**Ce qui est important 61**

Narciso, acusado não culpado: Precisamos narcisizar o mundo!

Lendo novamente os grandes textos que exploraram o mito de Narciso, mostrei como, até muito recentemente, Narciso nunca designou o recolhimento egocêntrico em si mesmo, mas sempre representou uma força vital, uma inocência profunda que precisa ser respeitada e encontrada. Porque, então, esse mito tem sido tão radicalmente distorcido nos últimos vinte anos até o ponto que não o entendemos mais? Acreditar que Narciso refere-se ao pecado, ao confinamento, ao egoísmo não é apenas manter-se em profunda ignorância de nossa herança cultural, um legado de mais de 2000 anos, mas é acima de tudo fechar-se às forças das quais mais precisamos. Do que todos nós precisamos hoje? De conseguir estabelecer uma relação correta consigo mesmo, no momento em que somos constantemente reduzidos a dados contabilizados, engrenagens de mecanismos administrativos, onde tantas pessoas são estigmatizadas por suas diferenças, suas singularidades, onde as pessoas são acusadas de ser narcisistas quando em realidade são as principais vítimas de uma violência que assume um novo rosto. Por exemplo, as pessoas que se envolvem em redes sociais são acusadas de narcisismo enquanto são manipuladas por poderes que usam algoritmos para mapear seus mínimos movimentos. Devemos, portanto, dizer exatamente o oposto: o projeto de transparência totalitária que agora está estabelecendo-se desnarcisiza as pessoas e priva-as da possibilidade de serem elas mesmas. Vamos parar de dizer que todos os que estão no Facebook são narcisistas e admitir que cada um de nós é desnarcisizado pela maneira como os poderes da Internet nos manipulam, tornando cada um de nós em um conjunto de dados diretamente explorável a mercê. Se o narcisismo é hoje condenado, é porque a singularidade do ser humano não tem mais lugar em nosso mundo - a singularidade é até um obstáculo à ordem gerencial do management. É importante tomarmos conta de que não vivemos mais no mesmo mundo, que a desnarcisização específica à nossa época não passa mais como antigamente por repressões ou proibições, mas por nos levar a nos explorarmos nós-mesmos. É um fenômeno bastante singular e desconcertante, que explica o surgimento de novas patologias, como as do burn-out ou da fadiga crônica : Quero me dar bem no trabalho, não decepcionar meus colegas e as pessoas que dependem de mim, portanto me instrumentalizo até o colapso ... e depois, longe de perceber que sou vítima de um sistema maluco, que minha única culpa é de ter tentado fazer o melhor, me sinto responsável e até culpado : não teria me auto-explorado o suficiente, não teria lidado bem com minhas emoções, não teria controlado o suficiente meu estresse... Somos cegos à violência ideológica escondida nessas injunções e ao moralismo sacrificial que nos é inculcado. Tudo isso parece normal para a gente.

O que aconteceu? A nova economia normativa priva a todos da responsabilidade de seu trabalho em prol da eficiência. Vivemos um tempo de histeria-pânico: não trata-se de ser eficaz, mas de conformar-se a uma nova forma histérica de pressão; porque o objetivo não é tentar trabalhar melhor, mas sim entrar cada vez mais em protocolos que definem o menor gesto, a mínima ação. Em outras palavras, cada um é desresponsabilizado e o significado do seu trabalho é minimizado : o esforço pedido parece vazio, inútil, não sendo mais do que uma engrenagem em uma máquina, meu trabalho me pesa - querendo racionalizá-lo ao extremo, nós o desumanizamos. Esse fenômeno, que foge das nossas representações políticas habituais, está no centro de todos os modelos econômicos atuais. Se eu defendo o Narciso, é para conseguir esclarecer uma situação que temos tanta dificuldade de identificar. Todos somos vítimas de um movimento de densificação normativa. O crescimento legislativo exponencial leva a situações inextricáveis, porque ninguém mais conhece a lei. Mas o fenômeno o mais preocupante não è este... Está na expansão das normas - devemos dizer está até em sua ingerência e hegemonia. Essa normatização visa uma padronização e uniformização contínua e exponencial. A ISO, organização internacional de padronização, produziu 664 normas entre 1957 e 1967. Hoje existem quase 20.000 normas ISO em todos os segmentos profissionais. A prática consiste em estabelecer metas quantitativas para as ações a serem executadas e a medir quantitativamente os resultados obtidos, e isso nas áreas em que menos esperamos, como justiça, medicina ou educação. Essa passagem da lei para a norma não é nada insignificante; é indicativa da catástrofe que nos ameaça. A lei visa o universal, ela se aplica a todos, e portanto, ela é a expressão da comunidade humana que ela defende. A norma visa governar o caso particular e mesmo todos os casos particulares : de repente, transforma cada um de nós em uma espécie de agente atomizado e, assim, destrói gradualmente o sentido da comunidade política; porque não existe mais nada em comum, mas um conjunto de casos específicos para gerenciar. Pergunto agora: somos realmente uma sociedade de pessoas demasiadamente narcisistas ou uma sociedade de pessoas que nos sacrificam não por princípios reais, mas por normas?   
É por isso que nosso desafio é de reencontrar uma profundidade no significado que o o Rainer Maria Rilke dava a essa palavra: " Infeliz o Homen", diz ele, "infeliz quem afasta-se de suas profundezas querendo encontrar-se em outro lugar. Vem o dia em que entra em si mesmo - então encontra a brasa no seu coração apagada, reduzida em cinzas frias ". Devemos reservar um tempo para encontrar e cultivar essa profundidade. Esse é o caminho o mais sólido e o mais necessário para a felicidade: minha atividade, restrita a uma pura eficiência mecânica, uma simples força de implementação, não me dá mais a possibilidade de realizá-lo. Todo mundo sabe disso, embora tenha-se tornado um tabu falar sobre isso. No final das contas, todo mundo quer que seu trabalho seja útil à sociedade e aos outros. A extrema normatização pela qual estamos passando nos leva a viver longe de nós mesmos. Quando alguém passa por grandes dificuldades, não basta para ajudá-lo fazer algum elogio ou incentivá-lo a aproveitar o momento presente - ele precisa poder enraizar-se em sua própria profundidade, em seus próprios recursos dos quais está separado e aos quais não consegue mais se conectar.

Para ilustrar a profundidade do mito de Narciso, podemos nos referir ao trabalho de Nicolas Poussin, que pintou cinco telas que representam o Narciso. Em cada uma delas, você já adivinhou: o Narciso nunca é retratado como um homem vaidoso, imbuído de si mesmo, mas sempre como um ser de deslumbrante pureza. Analizaremos a seguir très dessas telas:

1. Descobri por acaso em uma revista uma reprodução da primeira pintura que Nicolas Poussin realizou sobre o tema do Nraciso por volta de 1627. Como não está exposta em nenhum museu, não aparece em nenhum livro sobre o pintor, era desconhecida de mim - a tela foi redescoberta em 1997 e colocada à venda em um leilão. Mostra um jovem de pé, ligeiramente inclinado em direção a uma bacia d'água. Em um canto, o Deus do amor Eros é retratado como uma criança que aponta decisivamente seu arco para ele. Poussin mostra aqui Narciso como a inocência que será atingida pelo amor. Encontramos um dos principais eixos do mito de Narciso : o mito da deslumbrante beleza da inocência. O que significa ser inocente? Simplesmente sendo si-mesmo sem ter que determinar-se, sem precisar identificar-se com isto ou aquilo, sem precisar de confirmação externa. É significativo: Narciso mira-se na água, mas sem se ver, sem perceber o efeito que o mesmo produz; está livre de qualquer forma de perversidade, de qualquer forma de manipulação.  
  
2. A segunda pintura que o Nicolas Poussin pintou sobre esse tema é *Eco e Narciso*, exposto no Museu do Louvre. Esta pintura baseia-se explicitamente no texto de Ovídio, o primeiro poeta a ter reunido os destinos de Eco e Narciso. É esta tela que o pintor Balthus, então jovem de 17 anos, copiou para presentear o companheiro da sua mãe - o poeta Rainer Maria Rilke. Para agradecer o, Rilke dedicou-lhe este poema :

" Enlaçada pelo seu braço como uma concha,

Ela ouve ele sussurrar

Enquanto ele aguenta esse afronto

A sua imagem nunca pura demais.

Seguindo pensadamente o exemplo deles,

Em si mesma entra a natureza

A flor que em sua seiva se contempla

Emociona-se demais e a pedra endurece

É o retorno de todo desejo que entra

Dentro de toda vida que murcha

Onde cai?

Será que quer - sob a superfície que more -

Renovar um centro? "

Rilke nos oferece uma compreensão muito profunda do mito de Narciso. O que o mito nos diz ? Que é importante reencontrar-se e que trata-se de fazê-lo em um movimento de infinita ternura. Ele percebeu, contemplando a pintura do Poussin, que o mito não é apenas sobre o destino de um jovem, mas sobre o próprio significado de nossa presença no mundo. " Seguindo pensadamente o exemplo deles, em si mesma entra a natureza ". Quando faço esse movimento de voltar para mim, não me tranco em um reduto dentro de mim, mas participo de um movimento de eclosão e metamorfose. Esse movimento é fértil porque renova meu centro, permite que não fique mais disperso ou perdido. Assim como a Terra tem um eixo, não posso viver sem um centro - que não é um ponto fixo, um tipo de identidade - mas sim esse movimento que renova si-mesmo, como se fosse uma fonte. Ser narcisista, na linguagem do Rilke, é ser como uma fonte que goza continuamente seu jato de água.

" Quero uma lição só :

A sua, fonte.

Quem em si-mesmo recai,

A das águas arriscadas responsáveis por

Este retorno aerio à vida terrestre "

3. Em 1631, Poussin pintou *O Império da Flora*, inspirado em outra obra de Ovídio, *Os Fastos*. Vemos Flora, uma jovem deusa esplêndida acompanhada por todos os seres que, segundo a mitologia, se tornaram flores. Vemos à esquerda o Ajax que cometeu suicídio; do seu sangue caído nasceu um cravo. Atrás de Narciso, Clitic segura uma cesta de girassóis com a mão direita e vira-se para a carruagem solar do seu amante Apollo, cobrindo os seus olhos com a mão para proteger-se da claridade. No primeiro plano à direita, Crocus e Ajax estão entrelaçados como trepadeiras. Por que Nicolas Poussin pinta esta tela? Minha hipótese é que o pintor escolheu esse tema porque a transformação de seres mitológicos em plantas tem para ele um significado profundo que ilumina nossa permanência na terra. É uma história que nos diz que viver é encontrar um lugar em um mundo que tem um significado para nós. Vejo que essas flores não são apenas um pouco de vegetação, mas de alguma forma me falam sobre a beleza, me falam sobre a renovação da vida, sobre a atenção que merecem que às-dê. Ficamos perplexos porque em nossa sociedade o mundo é um conjunto de bens, de recursos que devem ser maximizados. Para Nicolas Poussin, o mundo é um poema. Porque tantos de nós precisam da natureza? É porque sentimos que fazemos parte de um todo, não estamos diante da natureza - em um estado de contemplação distante - somos realmente a natureza, nos tornamos parte dela.

Também precisamos nos reconciliar com o passar do tempo. Infelizmente, o tempo é também muitas vezes reduzido a um prazo dentro do qual é preciso produzir o maior benefício. Nicolas Poussin nós mostra que o tempo é uma duração que deve ser compreendida, através de seus ciclos, como o do dia e da noite, por exemplo. O mundo e o tempo têm uma ordem que constitui uma trama e é por isso que podemos nos acomodar neles.

Nicolas Poussin nos mostra o contrário do que chamo da " lenda do mundo morto ": fomos levados a crer que nada está realmente vivo, tudo pode ser reduzido a mecanismos. As árvores não estão vivas; eles podem ser cortadas - basta por uma gestão saudável substituí-las. As vacas não são mais para nós seres vivos - são reservas de calorias que devem ser gerenciadas da melhor forma. Passamos a acreditar que o mundo está morto - Poussin nos mostra como ele está vivo: é um antídoto para essa pseudo-lenda e nos faz redescobrir que a natureza e o tempo são narcisistas porque precisam ser vistos através do poema. O poema é o que permite que o mundo seja mundo, que o tempo seja tempo. O termo de " poema " que uso aqui refere-se a um fenômeno muito simples: pense no significado do nome dado a toda criança que acabou de nascer. Apesar de toda a loucura de nosso tempo, ninguém ainda decidiu que seria mais racional dar a um recém-nascido um número em vez de um nome. O mesmo foi escolhido porque lembra os antepassados, um herói, uma pessoa querida... O nome insere-se em uma história, em uma narrativa. Se você entende por que ainda damos um nome aos recém-nascidos hoje, entende o Nicolas Poussin, que dá um nome ao tempo, um nome às coisas e a todos os seres vivos...

Para nos ajudar a compreender essa deformação que ameaça de fato todas as nossas atividades, o filósofo Herbert Marcuse opõe ao Prometeu, o belo Narciso. Marcuse, querendo também encontrar uma saída à barbárie que nos ameaça, apela ao Narciso. Prometeu, que ele contrapõe ao Narciso, roubou o fogo dos deuses e permitiu que os homens tomem posse da terra. Ele é o princípio da força que odeia a poesia, a cultura e tudo o que não parece útil. Simboliza a lógica da dominação, a obsessão pelo poder. Foi ele que venceu - é ele quem celebramos hoje. Como aponta o Marcuse, se o Prometeu é o herói cultural do trabalho, da produção e do progresso por meio da repressão, é preciso encontrar os símbolos de outro princípio de realidade em um pólo oposto. Os encontrou em Orfeu e Narciso, ambos imagens da alegria e da realização; as suas vozes não comandam, mas cantam, os seus gestos são de quem oferece e de quem recebe, os seus atos os da paz que põe fim ao trabalho da conquista.

Eu gostaria de terminar explicitando a relação entre os mitos de Orfeu e Narciso. Orfeu é um mito próximo ao de Narciso, porque também é um mito iniciático. Orfeu é o símbolo do ouvir, enquanto Narciso é o símbolo do olhar. O que preservamos ouvindo? O que preservamos olhando? O que há para preservar? São estas questões urgentes para o nosso tempo. Para trazer de volta Eurídice perto dele, morta após a mordida de uma cobra, Orfeu concorda em entrar no submundo dos mortos. Sua música poética emociona os deuses que o deixam atravessar o inferno - mas ele só trará a Eurídice de volta à luz do dia se ele não se virar para trás para olhá-la.

Todos os grandes artistas de Dante até Charlie Chaplin fizeram esse movimento de atravessar o submundo de seu tempo para trazer de volta a vida aos seus contemporâneos. O que em nosso tempo deve ser atravessado? Qual o inferno que temos que atravessar para encontrar uma luz verdadeira que não seja efémera? O que há dentro de nós que precisa ser encontrado, porque existe somente dentro de nós? Tornar-se adulto, adquirir um certo controle da própria existência, implica passar pela morte, superar o desespero, o da própria existência, o do mundo, buscar a flor da inocência, a flor da metamorfose e isso sem poder virar para trás, sem poder medir nossas ações. É por isso que Narciso é a figura da felicidade ao encontrar-se, ao celebrar a vida na renovação. Ele nos lembra que a vida não limita-se às nossas concepções, aos nossos projetos, ao que podemos potencializar dos mesmos - e, nesse sentido, recorrer ao Narciso, é hoje salvar nossa pele porque precisamos todos nos tornarmos narcisista, para construir a partir do que é o mais vivo dentro de nós.

(Fabrice Midal, *Narciso, acusado não culpado: Precisamos narcisizar o mundo!*, transcrição por escrito e tradução em português por *QuantoMaisAprendo* do programa de 2019 no radio *France Culture*)

OK indexé dans les essais

Stephen Hawking, *Brief answers to the big questions*, 2018

2 HOW DID IT ALL BEGIN? [...]

Thus the very fact that we exist as beings that can ask the question ‘Why is the universe the way it is?’ is a restriction on the history we live in. It implies it is one of the minority of histories that have galaxies and stars. This is an example of what is called the Anthropic Principle. The Anthropic Principle says that the universe has to be more or less as we see it, because if it were different there wouldn’t be anyone here to observe it.

Many scientists dislike the Anthropic Principle, because it seems little more than hand waving, and not to have much predictive power. But the Anthropic Principle can be given a précise formulation, and it seems to be essential when dealing with the origin of the universe. M-theory, which is our best candidate for a complete unified theory, allows a very large number of possible histories for the universe. Most of these histories are quite unsuitable for the development of intelligent life. Either they are empty, or too short lasting, or too highly curved, or wrong in some other way. Yet, according to Richard Feynman’s multiple-histories idea, these uninhabited histories might have quite a high probability.

We really don’t care how many histories there may be that don’t contain intelligent beings. We are interested only in the subset of histories in which intelligent life develops. This intelligent life need not be anything like humans. Little green men would do as well. In fact, they might do rather better. The human race does not have a very good record of intelligent behaviour.

As an example of the power of the Anthropic Principle, consider the number of directions in space. It is a matter of common experience that we live in three-dimensional space. That is to say, we can represent the position of a point in space by three numbers. For example, latitude, longitude and height above sea level. But why is space three-dimensional? Why isn’t it two, or four, or some other number of dimensions, like in science fiction? In fact, in M-theory space has ten dimensions (as well as the theory having one dimension of time), but it is thought that seven of the ten spatial directions are curled up very small, leaving three directions that are large and nearly flat. It is like a drinking straw. The surface of a straw is two-dimensional. However, one direction is curled up into a small circle, so that from a distance the straw looks like a one-dimensional line.

Why don’t we live in a history in which eight of the dimensions are curled up small, leaving only two dimensions that we notice? A two-dimensional animal would have a hard job digesting food. If it had a gut that went right through, like we have, it would divide the animal in two, and the poor creature would fall apart. So two flat directions are not enough for anything as complicated as intelligent life. There is something special about three space dimensions. In three dimensions, planets can have stable orbits around stars. This is a consequence of gravitation obeying the inverse square law, as discovered by Robert Hooke in 1665 and elaborated on by Isaac Newton. Think about the gravitational attraction of two bodies at a particular distance. If that distance is doubled, then the force between them is divided by four. If the distance is tripled then the force is divided by nine, if quadrupled, then the force is divided by sixteen and so on. This leads to stable planetary orbits. Now let’s think about four space dimensions. There gravitation would obey an inverse cube law. If the distance between two bodies is doubled, then the gravitational force would be divided by eight, tripled by twenty-seven and if quadrupled, by sixty-four. This change to an inverse cube law prevents planets from having stable orbits around their suns. They would either fall into their sun or escape to the outer darkness and cold. Similarly, the orbits of electrons in atoms would not be stable, so matter as we know it would not exist. Thus although the multiple-histories idea would allow any number of nearly flat directions, only histories with three flat directions will contain intelligent beings. Only in such histories will the question be asked, ‘Why does space have three dimensions?’ [...]

Cosmology became a precision science another ten years later, in 2003, with the first results from the WMAP satellite. WMAP produced a wonderful map of the temperature of the cosmic microwave sky, a snapshot of the universe at just 400,000 years old. The irregularities you see are predicted by inflation, and they mean that some regions of the universe had a slightly higher density than others. The gravitational attraction of the extra density slows the expansion of that region, and can eventually cause it to collapse to form galaxies and stars. So look carefully at the map of the microwave sky. It is the blueprint for all the structure in the universe. We are the product of quantum fluctuations in the very early universe. God really does play dice. [...]

In this answer, I have tried to explain something of the origins, future and nature of our universe. The universe in the past was small and dense and so it is quite like the nutshell with which I began. Yet this nut encodes everything that happens in real time. So Hamlet was quite right. We could be bounded in a nutshell and count ourselves kings of infinite space.

Pouvons-nous penser l'origine ?

La chance existe-t-elle ?

