conscient, bien qu'il soit absolument distincts”. [...]

“Les activités de l'esprit” par Vacaspati Misra

*Glose savante sur l'essence des choses*

[...] Le *yogi* s'attache alors à décrire la pratique de la méditation qui conduit au stade ultime de la découverte de la conscience: le recueillement (samadhi). Celui qui médite de la sorte a l'intuition, d'une part, que la conscience se découvre à lui, et d'autre part, que l'ensemble des activités de l'esprit pourraient s’effectuer sans qu'apparaisse la division réflexive entre l'objet, le sujet et la cognition. Que la preuve de la conscience soit liée à la réflexion (au sens optique et métaphorique) n’est pas l’effet du hasard: c'est tout le problème du statut ontologique de la conscience qui se pose ici. Elle ne peut pas apparaître ailleurs que dans l'esprit (dont la limpidité en facilite le reflet) où elle se projette en se laissant capté par la propriété réflexive de ce dernier. Pourtant, son existence y demeure purement virtuelle car elle ne possède aucune des propriétés matérielles de l'esprit, de la même façon que la lune ne possède aucune des formes changeantes que lui prête les mouvements de l'eau. Par conséquent, si la conscience n'était rien d'autre que conscience cognitive, comment expliquer, et surtout justifier, qu'elle prenne conscience d'elle-même? À moins de supposer qu'elle devienne son propre support, ce qui est absurde selon le second commentateur, car une chose ne peut pas être support de soi-même. La thèse des bouddhistes se trouve alors réfutée par le *yogi*.

[23e aphorisme]

L'esprit prend toutes les formes pour autant qu'il est coloré par le principe conscient et par ses objets.

[Commentaire de Vyasa]

L'esprit (manas), en effet, est coloré par l'objet auquel il pense. Et lui-même, en tant qu'objet, se met en relation, par sa propre activité, avec le principe conscient qui s’y reflète. Coloré par la conscience et l'objet, l'esprit prend l'apparence de la conscience de l'objet et de cet objet; il revêt la forme propre du conscient et de l'inconscient. Il semble, bien qu’objet, ne pas être un objet, et, bien qu’inconscient, il paraît conscient. Il est dit ici qu'il “prend toutes les formes”, tel le cristal.

[Objection: la cognition est identique à la conscience cognitive]

Certains [les bouddhistes1 de la conscience cognitive] affirment à cette occasion, trompés qu'ils sont par cette conformité de l'esprit [avec la conscience], qu’il n'est rien d'autre que conscience. D'autres prétendent que tout est constitué par la conscience cognitive et qu’il n'existe rien dans le monde telles que les vaches, les cruches et leurs causes.

[Réponse]

Ils sont dignes de pitié. Pourquoi? Leur erreur a un germe, et le voici: l'esprit est protéiforme au sens où il apparaît pourvu de toutes les formes. Dans l'intuition suprême2 qu'on obtient par le recueillement, l'objet dont-on a l'intuition est reflété; il est différent de son support [à savoir l'esprit]. Si l'objet n'était rien d'autre que la conscience cognitive, alors comment définirait-on une forme particulière d'intuition par l'intuition seul [sans objet]? Voilà pourquoi l'objet, qui est reflété dans l'intuition, se définit par le principe conscient [non par la cognition]. Ainsi ce qui classifient trois formes de l'esprit, selon qu'il est ce qui capte, la captation elle-même et l'objet capter, ceux-là voient juste: le principe conscient [distinct de l'esprit] leur devient accessible.

1 Les logiciens bouddhiste qui forment l'école de la “conscience cognitive” tendent à affirmer la seule existence de la conscience et à la réalité des objets de conscience. Selon eux, l'esprit ne se différencie pas de la conscience dans la mesure où ses objets se résorbent dans le flux de conscience en perdant toute indépendance objective.

2 L'intuition suprême fait accéder l’adèpte du Yoga à la réalité du principe conscient, pure présence à soi. En ce sens, ce principe est l'objet de l'intuition bien qu'il ne possède aucun caractère objectif. S'il n'existait que des formes de conscience cognitive, alors comment les distinguerait-on les unes des autres sans prendre en compte leur objet? [...]

“Quelle preuve a-t-on de l'existence de la conscience?” par Vacaspati Misra

Au clair de la vérité [...]

La strophe liminaire montre la finalité sotériologique de la philosophie brahmanique, qui se conçoit ainsi comme une voie vers la Libération. Cette finalité se retrouve, en particulier, dans l'examen des preuves de la conscience, telles que les formule la 17e strophe que nous traduisons ici. Son présupposé en éclair: L'ensemble des opérations psychiques de l'être humain découlent de la force productrice de la nature, à l'exception de la conscience. Encore faut-il prouver que cette dernière existe véritablement. Les 5 preuves que cette strophe apporte sont développées dans le commentaire, *Au clair de la vérité*, que Vacaspati Misra Consacre à ce traité au 10e siècle point le commentateur ne se contente plus de poser la conscience comme témoin impassible des opérations de la pensée; il fait d'elle le principe organisateur des activités mentales de l'être humain, qui, sans cela, ne serait que désordre. Une finalité s'impose donc aux pensées: pense en soi, il revient à la conscience seule de les mener à leur terme, c'est-à-dire la libération. [...]

“Qu'est-ce que la perception?” par Jayanta Bhatta

*Un florilège de logique*

L'école brahmanique de logique (Nyaya) définis la perception ainsi: “ La perception est une connaissance née du contact entre les organes des sens et les objets; on peut pas l'exprimer par les mots, elle n'induit pas en erreur et on ne peut en douter”. Parmi les trois propositions qui détermine la nature de la perception, la première (“on ne peut pas l'exprimer par des mots”) a suscité de vive discussion entre les logiciens. Le début porte sur la question suivante: pour quelle raison cet aphorisme es mon style une telle proposition? La réponse est donnée par Jayanta Bhatta, qui rédige au IXe siècle un commentaire des aphorisme du Nyaya, le Nyayamanjari. Ce *Florilège de logique* donne au début un ton si personnel qui fait presque de son argument un traité indépendant. En effet, l'auteur expose les enjeux de cette définition de la perception et en propose des justifications face aux penseurs de l'école du grammairien Bhartrhari (Ve siècle de notre ère). Dans l'extrait ci-dessous, un de ses adversaires vient d'invoquer Bhartrhari pour démontrer que toute cognition perceptive peut s'exprimer par des mots, donc qu'il n'existe aucune perception inexprimable. Par conséquent, la proposition du Nyaya “on ne peut pas l'exprimer” perd toute validité. Du même coup, la définition même de la perception serait fausse puisque son objet deviendrait impossible à délimiter. Jayanta Bhatta rétorque qu'il existe une perception première, parfaitement inexprimable et non encore conceptualisée. Or, lorsque des mots viennent traduire cette perception et l'exprime par une phrase du type “voici une vache”, il s'agit en réalité d'une cognition à la fois perceptive et verbal: elle est l'objet de la définition. Le Nyaya soutient donc qu'il existe une connaissance perceptive infra-verbale et non conceptuelle, proche en cela de la perception, définie par les logiciens bouddhistes.

Voici l’explication proposée, en guise d’hypothèse: la proposition « on ne peut pas l’exprimer » a pour but d’exclure une faute logique, celle qui rendrait la définition « impossible ». En effet, l’opposant sait que la validité de la définition repose sur l’existence de l’objet à définir.

[Objection : toute perception est exprimable par des mots]

L’objet à définir, à savoir la perception, née du contact entre les sens et les objets, n’existe tout simplement pas : des cognitions du type « voici une vache » sont verbales [et non perceptives] dans la mesure où leur objet est exprimable par un certain mot. Or précisément, il est difficile de distinguer les cognitions verbales les unes des autres en se fondant sur l’idée que leurs objets sont différents. En effet, il est ans la nature de la compréhension verbale de rester indépendante de ses objets, quels qu’ils soient. À cet égard, de la même façon que l’on peut différencier des cognitions comme « Il porte un bâton » ou « Il a le teint lumineux » (parce que leurs objets sont qualifiables par une certaine proposition), de même la cognition « Voici une vache » se différencie [d’une autre cognition] parce que son objet est exprimable par une proposition. Et parce qu’il en est ainsi, cette cognition est verbale.