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

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

3 IS THERE OTHER INTELLIGENT LIFE IN THE UNIVERSE? [...]

A living being like you or me usually has two elements: a set of instructions that tell the System how to keep going and how to reproduce itself, and a mechanism to carry out the instructions. In biology, these two parts are called genes and metabolism. But it is worth emphasising that there need be nothing biological about them. For example, a computer virus is a program that will make copies of itself in the memory of a computer, and will transfer itself to other computers. Thus it fits the definition of a living System that I have given. Like a biological virus, it is a rather degenerate form, because it contains only instructions or genes, and doesn’t have any metabolism of its own. Instead, it reprograms the metabolism of the host computer, or cell. Some people have questioned whether viruses should count as life, because they are parasites, and cannot exist independently of their hosts. But then most forms of life, ourselves included, are parasites, in that they feed off and depend for their survival on other forms of life. I think computer viruses should count as life. Maybe it says something about human nature that the only form of life we have created so far is purely destructive. Talk about creating life in our own image. I shall return to electronic forms of life later on.

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

What we normally think of as ‘life’ is based on chains of carbon atoms, with a few other atoms such as nitrogen or phosphorus. One can speculate that one might have life with some other chemical basis, such as Silicon, but carbon seems the most favourable case, because it bas the richest chemistry. That carbon atoms should exist at all, with the properties that they have, requires a fine adjustment of physical constants, such as the QCD scale, the electric charge and even the dimension of space-time. If these constants had significantly different values, either the nucleus of the carbon atom would not be stable or the electrons would collapse in on the nucleus. At first sight, it seems remarkable that the universe is so finely tuned. Maybe this is evidence that the universe was specially designed to produce the human race. However, one has to be careful about such arguments, because of the Anthropic principle, the idea that our theories about the universe must be compatible with our own existence. This is based on the self-evident truth that if the universe had not been suitable for life we wouldn’t be asking why it is so finely adjusted. One can apply the Anthropic Principle in either its Strong or Weak versions. For the Strong Anthropic Principle, one supposes that there are many different universes, each with different values of the physical constants. In a small number, the values will allow the existence of objects like carbon atoms, which can act as the building blocks of living Systems. Since we must live in one of these universes, we should not be surprised that the physical constants are finely tuned. If they weren’t, we wouldn’t be here. The Strong form of the Anthropic Principle is thus not very satisfactory, because what operational meaning can one give to the existence of all those other universes? And if they are separate from our own universe, how can what happens in them affect our universe? Instead, I shall adopt what is known as the Weak Anthropic Principle. That is, I shall take the values of the physical constants as given. But I shall see what conclusions can be drawn from the fact that life exists on this planet at this stage in the history of the universe.

There was no carbon when the universe began in the Big Bang, about 13.8 billion years ago. It was so hot that all the matter would have been in the form of particles called protons and neutrons. There would initially have been equal numbers of protons and neutrons. However, as the universe expanded, it cooled. About a minute after the Big Bang, the temperature would have fallen to about a billion degrees, about a hundred times the temperature in the Sun. At this temperature, neutrons start to decay into more protons.

If this had been all that had happened, all the matter in the universe would have ended up as the simplest element, hydrogen, whose nucleus consists of a single proton. However, some of the neutrons collided with protons and stuck together to form the next simplest element, helium, whose nucleus consists of two protons and two neutrons. But no heavier elements, like carbon or oxygen, would have been formed in the early universe. It is difficult to imagine that one could build a living System out of just hydrogen and hélium — and anyway the early universe was still far too hot for atoms to combine into molecules.

The universe continued to expand and cool. But some regions had slightly higher densities than others and the gravitational attraction of the extra matter in those regions slowed down their expansion, and eventually stopped it. Instead, they collapsed to form galaxies and stars, starting from about two billion years after the Big Bang. Some of the early stars would have been more massive than our Sun; they would have been hotter than the Sun and would have burned the original hydrogen and helium into heavier elements, such as carbon, oxygen and iron. This could have taken only a few hundred million years. After that, some of the stars exploded as supernovae and scattered the heavy elements back into space, to form the raw material for later generations of stars. [...]

The Earth was formed largely out of the heavier elements, including carbon and oxygen. Somehow, some of these atoms came to be arranged in the form of molecules of DNA. This has the famous double-helix form, discovered in the 1950s by Francis Crick and James Watson in a hut on the New Museum site in Cambridge. Linking the two chains in the helix are pairs of nitrogenous bases. There are four types of nitrogenous bases - adenine, cytosine, guanine and thymine. An adenine on one chain is always matched with a thymine on the other chain, and a guanine with a cytosine. Thus the sequence of nitrogenous bases on one chain defines a unique, complementary sequence on the other chain. The two chains can then separate and each acts as a template to build further chains. Thus DNA molecules can reproduce the genetic information coded in their sequences of nitrogenous bases. Sections of the sequence can also be used to make proteins and other chemicals, which can carry out the instructions, coded in the sequence, and assemble the raw material for DNA to reproduce itself.

As I said earlier, we do not know how DNA molecules first appeared. As the chances against a DNA molecule arising by random fluctuations are very small, some people have suggested that life came to Earth from elsewhere - for instance, brought here on rocks breaking off from Mars while the planets were still unstable and that there are seeds of life floating round in the galaxy. However, it seems unlikely that DNA could survive for long in the radiation in space.

If the appearance of life on a given planet was very unlikely, one might have expected it to take a long time. More precisely, one might have expected life to appear as late as possible while still allowing time for the subsequent evolution to intelligent beings, like us, before the Sun swells up and engulfs the Earth. The time window in which this could occur is the lifetime of the Sun - about ten billion years. In that time, an intelligent form of life could conceivably master space travel and be able to escape to another star. But if no escape is possible, life on Earth would be doomed.

There is fossil evidence that there was some form of life on Earth about three and a half billion years ago. This may have been only 500 million years after the Earth became stable and cool enough for life to develop. But life could have taken seven billion years to develop in the universe and still have left time to evolve to beings like us, who could ask about the origin of life. If the probability of life developing on a given planet is very small, why did it happen on Earth in about one-fourteenth of the time available?

The early appearance of life on Earth suggests that there is a good chance of the spontaneous generation of life in suitable conditions. Maybe there was some simpler form of organisation which built up DNA. Once DNA appeared, it would have been so successful that it might have completely replaced the earlier forms. We don’t know what these earlier forms would have been, but one possibility is RNA.

RNA is like DNA, but rather simpler, and without the double-helix structure. Short lengths of RNA could reproduce themselves like DNA, and might eventually build up to DNA. We cannot make these nucleic acids in the laboratory from non-living material. But given 500 million years, and oceans covering most of the Earth, there might be a reasonable probability of RNA being made by chance.

As DNA reproduced itself, there would have been random errors, many of which would have been harmful and would have died out. Some would have been neutral they would not have affected the function of the gene. And a few errors would have been favourable to the survival of the species — these would have been chosen by Darwinian natural selection.

The process of biological evolution was very slow at first. It took about two and a half billion years before the earliest cells evolved into multi-cellular organisms. But it took less than another billion years for some of these to evolve into fish, and for some of the fish, in turn, to evolve into mammals. Then evolution seems to have speeded up even more. It took only about a hundred million years to develop from the early mammals to us. The reason is that the early mammals already contained their versions of the essential organs we have. All that was required to evolve from early mammals to humans was a bit of fine-tuning.

Pouvons-nous penser l'origine ?

La chance existe-t-elle?

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

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

But with the human race evolution reached a critical stage, comparable in importance with the development of DNA. This was the development of language, and particularly written language. It meant that information could be passed on from generation to generation, other than genetically through DNA. There has been some detectable change in human DNA, brought about by biological evolution, in the 10,000 years of recorded history, but the amount of knowledge handed on from generation to generation has grown enormously. I have written books to tell you something of what I have learned about the universe in my long career as a scientist, and in doing so I am transferring knowledge from my brain to the page so you can read it.

The DNA in a human egg or sperm contains about three billion base pairs of nitrogenous bases. However, much of the information coded in this sequence seems to be redundant or is inactive. So the total amount useful information in our genes is probably something like a hundred million bits. One bit of information is the answer to a yes/no question. By contrast, a paperback novel might contain two million bits of information. Therefore, a human’s DNA is equivalent to about fifty *Harry Potter* books, and a major national library can contain about five million books - or about ten trillion bits. The amount of information handed down in books or via the internet is 100,000 times as much as there is in DNA.

Even more important is the fact that the information in books can be changed, and updated, much more rapidly. It has taken us several million years to evolve from less advanced, earlier apes. During that time, the useful information in our DNA has probably changed by only a few million bits, so the rate of biological evolution in humans is about a bit a year. By contrast, there are about 50,000 new books published in the English language each year, containing of the order of a hundred billion bits of information. Of course, the great majority of this information is garbage and no use to any form of life. But, even so, the rate at which useful information can be added is millions, if not billions, higher than with DNA.

This means that we have entered a new phase of evolution. At first, evolution proceeded by natural selection — from random mutations. This Darwinian phase lasted about three and a half billion years and produced us, beings who developed language to exchange information. But in the last 10,000 years or so we have been in what might be called an external transmission phase. In this, the *internal* record of information, handed down to succeeding generations in DNA, has changed somewhat. But the *external* record - in books and other long-lasting forms of storage - has grown enormously.

Some people would use the term ‘evolution’ only for the internally transmitted genetic material and would object to it being applied to information handed down externally. But I think that is too narrow a view. We are more than just our genes. We may be no stronger or inherently more intelligent than our caveman ancestors. But what distinguishes us from them is the knowledge that we have accumulated over the last 10,000 years, and particularly over the last 300. I think it is legitimate to take a broader view and include externally transmitted information, as well as DNA, in the evolution of the human race.

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

Le langage ne sert-il qu'à communiquer ?  
La culture est-elle libératrice ?

The timescale for evolution in the external transmission period is the timescale for accumulation of information. This used to be hundreds, or even thousands, of years. But now this timescale has shrunk to about fifty years or less. On the other hand, the brains with which we process this information have evolved only on the Darwinian timescale, of hundreds of thousands of years. This is beginning to cause problems. In the eighteenth century, there was said to be a man who had read every book written. But nowadays, if you read one book a day, it would take you many tens of thousands of years to read through the books in a national library. By which time, many more books would have been written.

This has meant that no one person can be the master of more than a small corner of human knowledge. People have to specialise, in narrower and narrower fields. This is likely to be a major limitation in the future. We certainly cannot continue, for long, with the exponential rate of growth of knowledge that we have had in the last 300 years. An even greater limitation and danger for future generations is that we still have the instincts, and in particular the aggressive impulses, that we had in caveman days. Aggression, in the form of subjugating or killing other men and taking their women and food, has had definite survival advantage up to the present time. But now it could destroy the entire human race and much of the rest of life on Earth. A nuclear war is still the most immediate danger, but there are others, such as the release of a genetically engineered virus. Or the greenhouse effect becoming unstable.

There is no time to wait for Darwinian evolution to make us more intelligent and better natured. But we are now entering a new phase of what might be called self-designed evolution, in which we will be able to change and improve our DNA. We have now mapped DNA, which means we have read ‘the book of life’, so we can start writing in corrections. At first, these changes will be confined to the repair of genetic defects — like cystic fibrosis and muscular dystrophy, which are controlled by single genes and so are fairly easy to identify and correct. Other qualities, such as intelligence, are probably controlled by a large number of genes, and it will be much more difficult to find them and work out the relations between them. Nevertheless, I am sure that during this century people will discover how to modify both intelligence and instincts like aggression.

Laws will probably be passed against genetic engineering with humans. But some people won’t be able to resist the temptation to improve human characteristics, such as size of memory, resistance to disease and length of life. Once such superhumans appear, there are going to be major political problems with the unimproved humans, who won’t be able to compete. Presumably, they will die out, or become unimportant. Instead, there will be a race of self-designing beings, who are improving themselves at an ever-increasing rate.

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

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

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

If the human race manages to redesign itself, to reduce or eliminate the risk of self-destruction, it will probably spread out and colonise other planets and stars. However, long-distance space travel will be difficult for chemically based life forms - like us - based DNA. The natural lifetime for such beings is short compared with the travel time. According to the theory round trip from us to the nearest star would take at least eight years, and to the centre of the galaxy about 50,000 years. In science fiction, they overcome this difficulty by space warps, or travel through extra dimensions. But I don’t think these will ever be possible, no matter how intelligent life becomes. In the theory of relativity, if one can travel faster than light, one can also travel back in time, and this would lead to problems with people going back and changing the past. One would also expect to have already seen large numbers of tourists from the future, curious to look at our quaint, old-fashioned ways.

It might be possible to use genetic engineering to make DNA-based life survive indefinitely, or at least 100,000 years. But an easier way, which is almost within our capabilities already, would be to send machines. These could be designed to last long enough for interstellar travel. When they arrived at a new star, they could land on a suitable planet and mine material to produce more machines, which could be sent on to yet more stars. These machines would be a new form of life, based on mechanical and electronic components rather than macromolecules. They could eventually replace in earlier form of life.

Les machines peuvent-elles penser ?

\*

What are the chances that we will encounter some alien form of life as we explore the galaxy? If the argument about the timescale for the appearance of life on Earth is correct, there ought to be many other stars whose planets have life on them. Some of these stellar systems could have formed five billion years before the Earth so why is the galaxy not crawling with self-designing mechanical or biological life forms? Why hasn’t the Earth been visited and even colonised? By the way, I discount suggestions that UFOs contain beings from outer space, as I think that any visits by aliens would be much more obvious - and probably also much more unpleasant.

So why haven’t we been visited? Maybe the probability of life spontaneously appearing is so low that Earth is the only planet in the galaxy - or in the observable universe - on which it happened. Another possibility is that there was a reasonable probability of forming self-reproducing systems, like cells, but that most of these forms of life did not evolve intelligence. We are used to thinking of intelligent life as an inevitable consequence of evolution, but what if it isn’t? The Anthropic Principle should warn us to be wary of such arguments. It is more likely that evolution is a random process, with intelligence as only one of a large number of possible outcomes.

La chance existe-t-elle ?

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

It is not even clear that intelligence has any long-term survival value. Bacteria, and other single-cell organisms, may live on if all other life on Earth is wiped out by our actions. Perhaps intelligence was an unlikely development for life on Earth, from the chronology of evolution, as it took a very long time - two and a half billion years - to go from single cells to multi-cellular beings, which are a necessary precursor to intelligence. This is a good fraction of the total time available before the Sun blows up, so it would be consistent with the hypothesis that the probability for life to develop intelligence is low. In this case, we might expect to find many other life forms in the galaxy, but we are unlikely to find intelligent life.

Another way in which life could fail to develop to an intelligent stage would be if an asteroid or comet were to collide with the planet. In 1994, we observed the collision of a comet, Shoemaker—Levy, with Jupiter. It produced a series of enormous fireballs. It is thought the collision of a rather smaller body with the Earth, about sixty-six million years ago, was responsible for the extinction of the dinosaurs. A few small early mammals survived, but anything as large as a human would have almost certainly been wiped out. It is difficult to say how often such collisions occur, but a reasonable guess might be every twenty million years, on average. If this figure is correct, it would mean that intelligent life on Earth has developed only because of the lucky chance that there have been no major collisions in the last sixty-six million years. Other planets in the galaxy, on which life has developed, may not have had a long enough collision-free period to evolve intelligent beings.

A third possibility is that there is a reasonable probability for life to form and to evolve to intelligent beings, but the system becomes unstable and the intelligent life destroys itself. This would be a very pessimistic conclusion and I very much hope it isn’t true.

I prefer a fourth possibility: that there are other forms of intelligent life out there, but that we have been overlooked. In 2015 I was involved in the launch of the Breakthrough Listen Initiatives. Breakthrough Listen uses radio observations to search for intelligent extraterrestrial life, and has state-of-the-art facilities, generous funding and thousands of hours of dedicated radio telescope time. It is the largest ever scientific research programme aimed at finding evidence of civilisations beyond Earth. Breakthrough Message is an international competition to create messages that could be read by in advanced civilisation. But we need to be wary of answering back until we have developed a bit further. Meeting a more advanced civilisation, at our present stage, might be a bit like the original inhabitants of America meeting Columbus - and I don’t think they thought they were better off for it.

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

9 WILL ARTIFICIAL INTELLIGENCE OUTSMART US? [...]

Our future is a race between the growing power of our technology and the wisdom with which we use it. Let’s make sure that wisdom wins.

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

Stephen Hawking, *Brief answers to the big questions*, 2018

François Jullien, *Les transformations silencieuses*, 2009

D’où vient que ce qui se produit inlassablement sous nos yeux, et qui est le plus effectif, est patent, certes, mais ne se voit pas ? [...]

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Que sait-on du réel ?

I. D’une autre perspective que le sujet - action / transformation [...]

En plaidant pour le « non-agir » et le retrait d’un [...] sujet se posant en principe, une autre tradition de pensée telle la chinoise, nous rend sensibles, en revanche, à cette intelligibilité qui soudain nous paraît manquer. En tout cas nous fournit-elle un premier biais pour nous repérer dans ce désarroi. Ce déplacement peut nous servir. Car, bien loin de prôner sous ce thème le désengagement ou la passivité, elle valorise la transformation face à l’action, et ce au nom même de l’*effectif*. Les deux ne s’opposent-ils pas diamétralement, en effet ? L’*action* est locale, momentanée (même si ce moment peut durer), elle intervient ici et maintenant, *hic et nunc*, et renvoie bien à un sujet comme à son auteur (qui peut être pluriel). Elle se démarque par conséquent du cours des choses, est saillante, donc on la remarque : on voit le sujet agir, on peut en faire un récit - l’épopée. À l’inverse, nous fait remarquer la pensée chinoise, la *transformation* est globale, progressive et dans la durée, elle résulte d’une corrélation de facteurs et comme c’est « tout », en elle, qui se transforme. elle ne se démarque jamais suffisamment pour être perceptible. On ne voit pas le blé mûrir, mais on en constate le résultat : quand il est mûr et qu’il faut le couper. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Au lieu d’avoir la prétention d’« agir », mais aussi de devoir risquer, d’avoir à affronter, de s’user, cet épiphénomène de l’action ayant tout compte fait si peu d’effet, « transformez » donc comme la nature. Mais bien sûr, comme c’est « tout » qui peu à peu, sous cet effet d’ambiance, s’en trouve modifié, du proche au lointain, nous n’en discernons rien et par suite nous n’aurons rien à en décrire, à raconter. On ne vous célébrera pas. Pas de saga ou d’épopée. Pour autant, cette discrète influence se distillant de jour en jour n’est-elle pas plus efficace en définitive, nous répètent à satiété les Lettrés chinois, que tout ce forçage et grand tapage fait à coups d’actions héroïques ou de prescriptions du Salut ? Car c’est partout, en tout, qu’on mesurera les résultats de ce procès bénéfique - les « mœurs », *mores*, disant bien ce conditionnement ambiant par contraste avec la morale individuelle et le choix du Sujet. Et même ne percevra-t-on pas ces résultats jusque dans les airs sereins et confiants, non récriminants et formant l’« atmosphère » d’un pays (*guo-feng*), qu’on entend chanter par les gens du peuple, reflets de ces temps paisibles, se diffusant dans la confiance et la bonne entente, au cours de leurs travaux journaliers ? Il n’y a à cela, certes, rien de spectaculaire et d’héroïque. Mais c’est bien ainsi qu’on a lu, durant deux millénaires, le plus ancien texte littéraire de la Chine, le *Classique des poèmes* (*Shijing*), équivalent de notre épopée, de l’*Iliade* et de l’*Odyssée*.

Exister, est-ce agir ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Quelles autres possibilités de cohérence, qu’on voit développées ailleurs, aurions-nous donc laissé échapper, en Europe, et qu’il nous faut commencer aujourd’hui de rattraper? Car embarquée comme elle est dans ses choix propres, du Sujet, de l’action et d’abord de l’invisible promu métaphysiquement en intelligible, la raison occidentale paraît tout à coup surprise, et comme ingénument en défaut, devant ces grands rappels à l’ordre de la nature. Tel n’est-il pas - thème du jour - le réchauffement climatique ? Or, qu’est-ce que le réchauffement climatique si ce n’est, lui aussi, par excellence, de façon typée, une « transformation silencieuse » ? Comme nous n’avons pas su prêter suffisamment d’attention à ce *discret* des influences, s’opérant ou, plutôt, c’est parce que nous ne disposions pas suffisamment des catégories *ad hoc* pour le penser que nous n’avons pas su y prêter jusqu’ici plus d’attention. [...]