De plus, il est exclu que cette cognition puisse être produite par un autre moyen que le mot. Elle ne peut pas provenir d’un organe des sens, car l’œil ne peut pas saisir le mot. De la même façon, l’organe de l’ouïe n’a pas le pouvoir d’appréhender un objet désigné par un mot. De plus, nulle part, on le voit une perception naître de deux sens à la fois.

Ne pourrait-on pas admettre alors l’existence d’une connaissance mentale, capable d’appréhender ensemble un onguent et son parfum ? Voici la réponse à ces propos on est en droit de supposer que le sens interne [l’esprit] produit une connaissance mentale quand on a exclu l’opération d’un autre facteur de connaissance, comme le mot OU la raison dans une inference. Mais cela ne s’applique pas au cas présent. Ou alors il faudrait admettre qu’il n’existe qu’un seul et unique facteur de connaissance, l’esprit. Or, ici, le mot est l’unique facteur. Tel le soleil, il se montre lui-même comme il montre l’objet [qu’il qualifie]. En conclusion, bien que son domaine soit sensible, la connaissance du type « Voici une vache », au moment où elle se produit, est de nature verbale. Cela est certain.

On peut soulever l’objection suivante : « Le mot “vache” a été entendu au moment où l’on a saisi sa signification conventionnelle; or, ce mot appartient maintenant au passé; comment une cognition pourrait-elle en être l’effet? » On répond que le mot, qui n’est pas entendu à présent, est remémoré et cause cette idée. [...]

De plus, il n’existe aucune cognition qui soit exempte d’un lien avec le langage. Même lorsque des cognitions ne portent l’inscription d’aucun mot, il est possible, en dernier ressort, d’y voir apparaître un mot indéfini: aucune cognition vierge de toute inscription verbale ne peut se manifester d’elle-même. En témoigne cette strophe de Bhartrhari :

“II n’existe aucune cognition au monde qui ne soit pas accompagnée du langage. Toute connaissance s’appréhende comme transpercée par les mots”.

[Réponse : la perception est inexprimable]   
Si l’objet à définir, à savoir la perception, n’existait pas. dc quelle définition s’agirait-il? L’auteur des aphorismes a utilisé la proposition « on ne peut pas l’exprimer » pour lever le doute sur cette impossibilité.

i Que la cognition naisse dans l’esprit de celui qui ignore la relation entre le mot et son objet ou bien qu’elle naisse, au moment du premier contact sensoriel, dans l’esprit de celui qui connaît cette relation en provoquant le souvenir du mot, dans les deux cas, cette cognition est une perception. Or, celle-ci est non verbale, son objet n’est délimité par aucun mot, elle est inexprimable et le contact sensoriel avec l’objet est son unique facteur de production ; enfin. elle n’est pas conceptuelle. Par ailleurs, la nature lumineuse des pensées n’est pas l’effet du langage ; [les pensées sont de nature lumineuse] par elles-mêmes. De plus, au moment de la perception non conceptuelle, personne n’a l’expérience d’une trace d’un mot indéfini du type « quelque chose ».

En conclusion, il apparaît que des cognitions du type voici une vache » sont perceptives et verbales. Il se peut donc que la définition de la perception s’applique aussi à ce genre de cognition. Voilà pourquoi la proposition « on ne peut pas l’exprimer » n’est pas inutile : elle a pour but d’exclure l’impossibilité d’une telle définition.