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

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Mais qu’est-ce, au juste, qu’une *situation* et dans quelle mesure peut-elle prendre le pas sur les sujets eux-mêmes - eux qu’on croirait premiers ? La bornera-t-on à la rencontre qu’a faite, un jour, l’un des deux, déclenchant un nouvel amour, et dont l’autre, depuis, se désole ? Mais celle-ci n’a pu elle-même avoir lieu qu’à titre de conséquence : parce qu’avait crû sourdement un déphasage progressif des deux existences - déphasage des rythmes vitaux, des occupations quotidiennes, qui chacune moule à sa façon, des atavismes qui reviennent… - préparant ainsi le terrain pour cette opportunité, la rencontre d’une autre personne, qui s’est un jour présentée. Ou, ce qui serait pire encore, pour l’enfoncement solitaire de chacun d’eux dans son vieillissement. Nuitamment, la brèche esquissée est devenue fissure - fente - faille - fossé ; cet infime devenant infini, c’est « tout », entre eux, qui s’est trouvé contaminé. L’écart s’est creusé, comme on dit, c’est-à-dire que de lui-même il s’est déployé jusqu’à aboutir à cette tranchée d’indifférence dont soudain on s’étonne et qui fait le divorce : en quoi serait-ce encore, là, une *affaire des sujets* ? Ou quand, devant cette évolution qui leur échappe, ceux-ci à l’envers s’avouent passifs et s’en prennent au destin, ils ont encore tort. Car n’est-ce pas plus simplement - effectivement - que le *situationnel* l’a progressivement emporté sur le *personnel* au point que sur cette relation, telle qu’elle est devenue entre eux, désormais ils n’ont plus guère prise ? [...]

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

La chance existe t-elle ?

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

II. Sous la transformation : la transition [...]

La difficulté à penser la transformation est à prendre beaucoup plus en amont et nous fait mettre effectivement le doigt, je crois, au point précis où c’est notre façon (européenne) de penser qui se trouve en défaut. Cette difficulté est celle de penser son être même qu’est en son cœur la transition, celle-ci disant explicitement, si je range un terme sous l’autre, le « passage » permettant d’aller d’une « forme » à la suivante - dans l’*entre-formes*, si je puis dire - et développant ainsi de son mieux ce *trans* de la « transformation », Or précisément, comme elle n’est pas de l’« être », la transition échappe à notre pensée. En ce point précis, notre pensée s’arrête, elle n’a plus rien à dire, se tait, et c’est aussi pourquoi la transformation nécessairement est tenue « silencieuse ».

La *transition* fait littéralement trou dans la pensée européenne, la réduisant au silence. À preuve ce qu’en dit, ou plutôt n’en dit pas, Platon (à propos de l’Un du *Parménide*). Car comment puis-je passer, se demande-t-il, du non-être à l’être, ou de l’immobilité à la mobilité ? Je suis assis, puis je marche : comment saisirai-je ce passage ou cet entre-deux (*metaxu*) que se contente d’indiquer ici le « puis » en gardant ces deux moments juxtaposés, complètement extérieurs l’un à l’autre, sur un mode seulement successif ? [...]

Platon n’a non plus d’autre solution conséquente, pour passer de la contiguïté à la continuité, que de supposer entre eux un instant qui ne soit ni d’un temps ni de l’autre et soit donc, conclut-il, « hors du temps ». Pour lier l’un à l’autre, l’avant et l’après, il ne lui reste donc d’autre ressource d’inventer ce « soudain » hors du temps (*exaiphnes*) qui, comme tel, n’a effectivement pas de « lieu » possible, est « atopique » - tellement « étrange » ! - et fait brutalement trou dans la continuité du changement. [...]

Or Aristote est-il néanmoins mieux en mesure de penser le statut de cet « entre » de la transition et du passage ? Considérons par exemple la note médiane en musique ou le gris pami les couleurs. Cette note médiane « est grave par rapport à la haute et aiguë par rapport à la basse », n’en dit pas moins Aristote; et, de même, le gris « est noir par rapport au blanc et blanc par rapport au noir». Si donc le changement procède de l’« entre » ou de l’intermédiaire, c’est que celui-ci n’en reconduit pas moins pour lui-même, sur un mode mineur, le statut d’*extrême* en servant à nouveau de contraire à l’un ou l’autre opposé; ou, comme le résume Aristote, « cet intermédiaire est d’une certaine façon les *extrêmes* » (*to metaxu ta akra*), délimitant lui aussi et les relayant l’un ou l’autre. L’intermédiaire est un terme moyen, donc terme également, *terminus* tout autant. Il interrompt à mi-chemin le changement et le décompose en se constituant en point à la fois d’arrivée et de départ de celui-ci, mais n’en permet pas mieux de saisir comment s’opère à travers lui le passage.

Le « gris » n’est donc pas gris, aux yeux d’Aristote, c’est-à-dire une couleur où l’un vire à l’autre, mais qui n’est plus ni l’un ni l’autre : une couleur où blanc et noir, en venant à se confondre, perdent leur démarcation ; qui n’est ni tranchable ni caractérisable - « indécise », a dit Verlaine. Mais il est alternativement - mais imperturbablement - « blanc par rapport au noir et noir par rapport au blanc ». Comme chez Platon, ce qui retient Aristote de penser l’*entre* en tant qu’entre est que défaille en celui-ci la détermination qui fait « être ». Puisqu’il n’est d’« être » - tel est le postulat grec - non pas flou, mais seulement distinct et déterminé. Ou plutôt, puisqu’on ne peut envisager de penser autrement qu’en termes d’Être, ce qui est plus qu’un postulat mais le pli grec de la pensée : le *trans* de la transformation s’y trouve logiquement noyé, ou plutôt il en est nié, et devant cette dénégation je m’interroge. [...]

Ou encore, en retournant la question: puisqu’elle est passée à côté de l’Être, la pensée chinoise ne nous offrirait-elle pas à nouveau un biais commode, par son écart, pour sortir de cette impasse ? Voici qu’elle nous propose, en effet, non pas un terme mais deux, formant binôme, entre lesquels on peut jouer dialectiquement « modification-continuation » (« communication »), dit le chinois (*bian-tong*). D’une part, ces deux termes s’opposent, la modification à la continuation : la modification « bifurque » et la continuation « poursuit », L’une « innove » et l’autre « hérite ». Mais de l’autre, et en même temps, chacun des termes marque la condition de l’autre: c’est grâce à la « modification » que le procès engagé ne s’épuise pas mais, se renouvelant par elle, peut « continuer »; et, réciproquement, c’est la continuité, ou plutôt la continuation, qui permet de « communiquer » au travers même de la « modification » qui survient et fait d’elle aussi un temps de passage. [...]

Pour sortir de la pensée de l’Être, il faudra donc revenir en amont de la pensée de chacun des penseurs, grec ou chinois, et sonder jusqu’aux partis pris qu’ils élucident, ancrés dans la langue et l’anthropologie. Ainsi ne plus se poser la question du « qu’est-ce que c’est? » ou « ceci est-il ou n’est-il pas? », telle qu’ont commencé par se la poser les Grecs, d’un point de vue d’identification et qui soit spéculatif ; mais, dans sa façon de se lever vers le monde et d’y nouer un premier accord, donner la priorité au rythme des saisons, porteur de la régulation, aborder la vie par la respiration qui la renouvelle et suivre la manière instructive dont le printemps devient été sans qu’aucune séparation entre eux soit tant soit peu discernable. Ou, d’un point de vue logique, tel qu’il est déjà impliqué dans la phrase, comprendre comment la concession peut aller de pair avec la conséquence et remettre en cause notre syntaxe disjonctive : comprendre comment le même « mot vide » de la langue chinoise (*er*) peut signifier à la fois « mais » et « de sorte que ». Si bien que la même formule pivotant sur lui (*bian er tong*) sera à traduire à la fois : « modification *mais* continuation » - les deux s’opposant ; et « modification d’*où résulte* la continuation », celle-ci procédant de celle-là. En effet, la pensée de la transition implique de concevoir à la fois et indissociablement les deux [...]

On vérifiera à ce sujet la formule de l’antique *Classique du changement* : « épuisement d’où modification, modification d’où continuation, continuation d’où durée ». Ou l’on repassera dans son esprit cette belle image puisée aux *Arts littéraires* de la Chine ancienne : quand on est en barque et qu’on lève un instant les avirons, tel est l’art de la transition. On ne pagaie plus, le mouvement de ramer - d’écrire - est interrompu, mais le bateau est porté et poursuit sur sa lancée.

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

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Pouvons-nous penser l'origine ?

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

Toutes les cultures se valent-elles ?

III. La neige fond (ou le parti pris de l’Être empêche de penser la transition)

On a tort, je crois, d’envisager la diversité des cultures sous l’angle de la différence. Car la *différence* renvoie à l’identité comme à son contraire et, par suite, à la revendication identitaire - on voit assez combien de faux débats s’ensuivent aujourd’hui. Considérer la diversité des cultures à partir de leurs différences conduit en effet à leur attribuer des traits spécifiques et les referme chacune sur une unité de principe, dont on sait que toute culture est plurielle autant qu’elle est singulière et qu’elle ne cesse elle-même de muter; qu’elle est portée à la fois à s’homogénéiser et à s’hétérogénéiser, à se désidentifier comme à se réidentifier, à se conformer mais aussi à résister : à s’imposer en culture dominante mais, du coup, à susciter contre elle de la dissidence. Officielle et *underground* : du culturel ne se déploie toujours, et ne s’active, qu’entre les deux.

C’est pourquoi j’ai préféré, dans mon chantier ouvert entre la Chine et l’Europe, traiter non de différences mais d’*écarts*. Car l’écart promeut un point de vue qui est, non plus d’identification, mais, je dirais, d’exploration : il envisage jusqu’où peuvent se déployer divers possibles et quels embranchements sont discernables dans la pensée. Du coup, il fait surgir cette question préalable qu’on ne voit pas développée de l’intérieur même de la philosophie : *jusqu’où* a-t-on pu repousser ici et là, en Chine, en Grèce, sur l’un ou l’autre front, en s’y prenant de l’une ou l’autre façon, les frontières du pensable et, plus encore, étendre le soupçon de ce qu’on ne pense pas à penser? Car le moindre écart perçu, entre cultures, et qu’on fait travailler, ouvre plus largement le compas, prospectif comme il est, ou déplie l’éventail. Il fait paraître une faille, enfonce un coin, dans cet insoupçonné, celui du *préalable* de la pensée (pré-notionné, pré-catégorisé, pré-questionné…), tellement plus résistant, parce que tapi plus en amont, que ces fameux « pré-jugés » qu’incrimine la philosophie - ou comment prendre du recul dans son esprit ?

Au lieu donc d’aboutir à une opération de rangement, au sein d’un cadre aux paramètres préétablis, et exécutée bord à bord, comme y conduit la différence, l’*écart* fait lever une autre perspective, décolle, ou débusque, une nouvelle chance - aventure - à tenter. Je le dis ici (je le répète) pour répondre à une objection dont je m’étonne qu’on me la fasse encore : si je suis attentif à de tels écarts, au moindre écart, ce n’est pas pour isoler les cultures l’une de l’autre et les clore en des mondes (tout mon travail consiste au contraire à les faire dialoguer) ; mais pour détacher la pensée de ce qu’elle prend pour de l’« évidence », de part ou d’autre, dont elle n’a même pas l’idée, et lui procurer des biais pour rompre avec cet enlisement et se redéployer. Ce dont l’écart est l’outil. Car au lieu de supposer quelque unité ou spécificité de principe, de l’un et l’autre côté, à plat, et qu’on connaîtrait d’avance (mais d’où nous viendrait ce surplomb ?) - l’écart met sous tension ce qu’il a séparé et *le découvre l’un par l’autre*, le réfléchit l’un dans l’autre. Aussi déplace-t-il avantageusement l’angle de vue : non seulement de celui de la distinction, propre à la différence, à celui de la *distance* et, par suite, du champ ouvert dans la pensée ; mais aussi, conséquemment, de la question de l’identité à l’espoir d’une *fécondité*. Il donne à considérer la diversité des cultures ou des pensées comme autant de *ressources* disponibles, dont peut tirer parti toute intelligence pour s’agrandir et se réinquiéter - qui ne sont donc pas à laisser perdre, comme risque d’y conduire l’uniformisation contemporaine, du fait de la mondialisation, mais à exploiter. [...]

Que la pensée grecque se soit articulée dans la langue de l’Être lui a permis de déployer l’exigence de la *détermination - logos* - permettant d’abstraire et de produire du « vrai » et, par suite, de construire indéfiniment dans la pensée, cette exigence même que mettent à profit la science et la philosophie. Mais, du même coup, s’est-elle privée de la fécondité inverse, recouverte ou délaissée, lui permettant d’appréhender l’indéterminable du passage ou de la transition. C’est pourquoi la *transition* est bien - « logiquement», *i.e.* du point de vue du *logos* - le point d’achoppement de la pensée grecque ; qu’en elle apparaît symptomatiquement en quoi la pensée grecque est handicapée : ce qu’elle est moins portée, parce que moins équipée, à penser et à quoi nous avons par suite, en Europe, moins prêté d’attention. [...]

Toutes les cultures se valent-elles ?

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

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

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

La transition *défait*, effectivement. Ne vaudrait-il pas la peine de mesurer jusqu’où? Car elle défait à elle - seule - ou déconstruit - nos vieux outils de la philosophie. Elle défait rien de moins que l’« idée » comme forme universelle, celle de l’intelligible, puisque celle-ci comme « en soi quant à soi », dit Platon, se possédant en propre et ne relevant que de soi, n’admet en elle, par principe, rien d’autre qu’un tel « soi », *auto*, et doit donc rester « pure », intransigeante à l’égard de tout mixte. C’est de l’opération de « distinguer » que lui vient son essence (*diairesis ton eidôn*). Ou si c’est, à l’inverse, dans l’individuel que l’essence est recherchée, autrement dit dans la « substance » (*ousia*), celle à laquelle se ramènera toute recherche de l’être en tant qu’être selon Aristote, la transition la défait encore : puisque cette essence ne s’obtient elle-même qu’en allant « de différence en différence », et ce jusqu’à l’« ultime » différence - tel être à l’exclusion de tout autre, telle *ou* telle qualité. La définition, par où se démarque de l’Être, procède toujours d’un pouvoir d’isoler. [...]

Or que découvre-t-on dans la pensée chinoise qui en regard, par son écart, nous ouvrirait en ce point une issue? Ne s’exprimant pas dans le langage de l’Être, la pensée chinoise est au contraire à l’aise pour prêter attention au stade de « ce qu’on regarde mais qu’on ne perçoit pas », ou de « ce qu’on écoute mais qu’on n’entend pas » : à ce stade où le sensible se résorbe et se déspécifie, se disqualifie, « s’affadit », sans pour autant verser dans l’invisible de la métaphysique; où les démarcations se défont et qui, dans son indifférenciation, laisse apparaître l’incessante transition des choses.

C’est même un tel stade, en amont des délimitations-définitions, dont la continuité « ne peut être nommée », mais dont l’indistinction nous reconduit bénéfiquement à l’harmonie foncière, qu’ont choisi de nommer *tao* les taoïstes : celui dont « la configuration est sans configuration », est-il dit dans le *Laozi*, ou dont le phénomène est sans matérialité propre qui puisse l’individuer (*wu wu zhi xiang*). Tout trait délimitant en est retiré : le *tao* (la « voie »), s’il fallait à tout prix le définir, est essentiellement *transition*, et c’est pourquoi il est indéfinissable (et non pas pour quelque raison « mystique », comme on se plaît à l’imaginer d’Occident). [...]

Il est temps, ouvrant aussi largement le compas, d’en mesurer les conséquences. Passant de l’ontologique au *taoïque*, il n’y a donc plus là de difficulté à reconnaître, à l’encontre de l’exigence de détermination du *logos*, la légitimité du « vague » et du « flou » du procès des choses (*hu-huang*). Comment mieux dire l’*indémarcation* médiane qui le caractérise que par ce double retrait de la limite, de part et d’autre, en amont comme en aval : « en allant au-devant de lui, dit le *Laozi*, on n’en voit pas la tête ; en allant à sa suite, on n’en voit pas le dos »? Comment mieux caractériser la suspension à son égard de toute caractérisation tranchée que par ces images : « hésitant comme qui s’engage sur la glace en hiver, indécis comme qui craint d’être attaqué des quatre côtés » ? L’image propre au *tao* est, de ce fait, la moins imageante ; au lieu de caractériser, elle retire tout caractérisable ; tout en nous maintenant au sein du phénoménal et du sensible, elle nous conduit au bord de leur effacement : où se savoure la non-saveur (la « fadeur »). [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

Peut-on percevoir sans juger ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?  
Que sait-on du réel ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne de "De la nature des choses", plus de 20 siècles après celle de Lucrèce ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Un autre écart intervient encore à cet égard, conjoint, qui tient au statut du « ce qui » change dans la transition. Du moins ne puis-je que commencer de le dire moi aussi en ces termes grecs, substantivants : *ti*, « quelque chose » ou « ce qui ». Or y aurait-il toujours un « ce qui » (change) ? Car tout ce qui change le fait entre des termes contraires (*antikeimena*), dit Aristote résumant et conciliant tous ses devanciers en ouverture à sa *Physique* ; et, de même, les Chinois appellent-ils génériquement *yin* et *yang* ces opposés entre lesquels a lieu le changement. Mais Aristote ne s’en tient pas là : il se doit d’introduire un troisième terme en plus de ces contraires, qui est à nouveau le terme ontologisant - en plus ou plutôt « sous » eux ; tel est le « sub-strat » (*hupokeimenon*) qui est « su-jet » du (au) changement. Sont à tenir comme « éléments » ou « principes » non seulement les opposés, tels ceux du froid et du chaud, mais également *ce qui* passe de l’un à l’autre : telle cette neige qui de plus froide devient plus chaude, « en quoi » se remplacent ces opposés.

Or nous ne pouvons plus désormais nous défaire de la question: cette neige en train de fondre « est »-elle encore de la neige? Ou n’est-elle pas déjà de l’eau? En décomposant l’interrogation : quel est - y a-t-il encore - au stade de la transition un tel *ce qui* se « sous-tenant » entre les deux (et dont Aristote fait ainsi la coûteuse « hypo-thèse ») ? Cette pensée du substrat-sujet, autrement dit, ne fait-elle pas obstacle à la saisie de la transition en maintenant cette unité factice d’un *troisième terme*, celui qui, en plus des deux contraires, serait affecté par le changement entre ces contraires, et donc en projetant et prorogeant son identité au travers même de la transformation ? On croira peut-être cette question purement spéculative, mais elle ne l’est pas, tant elle touche en plein cœur ces « sujets » que nous sommes. Car la transition, comme déjà celle de la glace devenant eau, est précisément le stade où, entre désidentification et réidentification, il n’est plus d’*identité* qu’on puisse encore « sup-poser ». Ou supposer celle-ci empêche d’emblée de faire place à la transition et de la reconnaître.

La pensée chinoise échappe, quant à elle, à cette difficulté pour la simple raison qu’elle ne songe pas à sous-entendre de *troisième terme*, substrat-sujet du changement. On repère même ici précisément où point l’écart et comment la pensée chinoise, en se séparant en ce lieu de la grecque, ouvre du même coup un autre possible. Comme elle n’aborde pas le réel en termes d’« Être » et, par suite, de « substance » qui, comme telle, ne saurait être constituée par des contraires, ceux-ci s’y trouvant alors inconciliables, voici que ces opposés suffiront à eux seuls à rendre compte de la cohérence de tout changement. Ce dont Aristote avait bien envisagé la possibilité, mais qu’il avait refusé aussitôt comme proprement illogique. Or essayons d’entrer plus avant dans cette pensée, telle la chinoise, où tout procède d’un jeu de polarités (*yin* et *yang*) - donnons-lui sa chance: où au « déploiement » de l’un répond nécessairement la « contraction » de l’autre, mais où aussi l’un se renverse dans l’autre et ne peut se renouveler qu’à travers lui. La nécessité d’une « sub-stance » s’efface alors et l’idée de « ce qui » se maintiendrait sous le changement devient incongrue. L’idée même d’« identité » s’y défait. Or c’est sur elle que venaient dès l’abord buter les transformations silencieuses, engendrant un sentiment irrépressible d’étrangeté. [...]

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Or cette inquiétude que j’ai commencé de faire apparaître quant à l’analyse du changement, jusqu’où ne peut-elle pas nous entraîner? Du substrat-sujet « hypo-thétique » - de la transformation, voici qu’elle est à reporter dans la langue. La conception de celui-ci handicape, en effet, d’autant plus la pensée pour concevoir la transition qu’elle organise du même coup - mais c’est aussi de là qu’elle tient sa puissance de détermination - la parole en *prédication*. Ce substrat nécessaire du changement est le sujet non moins nécessaire de la phrase comme support de qualification. [...]

Côté chinois, on voit au contraire que le dispositif énonciatif du *Laozi* est entièrement conçu pour déjouer ce mode prédicatif - en quoi il est inventif et résiste à la traduction en nos langues : dès lors qu’on le rend en langue européenne, on re-prédicative aussitôt la phrase et ré-essentialise le tao (de là cette interprétation mystique, parce qu’hypostasiante, que les Occidentaux font fatalement de ce Tao du taoïsme). Ou si énonciation « forcée » il y a, reconnaît le *Laozi*, celle-ci se transvase d’un terme à l’autre, chaque terme qui suit empêchant de s’arrêter dans la spécification d’aucun d’eux et d’être envisagé à part, en propre, d’un point de vue qualificatif. « En forçant je [l’] l’appelle grand ; grand s’appelle (signifie) partant ; partant s’appelle (signifie) éloigné ; éloigné s’appelle (signifie) revenant… » Chacun des termes ne sert ostensiblement pas ici de « terme », délimitant et arrêtant du sens, mais de relais. A peine est-il énoncé qu’il est retiré : à peine du sens s’esquisse qu’il est modifié ; voire ne se constitue-t-il que pour être défait. [...]

En produisant ces équivalences, le *Laozi* biaise aussi ouvertement avec ce qui est l’ultime conséquence, méthodique, de ce parti pris de l’Être qu’ont développé les Grecs : le principe de non-contradiction. Le *Laozi* ne s’en embarrasse pas. Or le principe de non-contradiction dit bien à l’envers, sur le mode de l’interdit, ce qui est l’exigence ontologique par excellence: qu’on ne puisse dire de la même chose, en même temps et sous le même angle de vue, qu’elle est ceci et non-ceci. Comme tel, il est ce qui rend illogique la transition : que cette chose soit en même temps encore ceci et déjà non-ceci. Or la glace ou neige en train de fondre n’est-elle pas « en même temps » (*ama*) encore dure et déjà son contraire, en même temps molle et non molle, fondue et non fondue ? [...]

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Qu’est-ce qui a du sens ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

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

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Peut-on percevoir sans juger ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?  
Que sait-on du réel ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne de "De la nature des choses", plus de 20 siècles après celle de Lucrèce ?

IV. Y a-t-il un début aux modifications ?

Reprenant à nouveaux frais l’antique cause du « mobilisme », Bergson nous met en garde : d’ordinaire, nous « regardons » bien le changement, mais « nous ne l’apercevons pas ». Nous ne l’apercevons pas parce que notre intelligence morcelle, isole et stabilise. Essayons de la rééduquer. Car, pour retrouver la vivante perception du changement, il faudrait d’abord se représenter tout changement, tout mouvement, comme indivisible. Or nous appréhendons l’un comme l’autre, le mouvement et le changement, en les décomposant en positions successives et laissons échapper le passage par lequel se franchit l’intervalle ; si nous sommes bien contraints d’introduire mentalement la nécessité d’un passage, nous reculons indéfiniment le moment de l’envisager. C’est pourquoi nous en sommes toujours, par mauvaise habitude, réduits à supposer un support-substrat du changement dont n’arrive pas à se débarraser la métaphysique : à supposer toujours, sous ce changement, des « choses » qui changent et donc à perdre, parce que morcelée, raidie et comme plombée par elles, l’essentielle continuité de ce « mouvant » qu’est la vie.

Or je me demande : ce que Bergson décrit ici comme un travers de l’intelligence n’est-il pas plutôt le fait de la langue dans laquelle il pense ? D’avoir à supposer « des choses » « sous » le changement ne serait-il pas plutôt imputable, autrement dit, à la grande langue européenne ? [...]

cet étau peut-il se desserrer ? Il est vrai que Platon s’y risque une fois, audacieusement, « arrachant » l’Être de tous côtés pour prendre temporairement en charge la cause adverse des mobilistes. N’acceptons plus de dire, lance-t-il lui-même en gageure, ni « quelque chose » ni « de quelque chose » ni « de moi » ni « ceci » ni « cela » ni aucun autre nom dans la mesure où il « fixerait » quelque chose. Mais disons seulement, articulant « selon la nature » : « [des] devenant et faisant et disparaissant et s’altérant » (*gignonena-poioumena-apollumena-alloioumena*). Tant il est vrai que, dès lors qu’on fixerait tant soit peu quelque chose par le *logos*, reconnaît Platon, on est si facile à confondre. Cependant force est de constater : jusque dans cette phrase qu’il essaye le plus à l’écart des conditions de la langue grecque, sans plus nommer de sujet, même indéfini, à quoi se rapportent successivement ces « devenant - faisant - disparaissant - altérant », Platon n’en sous-entend pas moins, sous ces participes présents au neutre pluriel et en fonction d’objet, un référent nominal auquel ils renvoient grammaticalement et qu’ils qualifient. [...]

On ne songerait pas, en revanche, à s’arrêter à ces formules qui disent en chinois comment, à partir de ce qui n’est qu’un « point » ou qu’un « bout », le procès de transformation impliqué s’étend d’une phase (d’une phrase) à l’autre, jusqu’à tout englober et devenir étale. [...]

puis-je moi-même la rendre de façon encore tant soit peu intelligible en français sans réintégrer aussitôt notre grammaire substantialiste et prédicative ? En essayant de négocier le moins mal entre ces exigences, je traduirai : « Effectivement engagé, d’où actualisé » (ou actualiser ou actualisation),

actualisé, d’où manifeste,

manifeste, d’où mis en lumière,

mis en lumière, d’où mis/mettant en mouvement,

mis en mouvement, d’où modification

modification, d’où transformation.

Comme il n’est pas sup-posé ici quoi que ce soit dont soit dite cette énumération, qu’aucune « chose » n’est donc mise ici « sous » le changement, ne sont évoquées que des fonctions qui s’enchaînent ; comme aucun su-jet n’est énoncé ou même sous-entendu, seule est décrite une opérativité continue se déployant à travers ces modalités successives. Mais qu’entendre par *opérativité* ? L’opérativité apparaît précisément, inassignée comme elle est, ce qui défait toute transcendance d’un sujet régissant l’action, aussi bien que la proposition, et le rend factice. Comme il n’est ici ni décliné ni conjugué, ni prédiqué ni référé, comme il n’est pas tranché entre le passif et l’actif, le seul élément syntaxique (*ze*) dit l’induction. Du local au global (*yi qu/ tian xia*) une influence s’objective, prend consistance, se déploie, s’éclaire, finit par s’imposer. Même le passage au mouvement (*dong*) n’est plus, comme chez Platon, l’objet d’une rupture, mais procède de la « mise en lumière » précédente. [...]

Mais ce graduel de la transition peut-il se lire encore où la césure attendue est la plus criante : non plus seulement de l’immobilité à la mobilité, mais du « non-être » à l’« être », comme l’entendaient les Grecs, ou du moins entre l’avènement de la vie et ce qui l’a précédé ? À nouveau, il faudra se retenir le plus possible, en traduisant, de faire rentrer la phrase chinoise, ici du *Zhuangzi*, sous nos contraintes linguistiques et de la construire « mêlé-indistinct-entre, dit ici littéralement le texte chinois : modifié (modification), d’où il y a souffle ; souffle-modifié, d’où il y a actualisé ; actualisé-modifié, d’où il y a vie ». Formules que le traducteur français rend ainsi, comme s’il ne produisait pas là, en redisposant syntaxiquement la phrase, un tout autre sens : « quelque chose de fuyant et d’insaisissable se transforme en souffle, le souffle en forme, la forme en vie ». Il n’y a pas là faux à proprement parler, la traduction est même impeccable, mais celle-ci, par sa construction en français, réorganise tout autrement notre attente. Car elle a rétabli d’emblée un substrat-sujet, même le plus indéfini qui soit, un « quelque chose », et requalifie celui-ci prédicativement (« de fuyant et d’insaisissable »). Aussi impose-t-elle d’emblée dans notre langue cette question à laquelle la formulation chinoise, pour sa part, ne donnait pas lieu d’être, et qu’elle rend sans objet : d’où vient donc ce « quelque chose », si fuyant soit-il, et n’y a-t-il pas forcément coupure - mais à cause de quoi ou par qui ? - du fait de ce surgissement? Ou celui-ci a-t-il procédé *ex nihilo*, etc. ? Et par suite : faut-il poser Dieu pour justifier cette Création ? etc., etc. D’un écart de la langue découle une tout autre façon de pouvoir concevoir la vie et d’articuler son destin. Toute philosophie, si radical que soit son questionnement, ne vient qu’après, pliée qu’elle est dans l’idiome : elle ne pourra que le réfléchir. [...]

Le plus intriguant, quand on passe d’Europe en Chine, est que les questions que nous nous posons, ne pouvons pas ne pas nous poser, quand on passe de l’autre côté, c’est-à-dire quand on bascule dans l’autre langue, ne se posent plus, *n’ont plus* à se poser: non pas qu’elles s’y résolvent, mais elles s’y dissolvent. [...]

Ne faisant plus rupture, l’origine de la vie n’a plus rien d’une énigme. [...]

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Peut-on percevoir sans juger ?  
La perception peut-elle s'éduquer ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Exister, est-ce agir ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne de "De la nature des choses", plus de 20 siècles après celle de Lucrèce ?

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

Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?

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

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

V. Transition ou traversée - vieillir a toujours déjà commencé

Il est une autre raison pour laquelle les Grecs ont méconnu le phénomène de la transition et qui tient non plus à leur ontologie mais à leur physique. Abordant la nature, *phusis*, en termes non de facteurs corrélés, *yin* et *yang* comme l’ont fait les Chinois, mais de corps en mouvement, ils ont conçu le changement à l’instar du mouvement, bien que le changement soit tenu pour le genre et le mouvement seulement pour l’espèce [...]

Or cette assimilation du changement au mouvement est-elle heureuse ? Car tout changement doit-il se comprendre comme allant *de* quelque part vers quelque part? C’est-à-dire doit-il seulement s’envisager à partir de ce qui serait son début et sa fin, formant ses extrémités et donnant seuls par leur écart sa consistance à l’entre-deux : sur un mode *distensionnel*, par conséquent, et non plus *transitionnel*, comme cours et continuité ? Une telle option est décisive, effectivement parce qu’elle fait chavirer d’un coup, d’emblée, sans qu’on y prenne garde, la façon dont on envisagera la vie, creusant sous elle cette alternative : la vie est-elle *transition*, dont chaque moment se découvre et compte à part entière, et est gros du suivant, ou bien est-elle *traversée*, dont ce qui compte à l’avance est l’arrivée ? Dans ce dernier cas, elle se charge d’énigme; elle n’est plus la vie, à proprement parler, mais devient l’« existence ». Son cours s’engendrant de lui-même, et comme tel s’intégrant dans le naturel, bascule aussitôt dans la question sans fond, dont tirent leur puissance le métaphysique et le religieux. Car on ne pourra plus alors éviter de s’interroger : quelle est la destination de ce voyage [...]

Destination qu’il est d’autant plus important de fixer, même chez Aristote, pourtant sans doute le moins angoissé de tous nos philosophes, que les Grecs l’ont chargée de toute l’attente de la fin, *telos*, but et terme à la fois. Car tout mouvement se comprend par la fin - « en-téléchie » - de ce qui s’y trouve en puissance, nous dit Aristote dans une définition demeurée célébré [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

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

Le malentendu grec à cet égard est d’avoir tenu confondus ce qui est de l’ordre du but et ce qui est de l’ordre du résultat ; ou plutôt, plus insidieusement, d’avoir couché la logique de la conséquence sous celle - hypertrophiée de la finalité : celle des processus sous le modèle de l’action et de sa visée. [...]

Or, parce qu’elle a privilégié la finalité, s’est préoccupée en priorité du « vers quoi » (*eis ti*) et de la destination, a porté son attention sur le terme et non sur la transition, la philosophie européenne a enjambé la vieillesse. S’en est-elle seulement rendu compte? Elle l’a passée sous silence et n’a gardé en vue que la Fin : la Mort. Heidegger encore - pensée du « vers » et de la destination, du *wozu* et du *Zukunft* [...]

D’ailleurs, quelle remise en question radicale n’entraînerait pas déjà de ne plus dire ainsi la « mort » - la Mort détachable, dressée, personnifiée - mais processuellement le « mourir » (comme on a dit le « vieillir »), ainsi que le fait nécessairement le chinois ne pouvant pas distinguer morphologiquement entre le verbe et le substantif ? Mieux encore : n’appelle-t-il pas couramment, effaçant la rupture, la mort elle-même une « transformation » (*hua*) ? [...]

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Peut-on penser la mort ?

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

Mais aussi, avouons-le : dès lors qu’il n’y a plus énigme, question, construction, finalité, peut-il encore s’agir de ce que l’on *détache* et reconnaît comme « vérité » - c’est-à-dire de ce que consomme la philosophie ? [...]

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

VI. Figures du renversement [...]

Si donc, pour s’en tenir à cette vieille image, la « trame » de l’Histoire est tissée des deux [révolution suivies de restaurations], ces révolutions qu’on voit saillir, elles qu’on retient et dont on parle, ne sont qu’un brochage de fils plus luisants, apparents, en relief, sur fond de l’autre. Car replaçons côte à côte ces deux modes d’effectivation pour les tester dans leur usage. D’un côté, on voit que la Révolution française a entraîné, sur près d’un siècle, des restaurations et des révolutions en chaîne, avant que ne se stabilise très progressivement, et cette fois sans grande action mémorable, car naissant de façon non tranchée - non déclarée, et plutôt par extinction et défaut des autres possibles, le régime parlementaire, correspondant à l’équilibre social et devenant ainsi tolérable, et même désormais le seul viable, de la IIIe République. De l’autre et par contraste avec ces coups d’éclat, soubresauts et contrecoups politiques, on constate que les transformations, non seulement économiques et sociales, mais aussi de croyance, d’obédience, de « tendances », de modes de vie, se propagent sans alerter. Elles s’imposent sans coup férir. Elles prédisposent, orientent, imprègnent, se laissent absorber. Anonymes et sans visage - on ne peut pas les cibler, encore moins y riposter. Elles infléchissent sans mot dire la situation, et ce jusqu’à son basculement, sans qu’on ait prise sur elles par conséquent, et même sans qu’on les voie, en dépit de leur évidence, et qu’on songe à leur résister.

Ce sont ces transformations silencieuses plus que la force des Masses insurgées, ultime figure utopique de l’Agent, qui renversent et renverseront tous les Anciens Régimes par érosion progressive de tout ce qui les soutient; en rapport à quoi actions et révolutions sont moins des catalyseurs peut-être que simplement des marqueurs. On ne saurait pour autant s’en tenir là, et le silence de l’Histoire tient également à son régime d’absorption par renouvellement qui fait, si j’ose dire, son « métabolisme » - à défaut de son Progrès. Car ce qui maintient ces transformations non saillantes et silencieuses, et par suite ce qui rend l’Histoire à leur niveau si lisse et si continue, est qu’elles se trouvent livrées elles-mêmes à la transformation, en même temps qu’elles s’imposent: elles s’engloutissent à mesure qu’elles se propagent ou se noient dans leur propre succès. Les renversements qu’elles opèrent accouchent eux-mêmes, en cours de route, d’autres renversements qui les intègrent en retour, jusqu’à les assimiler. En même temps donc qu’il n’est de renversement effectif qu’imperceptiblement préparé, silencieusement opéré, celui-ci se voit déjà engagé, à peine en train d’aboutir, dans une nouvelle configuration ; résorbé par une nouvelle gestation. [...]

Qui fait l'histoire ?

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

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

à travers chaque transformation engagée se reconfigure le jeu des facteurs de façon telle qu’il ouvre la transformation en cours sur de nouveaux infléchissements [...] Aucun énoncé ne peut saisir, et définir, ce jeu constamment renouvelé des mutations. Car que nous a effectivement décrit Aristote comme d’emblée impossible ? Précisément : qu’il y ait « changement de changement » (*metabolé metabolès*). Puisque, savons-nous, selon la logique grecque qu’il explicite, tout mouvement, quel qu’il soit, va d’une forme à une autre, *de* même un su-jet. Car s’il y avait à l’inverse génération de génération, ou devenir de devenir, nous dit-il, c’est-à-dire si une génération était elle-même engendrée, sa génération devrait également l’avoir été, et ainsi de suite à l’infini : un tel devenir, faudrait-il en conclure, est proprement impensable.

Or c’est précisément là, je crois, à ce point d'achoppement du *logos*, que la culture chinoise ouvre un écart de plus avec la pensée européenne, après celui de l’Être et de la prédication, et nous offre à nouveau ses ressources. Cherchons-nous un modèle non modélisé du devenir, une matrice qui intègre au sein même de la transformation son renouvellement et serve à saisir ce « changement de changement » qu’Aristote, se refusant à penser l’*entre-formes*, nous déclare impossible? [...]

Si donc « écart » il y a, entre la Chine et notre monde ancien, on le voit d’abord à ce livre: « « Classique » (*jing*), mais du « changement » (*yi*). S’agit-il même d’un « livre », à proprement parler? [...]

II ne propose pas de Récit, ni non plus de discours ou de raisonnement, mais un dispositif, à la fois aléatoire-opératoire et, comme tel, à manipuler [...]

Ce « Livre » n’enseigne par conséquent pas un Message ni ne prétend délivrer un Sens (sur l’énigme du monde ou le mystère de la vie, que sais-je ?), mais porte à scruter, en montant du bas en haut de la figure et ligne après ligne, comment se déploie et s’infléchit la situation de façon positive ou négative, « faste » ou « néfaste », en fonction des tensions et corrélations observées et qui demeurent en devenir.

Comment s’étonner dès lors que les Chinois ne se soient pas préoccupés du Début et de la Fin des choses ? Ni du début premier ni de la fin dernière ? Ni ils ne se sont passionnés pour l’énigme de la Création ni ils n’ont dramatisé d’Apocalypse : le monde meurt tous les jours, le monde naît tous les jours… Il ne donne pas à songer à l’Éternel, mais plutôt à l’inépuisable de ses ressources : tel est le « Ciel » qui, parce qu’il ne dévie pas de son cours, ne discontinue pas d’engendrer. [...]

Toute fin est déjà un début, la transition est continue. C’est celle-ci que figurent par l’alternance renouvelée de leurs motifs les peintures chinoises de paysage où chaque élément tracé à la fois « ferme » et « ouvre », est-il dit, et qui sont montées en rouleau, et non point composées par structuration d’ensemble ainsi qu’encadrées en tableau. [...]

Ou comment s’étonner encore que ce *Classique du changement* ait conçu, non pas de figure de la Révolution, forçant dangereusement la situation, mais celles de l’Essor et du Déclin, tels qu’ils s’inversent l’un dans l’autre et que l’un déjà met sur la voie de l’autre ? [...]

Il n’est donc jamais de mauvais moment qui soit durable si l’on sait, par intelligence de ces *transformations de transformations*, garder confiance : puisque tout est en transition, que le déclin lui-même décline, que dans l’ombre du négatif percent de nouvelles initiatives et se recomposent d’autres forces.

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l’origine ?

Qu’est-ce qui a du sens ?