Jayanta Bhatta, Florilège de logique (Nyayamanjari), IXe siècle

« La réalité de l’universel » par Jayanta Bhatta

Un Florilège de logique

Dans le même ouvrage dont est extrait le précédent texte, Jayanta Bhatta polémique avec l’« idéalisme bouddhique » (vijnãnavãda) sur la notion logique de « classe » (sãmãnya) et d’universel. Son adversaire, Dharmakirti (VII-VIIIe siècles), veut démontrer ici que l’universel nest rien d’autre qu une forme mentale et construite, la pensée crée une classe logique à partir des individus, qui constituent, selon les bouddhistes, la seule réalité véritable. Plus précisèment, le philosophe bouddhiste prétend que l’unité que possède la classe, comme ensemble des individus qui lui appartiennent. provient d’une construction (vikalpa) mentale: la pensée classe certains d’entre eux dans un ensemble logique, appelé « universel », à partir de traits communs observés. Pour cela, elle exclut tous les traits différentiels, susceptibles de montrer que ces individus sont autant différents les uns des autres qu’ils sont identiques. En ce sens, la pensée construit et dessine une forme universelle (ãkãra) sensée être commune à tous ceux qui la possèdent. En réalité, les individus s’inscrivent dans la forme logique que la pensée leur prête, mais cette forme ne leur appartient pas de manière objective. En réponse, le philosophe du Nyãya soutient que la classe logique, dans laquelle on fait entrer les individus, n ‘est pas une construction, mais une réalité. En effet, Jayanta Bhatta refuse l’idée selon laquelle la pensée peut construire la forme universelle sans la tirer des choses mêmes; au contraire, selon lui, la construction d’une forme commune aux individus suppose son existence réelle, et non pas simplement logique: les individus possèdent des caractères communs. De plus, il rappelle à son adversaire que le bouddhisme considère toute construction logique comme un acte de cognition unique, qui se différencie de tous les autres. Dans ces conditions, comment expliquer que ces processus singuliers puissent créer une forme commune?

Quant à ce qu’il [Dharmakirti] énonce, à savoir « en raison de l’abstraction qu’elle opère, la pensée produit l’unité, mais ne retient pas la différence » (Pramãmvãrttika I. 110), cela ne convient pas davantage.

D’abord, parce que l’abstraction n’a pas le pouvoir d’engendrer l’unité. De plusieurs perceptions n’émerge pas l’unité d’une construction. Au contraire, il y a une multiplicité de perceptions; les constructions, qui émergent à leur suite et qui doivent leur origine au pouvoir de celles-là, brillent d’autant de différences qu’elles. Et il n’y a rien d’autre que feraient celles-ci [les constructions] qui leur permettrait d’atteindre l’unité.

En outre, existe-t-il un moyen de saisir l’unité [supposée] des constructions? Ce n’est pas la perception puisque celle-ci porte sur des objets visibles. Ce n’est pas une autre construction car toutes les constructions aboutissent à surimposer un objet [non une abstraction] ; ou bien en admettant qu’elles n’aient que leur forme propre pour objet, elles ne peuvent plus se distinguer les unes des autres selon leur identité et leur différence [car leur forme propre est la même].

[Objection : l’universel est construit parce qu’il exclut les différences]

L’unité des constructions s’explique (pour deux raisons) : parce que toute construction dessine une forme et parce qu’il leur manque la différence. Quand on a aperçu une vache particulière et unique comme Sabaleya, on en perçoit d’autres, et la construction résultante dessine une forme « vache » ; de la même façon, à la suite de perceptions successives de vaches particulières, il en résulte unité universelle (« La vache ») où manquent les différences. C’est ainsi qu’on l’enseigne : « dans cet objet, tel que le dessine la construction, la différence n’apparaît pas ». Voilà pourquoi cette construction fait la synthèse des perceptions différentes, où la différence inhérente aux perceptions fait défaut.

[Réponse : l’universel existe réellement parce qu’il fonde l’unité conceptuelle des perceptions]

Tout cela n’emporte pas l’adhésion du cœur. Tout d’abord, les constructions se différencient les unes des autres en tant qu’elles sont, par nature, des instants de conscience [selon les bouddhistes].

Quant à la forme que dessine la construction, où la différence n’est pas perceptible, cette forme est-elle distincte de la construction ou lui est-elle identique ? Si elle est distincte de la construction, alors elle n’est rien d’autre que l’universel sous un autre nom. Si vous objectez que cette distinction n’est en rien réelle, cela est faux car rien ne permet de prouver qu’elle soit irréelle. Maintenant, si la forme est identique à la construction, alors elle comporte autant de différences que la nature de la construction en contient: d’où vient leur unité ? Ou plutôt comment construit-on la synthèse des différentes perceptions au moyen de l’unité de celle-là [la construction] ?

En outre, insensé que tu es [Dharmakirti], si tu n’acceptes pas l’existence de l’universel, d’où vient la construction d’une forme unitaire? Voilà à quoi tu dois répondre. Si I prétends que l’unité de construction [produit la forme unitaire], alors l’une et l’autre [unités] se fondent l’une sur l’autre : on infère l’unité de construction à partir de l’unité de son produit [la forme], et [réciproquement] on déduit l’unité du produit à partir de l’unité de construction.