Il y a là plus décisif encore. Car remarquons que, sur ces figures, ce n’est pas un sujet quelconque, prince ou royaume, qui de l’essor passe au déclin et réciproquement. Pour autant, détaché de la perspective du sujet, un tel renversement serait-il à qualifier de « structurel » (selon ce rouage familier : sujet/structure) ? Je le qualifierai plutôt de *propensionnel*, en considérant que c’est la situation qui, de par sa propre disposition, est *portée à* ; et que tout le dispositif diagrammatique du *Classique du changement* sert lui-même à faire apparaître les propensions à l’œuvre dans les diverses situations rencontrées. Or quel déplacement majeur en découle dans la façon de rendre compte de ce qui nous arrive puisque tel est l’objet de ce Livre - et pour nous fait destin ? Il ne manquera pas de se manifester jusqu’au cœur du Sujet et du psychologique. Ainsi, ce n’est pas « Moi » qui de l’amour passe à la haine ou à l’indifférence, mais tel ou tel trait, d’abord discret et comme enfoui dans la relation amoureuse, qui, faisant son chemin, la porte peu à peu à dévier - l’effrite, la sape et l’infléchit jusqu’à l’inverser. Tel premier écart passager au sein de leur connivence commence à se creuser, entre amants, ou ne serait-ce d’abord que ce premier silence ; celui-ci en rencontre d’autres, s’épaissit, devient de plus en plus opaque, massif, et même est désormais imbougeable, on n’a plus prise sur lui : ils ne s’en sont pas encore rendu compte, mais un gouffre s’est ouvert entre eux.

Or un tel déplacement oblige à reconfigurer corrélativement tout notre champ notionnel. De ce qui se comprend, non plus comme le devenir d’un sujet, mais comme le développement interne à la situation, en fonction de la propension qui s’y trouve engagée, je pourrai rendre compte désormais, non plus en termes de *causalité*, selon le grand schéma grec, explicatif, celui de l’*aitia* ; mais bien de *polarité*, comme sur ces figures composées de traits *yin* ou *yang*, opposés et complémentaires, et dont le rapport entre eux suffit à décider, ligne après ligne, de l’évolution à venir. [...]

Ou encore, on passera d’une appréciation *personnelle* (concernant tel ou tel, qu’on croit pouvoir juger selon ses qualités ou ses défauts) à celle, *configurationnelle*, de la situation rencontrée : ainsi, quels traits, même à peine esquissés, disposent-ils la relation amoureuse à franchir telle ou telle étape, à s’incliner dans tel ou tel sens ? Ou encore on passera du point de vue de l’*intentionnel*, si cher à la psychologie européenne, à celui du *fonctionnel* (*yong*, en chinois, faisant couple avec *ti*, nommant le « constitutif ») : tels ou tels facteurs sont à l’œuvre dans la situation qui ne peuvent que faire leur chemin et généreront immanquablement leurs effets. Ou d’un point de vue éthique, on passera d’une responsabilité tournée vers la culpabilité (ce serait « moi » la cause incriminable de ce désamour…) à celle qui se prévaudra de vigilance et d’adaptabilité : en repérant à temps tel ou tel trait négatif qui commence à s’amorcer, je peux encore le redresser en le tirant au clair, comme il est dit au départ de l’une et l’autre de ces figures ; ou bien, comprenant combien il est déjà ancré et devenu imbougeable, j’en déduis logiquement l’évolution à venir et me tourne sans repentir vers une autre configuration. [...]

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

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

Mais comment penser le rapport du visible et de l’invisible dans cette opérativité de la transformation telle qu’on la considère à l’œuvre à chaque figure de ce livre, mais qu’elle fait aussi le Fonds de tout réel aux yeux des Chinois (et fait de ce livre le livre de base de leur croyance et de leur culture) ? Employés non plus en binôme mais en parallèle, « modification » et « transformation » disent la répartition des deux. La « modification» (*bian*) désignera l’affleurement visible du changement, quand un trait se substitue à l’autre sur la figure ou qu’un stade de l’évolution, parvenu à son extrême, s’inverse dans son opposé. En rapport à quoi, la « transformation » (*hua*) dira aussi bien, en amont, la maturation encore invisible de la mutation que, en aval, le fait que cette mutation s’est si bien répandue qu’on ne la voit plus. Aussi, tandis que la *modification* est la part émergeante de la mutation, la limite étant alors franchie qui laisse apparaître un tournant ou une inflexion du processus, la *transformation* en est la part continûment invisible, aussi bien dans sa dimension antérieure de gestation que dans celle, postérieure, de propagation, cette phase de propagation étant aussi, je l’ai dit, celle d’une nouvelle gestation. Cette transformation est par conséquent à la fois trop discrète, dans son jeu d’influences internes, pour apparaître à l’observateur au-dehors, puis trop étale, dans son résultat, pour qu’il puisse en percevoir encore la différence. Au premier stade, comme elle ne fait que s’amorcer, la mutation ne se remarque pas ; au suivant, comme elle a fini par se laisser absorber, elle ne se remarque plus. Entre le moment où elle n’a pas encore accédé au visible et celui où elle s’est désormais trop étalée et confondue au sein du visible pour qu’on l’y discerne encore, la transformation n’offre qu’un étroit interstice de perceptibilité ; c’est pourquoi c’est avec tant de vigilance qu’il faut la « scruter ».

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l’origine ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

VII. Fluidité de la vie (ou comment l’un est déjà l’autre)

Commençons de récapituler : en quoi suivant cette logique de la transformation continue, parce que par renversement progressif, nous sommes-nous éloignés, chemin faisant, de la pensée grecque? Car Platon lui aussi pense à partir des contraires, mais en tant que c’est une « chose » qui passe d’un contraire en son contraire, ou d’une détermination à son opposée. Il en fait même un principe qu’il veut absolument général « de choses contraires naissent celles qui leur sont contraires ». Car c’est nécessairement de plus petit que je deviens plus grand, ou d’endormi que je deviens éveillé, ou de vivant que je meurs [...] Mais cette thèse en appelle une autre qui la complète [...] si toute chose passe d’un contraire en son contraire, jamais ce contraire lui-même ne passe dans son opposé. De froid je deviens chaud, mais jamais le Froid lui-même, auquel je « participe » quand j’ai froid, ne devient chaleur; et même mais ce qui possède le froid à titre de caractère essentiel - telle la neige - n’accueille cet autre en lui. Mais il cède d’emblée la place à son approche, avons-nous vu, puisque ces contraires s’excluent. De là, une rupture inévitable dans la continuité du changement participant à l’un *puis* à l’autre, puisqu’ils ne se touchent pas, je passe « soudain » d’une détermination opposée, comme si je les échangeais.

Or en quoi cette conception se sépare-t-elle de celle que je viens de commencer d’évoquer à partir du *Classique du changement* ? Sur les figures de ce livre, ce n’est pas *moi*, prince ou peuple, qui de l’essor passe *ensuite* au déclin, mais l’Essor qui, de lui-même, dans sa propre détermination, passe dans son contraire et s’inverse en déclin - de là s’explique la continuité par transition du processus. L’Essor, autrement dit, ne cède pas la place à l’approche du Déclin, mais lui-même, en se développant en tant qu’essor, incline déjà au déclin ; c’est pourquoi, au terme de l’Essor (à la 6e ligne), se reconnaît un déclin manifeste. Dépensant en effet mes forces avec succès, au temps de l’Essor, je commence déjà à les épuiser ; car plus je les étale, plus je les fragilise ; plus j’occupe de terrain, plus je peine nécessairement à le conserver : l’Empire romain avait poussé loin son *limes* pour ne pas sombrer. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l’origine ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Qui fait l'histoire ?

L'histoire est-elle une science ?

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

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Ou encore la pulsion de mort n’est pas seulement l’autre d’*erôs*, va aussi jusqu’à penser Freud, mais la négativité s’exerce au sein même de la pulsion sexuelle, positive s’il en est, et la travaille de l’intérieur, interdisant sa pleine satisfaction *1*.

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Or c’est bien là, précisément, ce que refuse ostensiblement Platon. Aussi pense-t-il le devenir (la *genesis*), non le renversement. Aussi pense-t-il à partir de la contrariété, mais exclut toute logique de la contradiction. Il la frôle certes un instant à propos de l’être du non-être et quand il tente de se saisir de l’insaisissable Sophiste, mais il a tôt fait de refermer cette voie à peine entrevue. Pourquoi ?

C’est que Platon ne prend pas seulement en considération ces paires de contraires, du type « mouvement-repos », qu’on voit partout invoquées au départ des grandes explications du monde, dans la Grèce comme dans la Chine ancienne ; mais il introduit l’« Être » en tiers vis-à-vis d’elles, ces contraires n’« étant » eux-mêmes qu’autant qu’ils participent à lui. De là s’impose cet « être » individuel qui sert de support séparé à la fonction d’un sujet tel désormais qui peut participer à l’un puis à l’autre, passant d’un contraire dans son contraire, tenus à distance de lui à titre de prédicats et laissant indemne son identité. De sorte que Platon peut désormais, sur cette base, déplier la formule (« tout contraire naît de son contraire ») selon deux sens distincts et faire le tri entre eux: (1) un certain « être » passe d’un contraire dans son contraire (ce qu’il accepte comme règle générale) ; et (2) le contraire passe lui-même dans son contraire ce qu’il refuse absolument, cette exclusion, sur laquelle se fonde le principe de non-contradiction, devenant la règle même de la Raison.

Il est temps de remarquer comment ces choix grecs, qu’on croirait pures questions d’école, ont marqué l’intelligence européenne. Car ils ne vont pas de soi ; partant, ils ont une incidence, en sous-main certes, mais décisive, sur la façon dont nous concevons la vie. Il est vrai, si l’on y regarde de plus près, que Platon ne parle pas encore nommément de « sujet », mais dit, pour le distinguer des contraires eux-mêmes, la « chose contraire » (*to enantion pragma*) ou « ceux qui possèdent les contraires » (*ta echonta ta enantia* - eux à qui se voient attribués les mêmes noms que les contraires eux-mêmes). Ou simplement Socrate se nomme : moi, Socrate, de froid je deviens chaud, de jeune je deviens vieux. Mais Aristote franchit ce pas à sa suite, au début de sa *Physique*, avons-nous vu, quand il place précisément « sous » le changement, comme troisième terme « se trouvant sous lui » (*hupokeimenon*), cet « être » que Platon a introduit en tiers de tous les couples d’opposés : comme su-jet, substrat, support, à qui il arrive ainsi successivement d’être tel ou tel, froid puis chaud, jeune puis vieux. Leur souci d’ailleurs à tous deux est le même : d’assurer non seulement un sujet ontologique, porteur de l’identité, puisque demeurant le même « sous » le changement - à la fois *ipse* et *idem* - et par suite garant de la stabilité de la connaissance ; mais également un sujet de la prédication, sujet « logique», *i.e.* du *logos*, comme support de ces prédicats et tel qu’il rend légitime le déploiement du discours. Ce dont Platon a trouvé l’issue à partir de la (entre l’Être et tous les couples de contraires, dont il faut régler dialectiquement les rapports de participation) ; et Aristote en développant à partir de là ces formes de la prédication que sont les « catégories » (en plus de l’« essence », *ousia*, catégorie de base, ces autres catégories qui font la ronde autour d’elle et la déterminent : qualité, quantité, relation, etc.).

Or, une fois de plus, on pourra faire jouer à la Chine le rôle de vérification a *contrario* de ces choix grecs ou *organon* européen - que nous avons tellement assimilés que nous ne les discernons plus, même quand nous nous battons contre eux. Car on sait que la modernité européenne est précisément née de la volonté de mettre en pièces cette logique ontologico-prédicative, fondatrice d’identité, pour redonner sa chance à la contradiction - cela se voit assez depuis plus d’un siècle à sa peinture. Or, parce qu’elle ne s’est pas laissé enclore dans cette logique de l’identité, dont on voit à la fois l’effet de forçage et la commodité qu’elle offre à la science, du moins à la science classique, celle de la causalité, la pensée chinoise n’a pas eu n’a pas pu produire - de rupture de la « modernité », comme Révolte, héroïque elle aussi et contre-forçage, comparable à l’européenne : n’y aurait-elle pas perdu d’ailleurs en inventivité? Sa logique des renversements en tout cas n’a jamais été inquiétée, l’autorité du *Classique du changement* nulle part ne se voit remise en question; et c’est à l’Europe que la Chine a dû emprunter sa modernité contemporaine, et d’abord la Révolution.

D’autre part, car le contre-coup (contre-coût) de la perspective chinoise se mesure aussi en retour, *i.e.*, en termes européens : on voit bien comment la pensée chinoise est mal à l’aise - et maladroite - dès lors qu’elle voudrait se saisir d’un tel « su-jet »-substrat et l’isoler du phénomène de la mutation. Même le meilleur logicien de la Chine ancienne ne peut que l’évoquer minimalement, en creux, par la seule unicité de « lieu ». Lisons donc patiemment une pensée qui ne se déplie pas. Seule opposition possible, à ses yeux : soit « l’aspect est commun », mais « en deux lieux différents », et l’on a affaire à « deux réalités »; soit « l’aspect est différent », mais « dans un lieu commun », et l’on a affaire à une seule réalité… Aussi n’est-il d’autre façon, selon ce penseur, d’éclairer le précédent binôme de la « modification-transformation » qu’en considérant à cet égard que, si « l’aspect se modifie » et que la réalité en question « diffère sans pour autant se séparer [en une autre], telle est la transformation ». A l’évidence, si le penseur chinois ne s’aventure pas plus loin en ce sens, c’est qu’il ne dispose pas du sujet et de son socle ontologique. Mais voilà qui n’en sert pas moins de « pivot », conclut-il, dans la façon de « gérer les déterminations », puisque tel est bien, effectivement, en dernier ressort, le souci de tous ces penseurs en Chine : non pas tant de penser comment développer logiquement le discours selon les règles de la prédication pour décrire l’« être » des choses, que d’attribuer de façon « correcte » les « noms » aux « choses » (*mingshi*) et ce en respectant dans leur nomenclature toutes les spécifications requises. C’est-à-dire en évitant que les unes empiètent sur les autres, dans une vue qui est par conséquent moins spéculative que foncièrement politique, visant à interdire toute usurpation pour faire régner l’ordre dans l’Empire. [...]

C’est pourquoi le renversement peut s‘opérer si continûment d’un stade à son opposé, sans qu’on ait à le remarquer ; c’est pourquoi la vie est sans rupture et la transformation « silencieuse ». Aussi, en montrant comment l’un de lui-même passe dans son autre, ou une détermination dans son opposé, et pour cela comment dans l’un est déjà l’autre, la pensée du renversement ne pouvait apparaître, au sein même de la pensée européenne, qu’en dehors du règne de l’Être et de la prédication. Avant que ce règne n’arrive (Héraclite) ; ou quand ce règne touche à sa fin (Hegel).

Car Héraclite ne se contente pas de dire, comme il le dit aussi par ailleurs, que les choses froides se réchauffent et les chaudes se refroidissent ; mais bien, de façon scandaleuse pour la pensée de l’Être et de la prédication, que « sont le même le vivant et le mort, et l’éveillé et l’endormi, et le jeune et le vieux». C’est pourquoi, en déduit-il aussitôt, « ceux-ci, s’étant renversés (*metapesonta*), sont ceux-là ; ceux-là, s’étant renversés à leur tour, sont ceux-ci ». On remarquera, dans cette formule, qu’il n’est pas question ici de sujets à qui il arriverait d’être l’un puis l’autre : d’êtres vivants puis morts, d’êtres éveillés puis endormis, ou d’êtres jeunes qui deviennent vieux ; mais bien des contraires eux-mêmes (au neutre) : du fait d’être vivant ou d’être mort, d’être éveillé ou endormi, d’être jeune ou d’être vieux, etc. Se mirent ainsi l’un dans l’autre et se réfléchissent la vie/la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse. C’est *de ces déterminations elles-mêmes* qu’Héraclite considère ce qu’elles ont d’identique *en* elles-mêmes (sens de *eni*) au travers même de leur opposition, de sorte qu’elles sont conduites à se renverser l’une dans l’autre: sans donc qu’un « troisième terme », au sens d’Aristote, soit introduit comme substrat-support du changement - ou « su-jet » - en plus de ces opposés.

De même la dialectique hégélienne nous éclaire-t-elle à cet égard, non pas tant par son dispositif, un peu fastidieux, à générer de la finalité que par son intelligence du passage continu dans l’opposé. Car on sait que cette identité des contraires qu’Héraclite pose d’emblée, sur un mode immédiat, d’un geste trop souverain, abrupt et condensé, pour qu’on puisse être sûr de complètement l’entendre, Hegel, lui, la développe de part en part et, selon son propre terme, la « médiatise ». [...]

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

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Pouvons-nous penser l’origine ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

Telle est l’histoire sempiternelle des ferveurs religieuses se renversant subrepticement en chape idéologique ; ou des Révolutions basculant sans crier gare dans la réaction. Car, là encore, peut-on jamais dire quand - à partir d’où - un tel basculement a commencé ? Nous croyons encore ces forces et formes « progressistes » parce qu’elles portent cette détermination comme leur enseigne, en font leur affiche, que nous nous fions à leur définition, et ne percevons pas combien, sous couvert des mêmes slogans émancipateurs, leur « engagement » s’est inversé : celui-ci défendant non plus des idéaux, mais désormais des « acquis » ; n’étant plus vecteur d’héroïsme (pour l’émancipation des opprimés) mais désormais d’égoïsme (par intérêt corporatiste) ; n’affrontant plus un réel danger (en défiant le Pouvoir au péril de sa vie), mais s’enlisant dorénavant dans le confort de revendications conformistes, etc. Forces sociales non plus innovantes mais sclérosantes, facteurs non plus de mobilité mais se renversant en immobilisme, mais néanmoins au-dessus de tout soupçon, puisque les déterminations revendiquées sont les mêmes et font croire à la pérennité des contenus. Cela, par exemple, entre le syndicalisme du XIXe siècle (émancipateur et courageux) et, je l’avance ici sans malveillance, un certain syndicalisme d’aujourd’hui. [...]

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

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Les transformations (inversions) sont silencieuses de façon plus insidieuse encore, et retorse, tenant à notre usage même du langage : parce que nous isolons les unes des autres les déterminations opposées, bloquant chacune dans sa définition et la solidifiant dans son essence ; parce que nous tenons à part l’une de l’autre la « jeunesse » et la « vieillesse », ou la « force » et la « faiblesse », ou la « vie » et la « mort », et que, sous ce qui n’est plus que déterminations figées, se dérobe le passage de l’une dans l’autre - et nous nous retrouvons les mains vides, une fois encore.

Ce qui nous échappe de cette continuité de la transition, nous tentons alors de le récupérer à part en le nommant unitairement le « temps » ; et ce que nous avons introduit de ruptures devenues nécessaires dans notre description du changement qui l’affecte, nous le logeons en son sein, en l’appelant « événements ». Mais pourquoi reporter sur le Temps, le modelant à nouveau en instance extérieure et grand Agent, ce que nous pourrions suffisamment saisir de l’intérieur même des processus ? Je ne peux, parvenu à ce point d’ébranlement de nos conceptions, éviter cette question la plus massive. Le Temps ne serait-il pas ce que nous avons construit d’alibi, certes hypostasié et ennobli, grand Sujet et grand responsable, et d’abord si commodément invocable, pour parer à notre incapacité à porter attention - dépendants que nous sommes de l’autorité du langage et de ses fixations - à ce « silence » des transformations ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

VIII. Fallait-il inventer le « Temps » ? [...]

Car [le temps] fait cause commune avec ce choix grec par excellence qu’est notre choix de l’Être et joue sa partie avec lui, en récupérant ce que la pensée de l’Être a laissé tomber, de façon à servir de cadre et de support au « devenir » face à lui. « Être et temps », *Sein und Zeit*, est par sa conjonction un titre générique pour la pensée européenne tout entière.

J’en prendrai de nouveau argument de ce que nous apprenons de la langue et de la pensée chinoises. Car la langue chinoise n’a jamais dit le « temps » sur un mode unitaire et général. Mais, d’une part, elle dit la « saison »-moment-occasion (*shi*) qui par sa variation rythme la vie des choses, induit nos activités et sert de cadre au rituel : évoquant par sa graphie les germes de vie contenus dans la terre et que fait éclore le soleil, le terme garde profondément ancré en lui ce sens qualitatif et circonstanciel ; et, d’autre part, elle dit la « durée » (*jiu*) qui procède de l’alternance de tels moments et fait couple avec l’espace (ainsi dans le *Canon* mohiste). À preuve, le fait que les Chinois ont dû traduire « temps » en chinois, à la fin du XIXe siècle, à la rencontre de la pensée occidentale, comme l’« entre-moments » (*shi-jian* en chinois, *ji-kan* en japonais). Jusqu’alors, ils ont pensé à la fois la variation saisonnière et la durée qui en découle, mais n’ont jamais isolé un temps homogène-abstrait de la durée des processus [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La Grèce a dû penser le temps pour au moins trois raisons, à côté desquelles est passée la Chine. La première de ces entrées tient au parti pris de sa physique (Aristote, *Physique* IV) : abordant la « nature », *phusis*, en termes de corps en mouvement, elle fait intervenir le « temps » pour rendre compte du déplacement d’un mobile d’un point A à un point B, points de départ et d’arrivée, avons-nous vu, comme « nombre du mouvement selon l’avant et l’après ». Or la Chine a abordé ce que nous appelons la « nature » en termes, non de corps en mouvement, ou d’éléments, mais de facteurs en corrélation (*yin* et *yang*) de la polarité desquels découle tout engendrement. Face à quoi, une autre entrée grecque dans la pensée du temps, rivale de la précédente, tient à sa métaphysique, opposant le temps à l’éternité : non plus en tant que grandeur divisible et continue, mais sous les aspects conjoints de succession et d’altération sans fin. Tandis que seul l’Être est éternel, « étant toujours », *aei ôn,* tout « devient » dans le temps, « image mobile » de l’éternité, du moins si on lit ainsi la formule, dont le temps a « chuté » (Platon - Plotin). Or la Chine a pensé, non pas l’« éternel » de ce qui serait toujours identique à soi-même, mais le « sans fin », ou l’« inépuisable » (*wu qiong*) permettant à la capacité investie de se renouveler sans jamais tarir - tel est le « Ciel » des chinois comme Fonds du Procès des choses.

Enfin, ou ne serait-ce pas plutôt d’abord ?, les langues européennes conjuguent. Elles séparent morphologiquement des temps entre eux : passé/présent/futur ; et conçoivent donc d’abord le temps comme le passage d’un temps dans l’autre... « par » le présent « dans » le passé, dit Augustin reproduisant pour penser le temps les questions du lieu en latin, *unde, qua, quo* - le quatrième cas, *ubi*, le lieu « où l’on est », ou plutôt où Dieu « est 0», étant réservé à l’éternité. Or la langue chinoise ne conjugue pas : elle possède des marqueurs éventuels de passé ou de futur proche, mais ne distingue pas par la conjugaison des temps spécifiés. Sa représentation de base à cet égard est d’ailleurs à deux termes et non pas trois - toujours la polarité - que je traduirai le plus littéralement : « s’en aller: passé/présent: s’en venir » (*wang gu jin lai*). Du passé ne cesse de s’en aller/du présent ne cesse de s’en venir. Retour à la transition.

Ne passant pas par ces entrées (européennes) dans la question du temps, la pensée chinoise n’a justement pas eu à faire du temps une « question» : elle a scruté, pour en éprouver la cohérence, les procès des choses comme aussi des conduites, à la fois les procédures et les processus, à la fois dans leur propension et dans leur mode d’emploi (ce qu’on appelle génériquement *tao* en chinois), et cela de la plus petite à la plus vaste échelle, durée d’une vie ou d’un monde. Mais elle n’a pas posé pour autant le « temps » comme ce qui les envelopperait tous et, se détachant à la fois de leur durée et de leur simultanéité, se constituerait en entité propre pour servir de cadre *a priori* à notre perception du changement (ou forme *a priori* de notre sensibilité, selon Kant). La pensée européenne, en revanche, ne songe pas à remettre en cause la nécessité de penser le temps, mais en fait la question par excellence, ou plutôt une énigme. Car, comme l’établit déjà Aristote, le temps est un « divisible », mais dont les divisions n’existent pas (c’est un *meriston* sans *mérè*) : on doit bien lui supposer une certaine réalité puisqu’on le divise (entre des temps différents : passé/présent/futur), mais force est aussi de reconnaître qu’aucune de ces divisions n’existe effectivement, l’« être » ne convenant à aucun des trois : le futur n’« est » pas encore, le passé n’« est » plus et le présent, que le point de passage du futur dans le passé, n’a lui-même pas d’extension ni non plus, par conséquent, d’existence. La réalité du temps est donc fatalement « obscure », conclut Aristote; et chaque grande philosophie, en Europe, n’a pu faire autrement que d’en redéployer la question en vue d’éclairer à sa façon cette obscurité fascinante. Or cette question ne constituerait-elle pas d’emblée une impasse - « aporie » au sens propre - contre laquelle la pensée européenne s’est battue, jusqu’au sublime assurément, mais sans jamais s’en sauver ? D’où vient donc que nous ayons dû la forger ?

Je dis que nous avons « forgé » la question du temps parce qu’on voit bien qu’elle est née d’un long cheminement tâtonnant au sein de la pensée grecque, avant même que la philosophie ne s’impose et ne s’en empare. Car rappelons-nous que, dans Homère et dans Hésiode, le « temps » n’apparaît jamais comme sujet d’un verbe, mais désigne simplement le délai, dont dépend le succès ou l’échec et séparant de l’aboutissement ; et que, chez eux, le cours des « jours » (*émar*) est qualitativement perçu, favorable à telle ou telle activité d’une façon proche, somme toute, de celle des anciens Chinois. [...]

Car, s’il sert de figure épurée, démythologisée, de la transcendance, le Temps n’en garde pas moins encore un statut de personne, et même il ne cessera d’osciller désormais entre l’un et l’autre pôle, de l’abstraction et de la personnification. En témoigne Anaximandre chez qui c’est « selon l’assignation du temps » (*kata ten tou chronou taxin*) qu’est établie pour la première fois la nécessité du devenir, celle en fonction de laquelle indéfiniment des êtres apparaissent et disparaissent, se rendant ainsi, en se succédant, « justice et réparation les uns aux autres ». « Selon l’assignation du temps » y signifie à la fois l’ordre temporel et le verdict du juge régnant sur les naissances et les morts, les générations et corruptions continues. Avec Anaximandre, l’assimilation du devenir et du Temps est scellée qui imposera à toute la culture européenne de penser « selon » la dimension du Temps ce qui fait l’existence.

Aussi, quand prévaut le *logos* de la philosophie, celui-ci ne peut-il plus qu’hériter de ce Temps hypostasié en instance autonome et dominant les êtres. Et même, plus précisément, plus souverainement, l’« être » des êtres ; et cela même chez le moins mythologue des penseurs grecs, Aristote. Après qu’il a conçu analytiquement le temps dans sa fonction de mesure, en rapport au nombre, voici que sa réflexion soudain *in fine* bascule : au point de considérer que, pour toutes choses, « être dans le temps », c’est être mesuré par le temps, non seulement dans son mouvement, mais également dans son « être », *kai to einai*. Or pourquoi ce glissement ? Pourquoi, de nombre du mouvement, le temps doit-il devenir ce « par quoi » est mesuré l’« être des choses » en général, si ce n’est que l’analyse du temps physique se trouve débordée, même chez Aristote, par cette représentation culturelle d’un Temps tutélaire récupérant sous ce mode abstrait la toute-puissance du religieux ? De là à considérer, par dépassement proprement méta-physique, un temps « plus grand que tout ce qui est dans le temps », selon les propres termes d’Aristote, « enveloppant » tout et servant de cadre à toute existence ; et, plus encore, à renouer avec la conception personnifiée d’un Temps érigé en grand Agent et « cause en soi » de la destruction, celui, note Aristote, dont nous « avons l’habitude de dire », qu’il « consume » : que « par lui » tout vieillit, que « par lui » tout s’efface ; et auquel seuls échappent les « êtres éternels », puisque eux « ne sont pas dans le temps ».

Or pourquoi la pensée européenne, elle qui a fait tant d’efforts, durant son histoire, pour se dire non à elle-même et s’autocritiquer, qui n’a eu de cesse, autrement dit, de rompre avec elle-même et de se désenliser, n’a-t-elle jamais imaginé de sortir de cette ornière du « Temps », creusée qu’est celle-ci dans la langue, mais dont on voit bien, par contraste avec la Chine, combien elle est singulière et culturellement marquée : de ce « Temps » pris ainsi dans l’opposition métaphysique de l’Être et du devenir ainsi que dans son rôle globalement explicatif de Sujet tout-puissant servant d’ultime avatar de la Divinité ? Car on ne voit pas un auteur chinois, du moins avant que la Chine n’ait rencontré l’Europe et que le concept de temps ne se soit mondialisé, dire le temps « fait » ceci ou cela ; ou même seulement « le temps passe ». Or ne sait-on pas, comme le reprend chez nous poétiquement Ronsard, que ce n’est pas le temps, mais bien « nous » qui « passons »: qu’il n’y a, à plus ou moins large échelle, que des processus individuels de transformation? Ou l’on ne voit pas un auteur chinois dire, comme nous le faisons si communément, à l’instar de Pascal : « le temps guérit les douleurs et les querelles » (et de même Proust). Car nous savons bien, et Pascal tout autant, que c’est nous, individuellement, qui changeons et que « les douleurs et les querelles », comme les amours, sont portées d’elles-mêmes, c’est-à-dire par leur propension, à se renverser en indifférence, ou bien s’épuisent dans la durée.

N’est-ce donc pas que nous avons érigé le Temps en Sujet total, aisément assignable et par suite commodément invocable, parce que, faute d’accorder un statut suffisant aux transformations silencieuses, il nous fallait invoquer un grand Agent rendant compte à la fois de l’émergence des choses dans le visible et de leur résorption invisible [...]

Vivre « à propos », dit également Montaigne, penseur de l’occurrence et de la transition, et non pas dans l’angoisse d’un présent impossible [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Le temps est-il un processus linéaire ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Le temps détruit tout ?

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

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

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

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

On pourra rétorquer qu’il existe bien un temps dont nos vies sont faites, indéniable puisque de nature physique. Mais précisément on constate que les physiciens ont été de plus en plus soucieux, au moins depuis Newton, de faire « maigrir » la notion de temps, comme ils disent, en séparant l’un de l’autre le *temps* et le *devenir*. D’un côté est le « cours du temps » par quoi l’instant présent se renouvelle et tel qu’il organise une continuité successive, un même instant ne se représentant jamais deux fois (ou « le facteur temps ne sonne jamais deux fois », dit Étienne Klein) : ce temps produit de la « durée », rien de plus. Or ce « temps » suffit, nous apprend-on, à la physique*2*. D’un autre côté est à mettre ce qu’on a pris l’habitude d’appeler la « flèche du temps », qui ne se rapporte pas au temps lui-même, mais à ce qui se déroule en son sein ; qui n’est donc pas un attribut du temps, mais une propriété éventuelle des phénomènes (l’irréversibilité). Or c’est cette « flèche » temporelle qui seule constitue le devenir, du changement affectant les êtres. Le tort du langage commun, nous disent donc également les physiciens, est d’attribuer au temps lui-même les caractères des phénomènes temporels qu’on y loge ; c’est-à-dire de confondre le « temps » avec ce qui s’y déroule. Car la physique ne reconnaît que ce cours du temps déshabillé de tout ce qui nous arrive, indépendant de tout ce qui s’y passe, et dont la structure garantit le même statut à tous les instants ; tandis que c’est seulement selon la flèche temporelle des phénomènes, constituant le devenir et dont ne s’occupe pas la physique, que s’entendent les « événements ».

Le temps est-il un processus linéaire ?

IX. Mythologie de l’événement

Un événement, en effet, n’est pas n’importe quel instant, mais fait saillie et se détache par rapport à ce renouvellement continu d’où naît la durée. [...]

Or j’en viens à douter: un tel événement existe-t-il effectivement, c’est-à-dire autrement que sur le mode d’une représentation fictive et mythologique ? Ou ne serait-il pas que l’affleurement visible, tel un trait d’écume, de transformations demeurant invisibles comme le mouvement enfoui, de fond, d’une lame d’eau? [...]

Car l’événement n’est pas seulement ce qui accapare l’attention, il est aussi ce qui structure le récit et sert à sa dramatisation. En quoi il est bien l’élément constitutif d’un *muthos*. Or, parce qu’elle a élaboré ses représentations de base à coups de Grands Récits, donc sur un mode mytho-logique, la culture européenne pourrait être définie, je crois, comme une culture de l’Événement. Par la rupture qu’il produit et tout l’inouï qu’il ouvre, par ce qu’il permet de focalisation, et par conséquent de tension, donc aussi de *pathos*, l’événement détient un prestige auquel elle n’a jamais renoncé. Elle n’a jamais pu renoncer, parce qu’elle y est passionnément (passionnellement) attachée, au caractère fascinant-inspirant de l’événement. Sa croyance même n’est-elle pas faite d’événements absolus? L’Éternel y vient à croiser le temporel et l’effraction alors est totale: Création, Incarnation, Résurrection, etc. Car le christianisme est cette religion étrange où, son prophète étant Dieu sur terre, la vie de celui-ci devient l’Événement tranchant toute Histoire et reconfigurant le Temps. - Sur notre scène littéraire également, tout a concouru à mettre en valeur le vertige attirant, subjuguant, de l’événement. Que ce soient Homère ou Pindare ou les Tragiques, tous visent à introduire un événement irréductible qui ne se laisse comprendre dans la trame mémorable des cycles et des épisodes, et ne soit le cas particulier de rien de plus général: événement incomparable, inintégrable, portant à la limite - source à la fois de sublimation et d’interrogation sans fin. [...]

le propre de la pensée chinoise et, plus généralement, de ce qu’on appelle d’un mot si faible la « sagesse » face à la philosophie, n’est-il pas précisément de dissoudre l’événement? [...]

Ce qui fait ressource, dès lors, et sur quoi s’appuie la sagesse, n’est plus à chercher dans le détachement de l’exceptionnel et cette « supplémentarisation » que constitue l’événement au regard du donné, mais bien dans l’occurrence de tout « moment », opportun comme il vient et qu’il faut apprendre à l’accueillir. C’est-à-dire d’abord à tenir à égalité avec les autres, sans plus le privilégier ou l’excepter vis-à-vis d’eux tous, tant il est vrai qu’à travers ses traits patents se perçoit déjà latent - son renversement à venir. De là que *tout* moment est le bon moment, ne cesse d’enseigner la sagesse [...]

S’attachant aux phénomènes de transition s’opérant à tout instant, la pensée chinoise ne pouvait que tendre à résorber le prestige de l’événement. Souvenons-nous que la Chine antique n’a pas composé d’épopée, ni non plus de théâtre, le montant dramatiquement : elle a sacrifié son exceptionnalité au profit d’une constante *adaptation au moment*. [...]

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

X. Du concept qui manque : historique-stratégique-politique [...]

le concept de transformation silencieuse pose un problème encore : peut-on avoir prise sur celle-ci - alors qu’elle est antinomique de l’action - au lieu de s’y laisser réduire à la passivité? De concept descriptif, la transformation silencieuse pourrait-elle devenir un art de gérer ? Peut-on, autrement dit, faire des transformations silencieuses un concept qui soit stratégique, et même à vocation politique? Retourner ainsi la transformation silencieuse en concept de la conduite impliquera de penser, non seulement ce que peut être, sur un mode antagoniste, une pratique de l’*érosion* et de l’épuisement graduel de l’adversaire; mais aussi, plus généralement et de façon positive, ce que peut être une gestion par *induction*. Plutôt que de prétendre projeter immédiatement son action sur le cours des choses et de l’y imposer, « induire », c’est savoir engager discrètement un processus, de loin, mais tel qu’il soit porté de lui-même à se développer ; et que, s’infiltrant dans la situation, il parvienne, peu à peu et sans même qu’on s’en rende compte, à silencieusement la transformer. Ce qui reviendra à envisager, face aux pouvoirs de la *modélisation*, dont nous connaissons les effets détonants dans la science et qui ont assuré le succès technique de l’Occident moderne, quel serait un art de la *maturation*.

Exister, est-ce agir ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Une façon commune d’aborder l’efficacité, qu’a développée en grand la philosophie grecque, est de concevoir une forme idéale (*eidos*), figurant un devoir-être, dont on fait un plan, qu’on pose en but (*telos*) et qui sert de modèle et de paradigme (ce que décrit exemplairement Platon). Et cela vaut même à la guerre : dans ses marches comme au cours de la bataille, un général est plus ou moins habile, nous dit Platon, « selon qu’il est ou n’est pas géomètre » - la géométrie étant désormais, en Occident, le modèle du modèle (et les mathématiques la *langue* dans laquelle s’écrit ce modèle). Se trouvent convoquées du même coup ces deux reines des facultés, dans la psychologie européenne, que sont l’une part l’entendement, qui conçoit « en vue du meilleur » (la forme idéale), et de l’autre la volonté qui s’investit ensuite pour faire entrer ce meilleur dans les faits, avec tout ce que ce « faire entrer » peut impliquer de forçage. Il en a découlé le rapport théorie-pratique, si commun que nous ne l’interrogeons guère, même si nous redoutons toujours quelque déperdition de la au stade de l’« action », vis-à-vis de la théorie et du modèle projeté.

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

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

Or une autre façon d’envisager l’efficacité, qu’on lit notamment dans les *Arts de la guerre* de la Chine ancienne, est non pas de reconfigurer la situation sur un mode idéal, dont on fait un plan et qu’on pose en but, mais de faire mûrir les conditions rencontrées, celles-là mêmes dans lesquelles on se trouve impliqué. C’est-à-dire de transformer silencieusement la situation engagée de façon telle qu’elle incline progressivement dans le sens favorable et que de cet infléchissement graduel, formant pente, dévalent d’eux-mêmes conséquemment les effets, donc indirectement par rapport à toute fin visée : si infimes que soient d’abord les facteurs porteurs repérés au sein de la situation, qui sait les faire croître pourra faire basculer le « potentiel de la situation » de son côté (cf. notion de *shi*, la même que j’ai rendue précédemment comme la tendance orientant le cours de l’Histoire). Souvenons-nous de ces maximes du *Sunzi* : si l’ennemi arrive reposé, commencez par le fatiguer ; s’il arrive rassasié, commencez par l’affamer ; s’il arrive uni, commencez par le désunir, etc. Sans même qu’il s’en rende compte, transformez-le jusqu’à ce qu’il ait perdu la capacité de vous résister ; dès lors, à l’attaquez, il se défait, et l’« action » devient inutile. [...]

Exister, est-ce agir ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

*Notes:*

*1 Freud, « Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse » (1912), in La Vie sexuelle, PUF, p. 64; cf. aussi André Green, Le Travail du négatif, Paris, Minuit, 1953, p. 303.*

*2 Étienne Klein Le facteur temps ne sonne jamais deux fois Flammarion, 2007 ; je remercie Étienne Klein de notre échange à ce sujet.*

François Jullien, *Les transformations silencieuses*, 2009

Gaston Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique*, 1938

DISCOURS PRÉLIMINAIRE [...]

Il y a si loin du livre imprimé au livre lu, si loin du livre lu au livre compris, assimilé, retenu ! Même chez un esprit clair, il y a des zones obscures, des cavernes où continuent à vivre des ombres. [...]

Nous n’y voyons pas, comme Meyerson, une preuve de la permanence et de la fixité de la raison humaine, mais bien plutôt une preuve de la somnolence du savoir, une preuve de cette avarice de l’homme cultivé ruminant sans cesse le même acquis, la même culture et devenant, comme tous les avares, victime de I’or caressé. Nous montrerons, en effet, l’endosmose [Dans le double courant qui s’établit entre deux liquides ou deux gaz de densité inégale séparés par une membrane, celui des deux courants qui est le plus fort, le plus rapide] abusive de l’assertorique [qui énonce une vérité de fait (et non une vérité nécessaire)] dans l’apodictique [qui a une évidence de droit et non seulement de fait], de la mémoire dans la raison. Nous insisterons sur ce fait qu’on ne peut se prévaloir d’un esprit scientifique tant qu’on n’est pas assuré, à tous les moments de la vie pensive, de reconstruire tout son savoir. Seuls les axes rationnels permettent ces reconstructions. Le reste est basse mnémotechnie. La patience de l’érudition n’a rien à voir avec la patience scientifique. [...]