Si tu dis que l’unité de construction et l’unité de la forme sont une seule et même chose, alors c’est trop facile. (autant dire tout de suite : l’unité de construction provient le l’unité de construction. Comment ce fou peut-il parler ainsi !

En conclusion, voilà bien la parole d’un insensé : « En lison de l’abstraction qu’elle opère, la pensée produit l’unité, mais ne retient pas la différence ».

Vãcaspati Misra, Glose savante sur l’essence des choses (Tattvavaisãradi), Xe siècle

« La connaissance vraie procure un objet réel » par Dharmakirti

Une Goutte de logique [...]

Ici à partir de l’original reconstitué par l’indianiste russe Tcherbatsky. Le choix de cet opuscule s’explique: à côté de l’opus magnus, « Le commentaire sur les moyens de connaître» (Pramanavãrttika), la simplicité de ce petit traité fait son originalité. L’auteur a su résumer ses thèses sous la forme d’aphorismes, sans entrer dans la polémique avec ses adversaires. Pour autant, son extrême brièveté nécessite et justifie souvent le commentaire savant, tel celui qu’en a donné Dharmottara, que nous traduisons également, de façon partielle.

Deux traits caractérisent le passage traduit: son pragmatisme de la connaissance et son idéal d’une perception non construite. Le premier désigne le lien qu ‘instaure le bouddhisme entre Ia connaissance et la capacité humaine d’agir: la vérité de la connaissance se mesure à son efficience parce que, enseigne Dharmakirti, « la connaissance vraie est un préalable à la réalisation de tous les buts de Vhomme ». En ce sens, connaître le réel, c’est pouvoir agir sur lui, car, inversement, une connaissance sans prise sur la réalité ne peut en garantir une description vraie. Pourtant, le cas de la perception est là pour rappeler à Dharmakirti que le pragmatisme de la connaissance ne résout pas le problème de la réalité: comment avoir l’assurance que la réalité donnée dans la perception n’est pas construite? Le philosophe utilise alors une forme de raisonnement par l’absurde: si toute perception était construite, alors il deviendrait vain de parler du réel, puisque le réel, s’il existe, doit exister indépendamment de la construction qu ‘en produit l’homme. Il faut one admettre l’existence d’un réel auto-référent que Dharmakirti, après Dinnãga, nomme svalaksana (« indice de soi-même ») et qui fait l’objet de la perception proprement dite. [...]

[Aphorisme cinquième]

La construction est une cognition où ce qui apparaît est susceptible d’être relié à une expression verbale.

[Commentaire

Objection : comment savoir si un objet de cognition est relié ou non à un mot ?]

En l’absence d’une relation avec une expression verbale, comment avoir l’assurance que [ce qui apparaît dans la cognition] est susceptible d’être relié à une expression verbale ?

[Réponse : Tout contenu de cognition indéterminé fait l’objet d’une construction]

Parce que ce qui apparaît n’est pas pleinement déterminé. Or, cette indétermination s’explique par l’absence de ce qui courrait déterminer ce qui apparaît. Un objet, en effet, tel qu’il peut être appréhendé, engendre la cognition et délimite ce qui y apparaît, telle la couleur: elle produit la cognition perceptive et délimite ce qui y apparaît. Au contraire, la cognition construite n’est pas engendrée par un objet. Voilà pourquoi ce qui y apparaît n’est pas pleinement déterminé [et se trouve donc susceptible d’être relié à un mot].

[...] Il en résulte que le réel en soi (svalaksana) est dit « non construit » (avikalpaka), même quand il entre dans la relation verbale entre l’objet exprimable et le mot qui l’exprime. En effet, que le réel en soi puisse être l’objet à exprimer ou bien le mot qui l’exprime, la cognition de cet objet, tel qu’il est relié à un mot, est une construction. Et ii est faux de penser que dans la cognition sensorielle, telle qu’elle est déterminée dans son contenu par son objet, ce qui m’apparaît soit susceptible d’être relié à un mot. Cela signifie qu’elle est non construite (nirvikalpaka).

Dharmakirti, Une Goutte de logique (Nyayabindu), VII-VIIIe siècles

« Se libérer de l’ignorance et des actes » par Sankara

*Le Commentaire des aphorismes sur l’absolu*

*TBC*