La culture est-elle libératrice ?

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

Qu'est-ce qu'une idée ?

Jamais peut-être plus qu’à notre époque, l’esprit scientifique n’a eu plus besoin d’être défendu [...]

Elle doit rendre clairement conscient et actif de l’excitation spirituelle dans la découverte du vrai. Elle doit faire du cerveau avec de la vérité. L’amour de la science doit être un dynamisme psychique autogène. Dans l’état de pureté réalisée par une Psychanalyse de la connaissance objective, *la science est l’esthétique de l’intelligence.* [...]

une expérience qui ne rectifie aucune erreur, qui est platement vraie, sans débat, a quoi sert-elle? Une expérience *scientifique* est alors une expérience qui *contredit* l’expérience *commune*. D’ailleurs, l’expérience immédiate et usuelle garde toujours une sorte de caractère tautologique, elle se développe dans le règne des mots et des définitions ; elle manque précisément de cette perspective d’*erreurs rectifiées* qui caractérise, à notre avis, la pensée scientifique. L’expérience commune n’est pas vraiment *composée*; tout au plus elle est faite d’observations juxtaposées et il est très frappant que l’ancienne épistémologie ait établi un lien continu entre l’observation et l’expérimentation, alors que l'expérimentation doit s’écarter des conditions ordinaires de l’observation. Comme l’expérience commune n’est pas *composée*, elle ne saurait être, croyons-nous, effectivement *vérifiée*. Elle reste un fait. Elle ne peut donner une loi. Pour confirmer scientifiquement le vrai, il convient de le vérifier à plusieurs points de vue différents. Penser une expérience, c’est alors cohérer un pluralisme initial. [...]

il nous semble que l’épistémologue - différent en cela de l’historien - doit souligner, entre toutes les connaissances d’une époque, les idées fécondes. Pour lui, l’idée doit avoir plus qu’une preuve d’existence, elle doit avoir un destin spirituel. Nous n’hésiterons donc pas à inscrire au compte de l’erreur - ou de l’inutilité spirituelle, ce qui n’est pas loin d’être la même chose - toute vérité qui n’est pas la pièce d’un système général, toute expérience, même juste, dont l’affirmation reste sans lien avec une méthode l’expérimentation générale, toute observation qui, pour réelle et positive qu’elle soit, est annoncée dans une fausse perspective de vérification. [...]

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Peut-on percevoir sans juger ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

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

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION D’OBSTACLE ÉPISTÉMOLOGIQUE

PLAN DE L’OUVRAGE

I

Quand on cherche les conditions psychologiques des progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que *c’est en termes d’obstacles qu’il faut poser le problème de la connaissance scientifique*. Et il ne s’agit pas de considérer des obstacles externes, comme la complexité et la fugacité des phénomènes, ni d’incriminer la faiblesse des sens et de l’esprit humain : c’est dans l’acte même de connaître, intimement, qu’apparaissent, par une sorte de nécessité fonctionnelle, des lenteurs et des troubles. C’est là que nous montrerons des causes de stagnation et même de régression, c’est là que nous décèlerons des causes d’inertie que nous appellerons des obstacles épistémologiques. La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres. Elle n’est jamais immédiate et pleine. Les révélations du réel sont toujours récurrentes. Le réel n’est jamais « ce qu’on pourrait croire » mais il est toujours ce qu’on aurait dû penser. La pensée empirique est claire, *après coup*, quand l’appareil des raisons a été mis au point. En revenant sur un passé d’erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l’esprit même, fait obstacle à la spiritualisation. [...]

Face au réel, ce qu’on croit savoir clairement offusque ce qu’on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l’esprit n’est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l’âge de ses préjugés. Accéder à la science, c’est, spirituellement rajeunir, c’est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé.

La science, dans son besoin d’achèvement comme dans son principe, s’oppose absolument à l’opinion. S’il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l’opinion, c’est pour d’autres raisons que celles qui fondent l’opinion; de sorte que l’opinion a, en droit, toujours tort. L’opinion *pense* mal; elle ne *pense* pas : elle *traduit* des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s’interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l’opinion : il faut d’abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. [...]

Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu’on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d’eux-mêmes. C’est précisément ce *sens du problème* qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S’il n’y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n’est donné. Tout est construit. [...]

« Notre esprit, dit justement M. Bergson a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l’idée qui lui sert le plus souvent ». L’idée gagne ainsi une clarté intrinsèque abusive. A l’usage, les idées se *valorisent* indûment. Une valeur en soi s’oppose à la circulation des valeurs. C’est un facteur d’inertie pour l’esprit. [...]

En résumé, l’homme animé par l’esprit scientifique désire sans doute savoir, mais c’est aussitôt pour mieux interroger. [...]

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

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

Peut-on croire sans savoir ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

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

III [...]

la croissance de l’esprit mathématique est bien différente de la croissance de l’esprit scientifique dans son effort pour comprendre les phénomènes physiques. En fait, l’histoire des mathématiques est une merveille de régularité. Elle connaît des périodes d’arrêt. Elle ne connaît pas des périodes d’erreurs. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

CHAPITRE II

LE PREMIER OBSTACLE

L’EXPÉRIENCE PREMIÈRE [...]

III [...]

Une fois partie pour le règne des images contradictoires, la rêverie condense facilement les merveilles. Elle fait converger les possibilités les plus inattendues. Quand on eut utilisé l’amiante incombustible pour faire des mèches de lampes inusables, on espéra trouver des « lampes éternelles ». Il suffisait pour cela, pensait-on, d’isoler l’*huile d’amiante* qui ne se consumerait sans doute pas davantage que la *mèche d’amiante*. On trouverait de nombreux exemples de convergences aussi rapides et aussi inconsistantes à l’origine de certains projets d’adolescents. Les anticipations scientifiques, si en faveur près d’un public littéraire qui croit y trouver des œuvres de vulgarisation positive, procèdent suivant les mêmes artifices, en juxtaposant des possibilités plus ou moins disparates. Tous ces mondes augmentés ou diminués par simple variation d’échelle s’attachent, comme le dit Régis Messac dans sa jolie étude sur Micromégas à des « lieux communs qui, pourtant, correspondent à des pentes si naturelles de l’esprit humain qu’il sera permis de les ressasser à plaisir, et qu’on pourra toujours les répéter avec succès à un public complaisant, pour peu que l’on y mette quelque habileté, ou que l’on apporte une apparence de nouveauté dans la présentation ». Ces anticipations, ces voyages dans la Lune, ces fabrications de géants et de monstres sont, pour l’esprit scientifique, de véritables régressions infantiles. Elles amusent quelquefois, mais elles n’instruisent jamais.

Parfois on peut voir l’explication se fonder tout entière sur les traits parasites mis en surcharge. Ainsi se préparent de véritables aberrations. Le pittoresque de l’image entraîne l’adhésion à une hypothèse non vérifiée. [...]

En réalité nous imaginons mal l’importance que le XVIIIe siècle attribuait aux automates. Des figurines de carton qui « dansent » dans un champ électrique semblaient, par leur mouvement sans cause mécanique évidente, se rapprocher de la vie. Voltaire va jusqu’à dire que le flûteur de Vaucanson est plus près de l’homme que le polype ne l’est de l’animal. Pour Voltaire lui-même, la représentation extérieure, imagée, pittoresque prime des ressemblances intimes et cachées. [...]

Aussi l’esprit scientifique doit-il sans cesse lutter contre les images, contre les analogies, contre les métaphores.

IV

Dans nos classes élémentaires, le pittoresque et les images exercent les mêmes ravages. Dès qu’une expérience se présente avec un appareil bizarre [...] la classe est attentive aux événements : elle omet seulement de regarder les phénomènes essentiels. [...]

Il n’est d’ailleurs pas rare de voir les jeunes gens s’attacher aux expériences dangereuses. Dans leurs récits à leur famille, un grand nombre d’élèves exagèrent les dangers qu’ils ont couru au laboratoire. Bien des doigts sont jaunis avec une savante maladresse. Les blouses sont percées par l’acide sulfurique avec une étrange fréquence. Il faut bien, en pensée, vivre le roman de la victime de la science.

Bien des vocations de chimistes commencent par un accident. Le jeune Liebig mis en apprentissage, à quinze ans, chez un pharmacien, est bientôt renvoyé : au lieu de pilules, il fabriquait du fulminate de mercure. Les fulminates firent d’ailleurs l’objet d’un de ses premiers travaux scientifiques. Faut-il voir dans ce choix, un intérêt purement objectif ? La patience dans la recherche est-elle suffisamment expliquée par une cause psychologique occasionnelle? Dans *le Fils de la Servante* qui est, par bien des côtés, une autobiographie, Auguste Strindberg nous donne ce souvenir d’adolescent. « Pour avoir sa revanche dans la maison ou on le raillait de sa malheureuse expérience, il prépara des gaz fulminants ». Strinberg fut d’ailleurs longtemps obsédé par le problème chimique. Dans l’interview d’un professeur contemporain, Pierre Devaux écrit : « Il eut, comme tous les chimistes en herbe, la passion des explosifs, des poudres chloratées, des mèches de bombe fabriquées avec un lacet de soulier ». Parfois de telles impulsions déterminent de belles vocations. On le voit du reste dans les exemples précédents. Mais le plus souvent l’expérience violente se suffit à elle-même et donne des souvenirs indûment valorisés. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

V

Sans la mise en forme rationnelle de l’expérience que détermine la position d’un problème, sans ce recours constant à une construction rationnelle bien explicite, on laissera se constituer une sorte d*’inconscient de l’esprit scientifique* qui demandera ensuite une lente et pénible psychanalyse pour être exorcisé. Comme le note Édouard Le Roy en une belle et dense formule: « La connaissance commune est inconscience de soi ». Mais cette inconscience peut saisir aussi des pensées scientifiques. Il faut alors réanimer la critique et ramener la connaissance au contact des conditions qui lui ont donné naissance, revenir sans cesse à cet « état naissant » qui est l’état de vigueur psychique, au moment même où la réponse est sortie du problème. Pour qu’on puisse vraiment parler de *rationalisation* de l’expérience, il ne suffit pas qu’on trouve *une raison pour un fait*. La raison est une activité psychologique essentiellement polytrope : elle veut retourner les problèmes, les varier, les greffer les uns sur les autres, les faire proliférer. Une expérience, pour être vraiment rationalisée, doit donc être insérée dans un *jeu de raisons multiples*.

Une telle théorie de la *rationalisation discursive et complexe* a, contre elle, les convictions premières, le besoin d’immédiate certitude, le besoin de *partir* du certain et la douce croyance en la réciproque que la connaissance d’où l’on est parti était certaine. Aussi, quelle n’est pas notre mauvaise humeur quand on vient contredire nos connaissances élémentaires, quand on vient toucher ce *trésor puéril* gagné par nos efforts scolaires ! [...]

Il faut examiner ces « rationalisations » prématurées qui jouent, dans la formation de l’esprit préscientifique, le rôle joué par les sublimations de la libido dans la formation artistique. Elles sont la marque d’une volonté d’avoir raison en dehors de toute preuve explicite, d’échapper à la discussion en se référant à un fait qu’on croit ne pas interpréter alors même qu’on lui donne une valeur *déclarative* primordiale. [...]

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

Peut-on croire sans savoir ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

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

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

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Contre l’adhésion au « fait » primitif, la psychanalyse de la connaissance objective est particulièrement difficile. Il semble qu’aucune expérience nouvelle, qu’aucune critique ne puissent dissoudre certaines affirmations premières. On concède tout au plus que les expériences premières peuvent être rectifiées et précisées par des expériences nouvelles. Comme si l’observation première pouvait livrer autre chose qu’une *occasion* de recherche! Jones donne un exemple très pertinent de cette rationalisation trop rapide et mal faite qui construit sur une base expérimentale sans solidité. « L’usage courant de la valériane à titre de médicament spécifique contre l’hystérie nous fournit un exemple de mise en œuvre du mécanisme de rationalisation. Il convient de rappeler que l’*assa fœtida* et la valériane ont été administrées pendant des siècles, parce qu’on croyait que l’hystérie résultait des migrations de l’utérus à travers le corps, et on attribuait à ces remèdes malodorants la vertu de pouvoir remettre l’organe dans sa position normale, ce qui devait avoir pour effet la disparition des symptômes hystériques. Bien que l’expérience n’ait pas confirmé cette manière de voir, on n’en continue pas moins de nos jours de traiter de la même manière la plupart des maladies hystériques. Il est évident que la persistance de l’emploi de ces remèdes résulte d’une acceptation aveugle d’une tradition profondément enracinée et dont les origines sont aujourd’hui complètement oubliées. Mais la nécessité d’expliquer aux étudiants les raisons de l’emploi des substances en question a conduit les neurologistes à les décorer du nom d’antispasmodiques et à expliquer leur action d’une façon quelque peu raffinée, qui est la suivante: un des éléments constitutifs de la valériane, l’acide valérianique a reçu le nom de principe actif et est administré, généralement, tous la forme d’un sel de zinc et enrobé dans du sucre destiné à masquer son goût désagréable. Quelques autorités modernes, au courant des origines de ce traitement, proclament leur admiration devant le fait que les anciens, malgré leur fausse conception de l’hystérie, avaient pu découvrir une méthode de traitement aussi précieuse, tout en donnant de son action une explication absurde. Cette rationalisation persistante d’un processus dont on sait cependant qu’il a été autrefois irrationnel s’observe fréquemment… » . [...]

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

Nous ne saurions trop engager nos lecteurs à rechercher systématiquement des convergences scientifiques, psychologiques, littéraires. Qu’on arrive au même résultat par des rêves ou par des expériences c’est, pour nous, la preuve que l’expérience n’est qu’un rêve. Le simple apport d’un exercice littéraire parallèle réalise déjà une psychanalyse d’une connaissance objective.

Peut-on distinguer le rêve de la réalité ?

Cependant la rationalisation immédiate et fautive d’un phénomène incertain serait peut-être plus visible sur des exemples plus simples. Est-il vrai que les feux follets disparaissent vers minuit ? Avant qu’on authentifie le fait, on l’explique. Un auteur sérieux, Saury, écrit en 1780 : cette disparition « vient peut-être de ce que le froid étant alors plus grand, les exhalaisons qui produisent [les feux follets] sont alors trop condensées pour se soutenir dans l’air; et peut-être sont-elles aussi dépouillées d’électricité, ce qui les empêche de fermenter, de produire de la lumière, et les fait retomber sur la terre ». Les feux follets poursuivent-ils la personne qui tente de les fuir? « C’est qu’ils sont poussés par l’air qui vient remplir l’espace que cette personne laisse derrière elle ». On voit clairement que dans toutes ces rationalisations imprudentes, la *réponse* est beaucoup plus nette que la *question*, mieux, la réponse a été donnée avant qu’on éclaircisse la question. Cela nous justifie peut-être de dire que le sens du problème est caractéristique de l’esprit scientifique. [...]

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

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

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

VI

On commettrait d’ailleurs une grave erreur si l’on pensait que la connaissance empirique peut demeurer dans le plan de la connaissance rigoureusement assertorique [qui énonce une vérité de fait (et non une vérité nécessaire)] en se cantonnant dans la simple affirmation des faits. Jamais la description ne respecte les règles de la *saine platitude*. Buffon lui-même a désiré cette expression prudemment plate dans les livres scientifiques. Il s’est fait gloire d’écrire avec uniformité, sans éclat, en laissant aux objets leurs aspects *directs*. Mais cette volonté si constante de simplicité a des accidents. Soudain un mot retentit en nous et trouve un écho trop prolongé dans des idées anciennes et chères; une image s’illumine et nous convainc, avec brusquerie, d’un seul coup, en bloc. En réalité le mot *grave*, le mot clef n’entraîne que la conviction commune, conviction qui relève du passé linguistique ou de la naïveté des images premières plus que de la vérité objective, comme nous le montrerons dans un chapitre ultérieur. Toute description est aussi noyautée autour de centres trop lumineux. La pensée inconsciente s’agglomère autour de ces noyaux et ainsi l’esprit s’introvertit et s’immobilise. Buffon a bien reconnu la nécessité de maintenir les esprits en suspens, pour une adhésion future à une connaissance réflexive. « L’essentiel est de leur meubler la tête d’idées et de faits, de les empêcher, s’il est possible, d’en tirer trop tôt des raisonnements et des rapports ». Mais Buffon vise surtout un déficit d’information, il ne voit pas la déformation quasi immédiate que reçoit une connaissance objective interprétée par l’inconscient, agglomérée autour des noyaux d’inconscience. Il croit que sur une base empirique trop étroite, l’esprit s’épuise « en fausses combinaisons ». En réalité la puissance de rapprochement n’a pas sa source à la surface, sur le terrain même de l’observation, elle jaillit de réactions plus intimes. [...]

Le langage trahit-il la pensée ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

VII [...]

Examinée au foyer de la conviction personnelle, la culture de l’alchimiste se révèle [...] comme une pensée *clairement achevée* qui reçoit, tout le long du cycle expérimental, des confirmations *psychologiques* bien révélatrices de l’intimité et de la solidité de ses symboles. En vérité, l’amour d’une Chimère est le plus fidèle des amours. Pour bien juger du caractère *complet* de la conviction de l’alchimiste, nous ne devons pas perdre de vue que la doctrine philosophique qui affirme la science comme essentiellement *inachevée* est d’inspiration moderne. Il est moderne aussi, ce type de pensée en attente, de pensée se développant en partant d’hypothèses longtemps tenues en suspicion et qui restent toujours révocables. Au contraire, dans les âges préscientifiques, une hypothèse s’appuie sur une conviction profonde : elle illustre un état d’âme. Ainsi, *avec son échelle de symboles, l’alchimie est un memento pour un ordre de méditations intimes*. Ce ne sont pas les choses et les substances qui sont mises à l’essai, ce sont des symboles psychologiques correspondant aux choses, ou mieux encore, les différents degrés de la symbolisation intime dont on veut éprouver la hiérarchie. Il semble en effet que l’alchimiste « symbolise » de tout son être, de toute son âme, avec son expérience du monde des objets. [...]

C’est plus que les biens terrestres que poursuivent ces rêveurs, c’est le bien de l’âme. Sans cette inversion de l'intérêt, on juge mal le sens et la profondeur de la mentalité alchimique.

Dès lors, si l’action matérielle attendue venait à manquer, cet accident opératoire ne ruinerait pas la valeur psychologique de la tension qu’est cette attente. On n’hésiterait guère à négliger cette expérience *matérielle* malheureuse : les forces de l’espérance resteraient intactes car la vive conscience de l’espérance est déjà une réussite. Il n’en va naturellement plus de même pour l’esprit scientifique : pour lui, un échec *matériel* est aussitôt un échec *intellectuel* puisque l’empirisme scientifîque, même le plus modeste, se présente comme impliqué dans une contexture d’hypothèses rationnelles. L’expérience de Physique de la science moderne est un cas particulier d’une pensée générale, le moment particulier d’une méthode générale. Elle est libérée du besoin de la réussite personnelle dans la mesure, précisément, où elle a été vérifiée par la cité savante. Toute la science dans son intégralité n’a pas besoin d’être *éprouvée* par le savant. Mais qu’arrive-t-il quand l’expérience dément la théorie? On peut alors s’acharner à refaire l’expérience négative, on peut croire qu’elle n’est qu’une expérience manquée. Ce fut le cas pour Michelson qui reprit si souvent l’expérience qui devait, selon lui, montrer l’immobilité de l’éther. Mais enfin quand l’échec de Michelson est devenu indéniable, la science a dû modifier ses principes fondamentaux. Ainsi prit naissance la science relativiste.

Qu’une expérience d’Alchimie ne réussisse pas, on en conclut tout simplement qu’on n’a pas mis en expérience la juste matière, les germes requis, ou même que les temps de la production ne sont pas encore arrivés. [...]

Mais il y a une façon encore plus intime d’interpréter l’échec matériel d’une expérience alchimique. C’est de mettre en doute la pureté morale de l’expérimentateur. Manquer à produire le phénomène attendu en s’appuyant sur les justes symboles, ce n’est pas un simple échec, c’est un déficit psychologique, c’est une faute morale. C’est le signe d’une méditation moins profonde, d’une lâche détente psychologique, d’une prière moins attentive et moins fervente. [...]

Comment l’alchimiste purifierait-il la matière sans purifier d’abord sa propre âme ! [...]

un cœur honnête, une âme blanche, animée de forces saines, réconciliant sa nature particulière et la nature universelle, trouvera naturellement la vérité. Il la trouvera dans la nature parce qu’il la sent en lui-même. La vérité du cœur est la vérité du Monde. Jamais les qualités d’abnégation, de probité, de patience, de méthode scrupuleuse, de travail acharné, n’ont été si intimement intégrées au métier que dans l’ère alchimique. Il semble que, de nos jours, l’homme de laboratoire puisse plus facilement se détacher de sa fonction. Il ne mêle plus sa vie sentimentale à sa vie scientifique. Son laboratoire n’est plus dans sa maison, dans son grenier, dans sa cave. [...]

Il est frappant que toutes les expériences alchimiques se laissent interpréter de deux manières, chimiquement et moralement. Mais alors une question surgit : Où est l’or? Dans la matière ou dans le cœur? Aussitôt, comment hésiter sur la valeur dominante de la culture alchimique? L’interprétation des écrivains qui dépeignent l’alchimiste à la recherche de la fortune est un non-sens psychologique. L’Alchimie est une culture intime. C’est dans l’intimité du sujet, dans l’expérience *psychologiquement concrète* qu’elle trouve la première leçon magique. Comprendre ensuite que la nature opère magiquement, c’est appliquer au monde l’expérience intime. Il faut passer par l’intermédiaire de la magie spirituelle ou l'être intime éprouvé sa propre ascension pour comprendre la valorisation active des substances primitivement impures et souillées. [...]

Par la suite, nous aurons bien des occasions de montrer que *toute valorisation dans l’ordre de la connaissance objective doit donner lieu à une psychanalyse*. Ce sera un des thèmes principaux de cet ouvrage. Pour l’instant, nous n’avons à retenir que le caractère direct et immédiat de cette valorisation. Elle est faite de l’adhésion passionnée à des idées premières qui ne trouvent dans le monde objectif que des prétextes. [...]

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

Que peut-on trouver "Quelque part dans l'inachevé", indépendamment de la réflexion menée sur le thème par Vladimir Jankelevitch ?

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

La vérité dépend-elle de nous ?

CHAPITRE III

LA CONNAISSANCE GÉNÉRALE COMME OBSTACLE À LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

I [...]

Il y a [...] une jouissance intellectuelle dangereuse dans une généralisation hâtive et facile. Une psychanalyse de la connaissance objective doit examiner soigneusement toutes les séductions de *la facilité*. C’est à cette condition qu’on aboutira à une théorie de l’abstraction scientifique vraiment saine, vraiment dynamique. [...]

La pédagogie est là pour prouver l’inertie de la pensée qui vient d’avoir une satisfaction dans l’accord verbal des définitions. [...]

Peut-on croire sans savoir ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

IV [...]

le savant contemporain se fonde sur une *compréhension mathématique* du concept phénoménal et il s’efforce d’égaler, sur ce point, raison et expérience. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

CHAPITRE IV

UN EXEMPLE D’OBSTACLE VERBAL L’ÉPONGE

EXTENSION ABUSIVE DES IMAGES FAMILIÈRES [...]

VI [...]

Le danger des métaphores immédiates pour la formation de l’esprit scientifique, c’est qu’elles ne sont pas toujours des images qui passent ; elles poussent à une pensée autonome ; elles tendent à se compléter, à s’achever dans le règne de l’image. [...]

CHAPITRE V

LA CONNAISSANCE UNITAIRE ET PRAGMATIQUE COMME OBSTACLE À LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE [...]

III [...]

Elle a montré qu’on posait une analogie entre les astres et les métaux, entre les métaux et les parties du corps. D’où une sorte de triangle universel qui unit le Ciel, la Terre et l’Homme. Sur ce triangle jouent des « correspondances » ultra-baudelairiennes où les rêveries préscientifiques se transposent sans fin. [...]

Il est facile de trouver des exemples où la croyance à cette unité harmonique du Monde conduit à poser une *surdétermination* bien caractéristique de la mentalité préscientifique. L’Astrologie est un cas particulier de cette surdétermination. [...]

La surdétermination de l’Astrologie est telle que certains auteurs vont jusqu’à se servir d’une véritable réciproque pour inférer, en partant de données humaines, des renseignements sur les corps célestes. Et il ne s’agit pas alors de *signes*, comme on le croit trop souvent quand on parle maintenant d’Astrologie; il s’agit d’*action réelle*, d’*action matérielle*. [...]

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

V [...]

L’utilité donne elle-même une sorte d’induction très spéciale qu’on pourrait appeler l’induction utilitaire. Elle conduit à des généralisations exagérées. On peut partir alors d’un fait avéré, on peut même en trouver une extension heureuse. Mais la poussée utilitaire conduira presque infailliblement trop loin. Tout pragmatisme, par le seul fait qu’il est une pensée mutilée, s’exagère fatalement. L’homme ne sait pas limiter l’utile. L’utile, par sa valorisation, se capitalise sans mesure. [...]

Dans tous les phénomènes, on cherche l’utilité tout humaine, non seulement pour l’avantage positif qu’elle peut procurer, mais comme principe d’explication. Trouver une utilité, c’est trouver une raison. [...]

C’est à tous les détails d’un phénomène qu’on cherche à attribuer une utilité caractéristique. Si une utilité ne caractérise pas un trait particulier, il semble que ce caractère ne soit pas expliqué. Pour le rationalisme pragmatique, un caractère sans utilité est un irrationnel. Ainsi Voltaire voit bien clairement l’utilité du mouvement annuel de la Terre et de son mouvement diurne. Il n’y a que la période « de 25.920 années » correspondant au phénomène de la précession des équinoxes à laquelle il ne « découvre aucun usage sensible ». Il s’efforce de faire admettre cette *inutilité*, preuve que, pour l’esprit de son siècle, la justification par l’utile était la justification la plus naturelle. Malgré un léger scepticisme, on sent que pour Voltaire, le Ciel est utile à la Terre. « Loin que les comètes soient dangereuses, elles sont, selon [Newton] de nouveaux bienfaits du Créateur.,. [Newton] soupçonne que les vapeurs qui sortent d’elles sont attirées dans les orbites des planètes, et servent à renouveler l’humidité de ces globes terrestres qui diminue toujours. Il pense encore que la partie la plus élastique et la plus subtile de l’air que nous respirons nous vient des comètes… Il me semble que c’est deviner en sage, et que si c’est se tromper, c’est se tromper en grand homme » *1*. [...]

Une psychanalyse de la connaissance objective doit rompre avec les considérations pragmatiques.

Des systèmes entiers sont fondés sur les considérations utilitaires. Seule l’utilité est claire. Seule l’utilité explique. Les oeuvres de Robinet sont très caractéristiques à cet égard. « Je ne crains point d’avancer ici que, s’il y avait une seule inutilité réelle dans la Nature, il serait plus probable que le hasard eût présidé à sa formation, qu’il ne le serait qu’elle eût pour auteur une intelligence. Car il est plus singulier qu’une intelligence infinie agisse sans dessein, qu’il ne serait étonnant qu’un principe aveugle se conformât à l’ordre par pur accident ». Ainsi le vrai doit se doubler de l’utile. Le vrai sans fonction est un vrai mutilé. Et lorsqu’on a décelé l’utilité, on a trouvé la fonction réelle du vrai. Ces vues utilitaires sont cependant des aberrations. On a si souvent montré les dangers des explications finalistes que nous n’avons pas à souligner davantage l’importance de cet obstacle à une culture vraiment objective. Nous avons cru simplement devoir faire remarquer que cet obstacle était, au XIIIe siècle, particulièrement dangereux, car l’exploitation littéraire et philosophique de la science était encore à cette époque très facile ». [...]

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

La vérité dépend-elle de nous ?

La chance existe t-elle ?

VI

Le besoin de généraliser à l’extrême, par un seul concept parfois, pousse à des idées synthétiques qui ne sont pas près de perdre leur pouvoir de séduction. Néanmoins, de nos jours, une certaine prudence retient l’esprit scientifique. Il n’y a plus guère que des philosophes pour chercher, sinon la pierre philosophale, du moins l’idée philosophale qui expliquerait le monde. [...]

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

CHAPITRE VI

L’OBSTACLE SUBSTANTIALISTE

I [...]

Pour ce qui est d’une explication par les qualités occultes, on répète que, depuis Molière, on en connaissait le caractère à la fois pédant et décevant. Cependant, d’une manière plus ou moins dissimulée sous les artifices du langage, c’est là un type d’explication qui menace toujours la culture. Il semble qu’il suffirait d’un mot grec pour que la vertu dormitive de l’opium qui fait dormir cesse d’être un pléonasme. Le rapprochement de deux étymologies de génies différents produit un mouvement psychique qui peut passer pour l’acquisition d’une connaissance. Toute désignation d’un phénomène connu par un nom savant apporte une satisfaction à une pensée paresseuse. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

V

Toute qualité appelle sa substance. À la fin du XVIIIe siècle, Carra cherche encore une substance pour rendre directement compte de la sécheresse de l’air. Il oppose aux vapeurs aqueuses qui rendent l’air humide, les vapeurs sulfureuses qui rendent l’air sec. Comme on le voit, on ne manie pas facilement, dans la Physique de l’ère préscientifique, les quantités négatives. Le signe *moins* paraît plus factice que le signe *plus*.

Des propriétés manifestement *indirectes* pour un esprit scientifique sont *immédiatement* substantifiées par la mentalité préscientifique. [...]

Le besoin de substantifier les qualités est si grand que des qualités toutes métaphoriques peuvent être posées comme essentielles. C’est ainsi que Boerhaave n’hésite pas à attribuer à l’eau, comme qualité première, la douceur: « l’eau est si douce… qu’appliquée sur les parties du corps, où le sentiment est le plus délicat… elle n’y excite aucune douleur… Si l’on applique quelque peu d’Eau sur la cornée de l’œil, qui est une partie de notre corps la plus propre à distinguer toute âcreté par le sentiment douloureux ou incommode qui s’y excite… l’on ne ressent cependant pas la moindre incommodité. L’Eau ne produit non plus aucune sensation désagréable, ou aucune nouvelle odeur dans la membrane du nez, qui n’est qu’un tissu de nerfs presque découverts ». « Enfin on a une preuve de sa grande douceur, en ce que toutes sortes de corps âcres, détrempés dans une suffisante quantité d’eau, perdent leur âcreté naturelle qui les rend si nuisibles au corps humain ». En conséquence de cette propriété *essentielle*, « on met l’eau chaude au nombre des principaux remèdes anodins et parégonques ». On voit du reste que la qualité de *douceur* a glissé de métaphore en métaphore, mais qu’elle n’en désigne pas moins, pour Boerhaave, une qualité profondément substantifiée. Inutile d’ailleurs de montrer l’inanité bien évidente d’une telle pensée. [...]

XI

Tout travail patient et rythmique, qui réclame une longue suite d’opérations monotones, entraîne l’*homo faber* à la rêverie. Alors il incorpore sa rêverie et ses chants à la matière élaborée; il coefficiente la substance longuement travaillée. L’effort partiel, le geste élémentaire ne dessinent plus les limites géométriques de l’objet; c’est le groupement des gestes dans le temps, c’est la cadence qui est connaissance claire et joyeuse. L’alacrité d’un *potard* tournant son pilon dans son mortier nous dit déjà le prix que, sincèrement, il attache à ses pilules. Toute cette énorme surcharge du rêve, toute cette valorisation des substances par le temps passé à les préparer, il faudra en débarrasser la pensée scientifique. Il faudra dévaloriser le produit d’un travail patient si l’on veut psychanalyser la connaissance objective. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

CHAPITRE VII

PSYCHANALYSE DU RÉALISTE [...]

II

D’abord il est frappant de voir que « les matières précieuses » gardent longtemps dans les recherches préscientifiques une place privilégiée. Même au moment ou l’esprit critique se fait jour, il respecte la valeur qu’il attaque. Il suffit de parcourir les nombreuses pages consacrées aux pierres précieuses dans les traités de *Matière médicale* du XVIIIe siècle pour se convaincre de cette induration [durcissement des tissus organiques] des croyances anciennes. Nos démonstrations seraient plus faciles, mais elles auraient moins de sens, si nous remontions à des époques plus anciennes. Voyons donc la gêne de l’esprit préscientifique devant des préjugés grossiers. Même lorsque les croyances sont taxées de superstition, il faut y regarder à deux fois pour être sûr que l’auteur en est débarrassé. D’abord il éprouve le besoin de les noter; les passer sous silence serait sans doute décevoir le public, manquer à la continuité de la culture. Mais ensuite, ce qui est plus grave, l’auteur se donne très souvent pour tâche de les rectifier *partiellement*, effectuant ainsi la rationalisation sur une base absurde, comme nous l’avons déjà signalé en nous inspirant du psychanalyste Jones. Cette rationalisation partielle est à la connaissance empirique ce qu’est la sublimation des instincts à la production esthétique. Mais ici, la rationalisation nuit à la recherche purement rationnelle. Le mélange de pensée érudite et de pensée expérimentale est en effet un des plus grands obstacles à l’esprit scientifique. On ne peut pas *compléter* une expérience qu’on n’a pas soi-même recommencée dans son intégrité. On ne *posséde* pas un bien spirituel qu’on n’a pas acquis entièrement par un effort personnel. Le signe premier de la certitude scientifique, c’est qu’elle peut être revécue aussi bien dans son analyse que dans sa synthèse. [...]

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

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

Puisqu’il y a au fond quelque chose de vrai dans cette tradition, on va faire des objections et y répondre, sans plus s’occuper d’expériences positives. [...]

Ainsi les possibilités et les rêves qui travaillent l’inconscient suffisent pour que Geoffroy demande le respect de la sagesse ancienne (p. 159) : « Il ne faut donc pas proscrire sans sujet les pierres précieuses des compositions de Pharmacie, reçues depuis longtemps et approuvées par une longue et heureuse patience ». Respecter une science qu’on ne comprend pas ! C’est bien là substituer des valeurs subjectives aux valeurs objectives de la connaissance expérimentale. C’est jouer sur deux évaluations différentes. Le médecin qui impose au malade une préparation d’émeraude a déjà la garantie de savoir que le malade connaît une *valeur*, la valeur commerciale du produit. Son autorité médicale n’a donc qu’à renforcer une valeur existante. On ne saurait trop exagérer l’importance psychologique de l’accord de la mentalité du malade et celle du médecin préscientifique. Cet accord donne une évidence spéciale, et par conséquent une valeur accrue à certaines pratiques médicales. [...]

Il faut en effet souligner que, pour la plupart des pierres précieuses, l’esprit préscientifique admet une action conjointe sur le cœur et sur l’esprit. C est la un indice de la convergence des joies de la richesse et des joies de la santé. Dès qu’un médicament a la réputation d’arrêter une hémorragie, c’est-à-dire quand on croit qu’il contribue à entraver la perte du plus précieux des biens : le sang, il devient un *cordial* dans toute l’acception du terme. [...]

Geoffroy hésite sans doute à accepter de telles convergences; mais cette hésitation est précisément caractéristique de l’esprit préscientifique. C’est cette hésitation qui nous fait dire que la pensée préscientifique est ici devant un obstacle non encore surmonté, mais en voie de l’être. C’est cette hésitation qui appelle une psychanalyse. Dans les siècles précédents on accepte les yeux fermés. Dans les siècles qui suivront, on ne lira plus ces élucubrations. Mais les faits sont là: Geoffroy, écrivant en plein XVIIIe siècle, affirme son respect pour l’École Arabe ; il ne se résout pas, comme il dit, « à exiler l’or de toutes les préparations cordiales ».

Exiler l’or! Dire tranquillement que l’or ne donne pas la santé, que l’or ne donne pas du courage, que l’or n’arrête pas le sang qui coule, que l’or ne dissipe pas les fantômes de la nuit, les souvenirs pesants venus du passé et de la faute, que l’or n’est pas la richesse ambivalente qui défend le cœur et l’âme! Cela demande un véritable héroïsme intellectuel ; cela demande un inconscient psychanalysé, c’est-à-dire une culture scientifique bien isolée de toute valorisation inconsciente. L’esprit préscientifique du XVIIIe siècle n’a pas réalisé cette liberté d’appréciation. [...]

On tient tant aux perles et aux pierres précieuses qu’on a quelque mérite à les broyer dans le mortier d’or et à les dissoudre dans une potion. On fait un tel sacrifice d’un bien objectif qu’on en espère fermement un bien subjectif. La valeur de la pierre précieuse pour l’inconscient se transmute en une valeur scientifique dans l’évaluation de la conscience instruite. C’est là une confusion qui est encore bien fréquente. On fait souvent bon marché d’un remède bon marché. Mais l’inconscient qui sait compter, qui sait troquer, n’est pas l’inconscient primitif. L’homme inconscient, qui rêve, une perle dans sa main, un diamant au doigt, est une âme plus lourdement chargée. En sacrifiant son bijou, c’est une partie de sa substance, une partie de ses rêves les plus chers, qu’il offre en holocauste. [...]

III [...]

Ainsi l’or éblouit et attire. Mais cette attraction et cet éblouissement sont-ils des métaphores? [...]

Devant cet intérêt passionné, on s’explique plus facilement que Malouin continue en affirmant en toute tranquillité que (p. 6) : « L’or (dit Mathiole sur Dioscoride) a une certaine vertu attractive, par laquelle il allège les cœurs de ceux qui le regardent ». Ce n’est pas là un simple recours à l’érudition car Malouin dit pour son compte : « l’or fortifie merveilleusement le cœur » Ainsi ce bon chimiste du XVIIIe siècle passe insensiblement de la joie peinte sur le visage, signe d’un réconfort ambigu, à une action tonique positive sur le plus noble des viscères. [...]

Pour bien comprendre tout le sens de telles affirmations, il faut réunir toutes les raisons de la conviction. La joie de posséder se substantifie. Elle donne lieu à une expérience intime, à un réconfort qui rend bien inutile une vérification objective. L’ordre d’efficacité est purement et simplement un ordre de préférence personnelle. Dans de telles opinions, on assiste à la réunion d’une expérience psychologique et d’une légende médicale, autrement dit, à la fusion d’une passion vraie et d’une idée fausse. C’est alors la passion vraie qui forme obstacle à la rectification de l’idée fausse. Pour légitimer de telles sommes impures, si l’on invoque des lectures et des leçons qui font passer de générations en générations de si incroyables préjugés, il reste à rendre compte de leur transmission facile et fidèle. En fait, de tels préjugés sont confirmés par l’adhésion immédiate de l’inconscient. [...]

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

CHAPITRE VIII

L’OBSTACLE ANIMISTE [...]

III [...]

Il semble que la végétation soit un objet vénéré par l’inconscient. Elle illustre le thème d’un devenir tranquille et fatal. Si l’on voulait étudier systématiquement cette image privilégiée du devenir, on verrait mieux la juste perspective l’une philosophie toute animiste, toute végétale, comme nous paraît être la philosophie de Schopenhauer. [...]

Cette croyance au caractère universel de la vie peut présenter des excès incroyables dès qu’il en vient à se préciser. [...]

Ainsi la vie ne s’enferme pas dans l’être qu’elle anime. Elle se propage, non seulement de générations en générations, le long de l’axe du temps, mais aussi dans l’espace, comme une puissance physique, comme une chaleur matérielle. [...]

La vie marque les substances qu’elle anime d’une *valeur* indiscutée. Quand une substance cesse d’être animée, elle perd quelque chose d’essentiel. Une matière qui quitte un être vivant perd des propriétés importantes. « La cire et la soie sont dans ce cas : aussi sont-elles l’une et l’autre non-électricables. Pour pousser ce raisonnement plus loin, la cire et la soie ne sont en effet que des excréments des corps qui ont été en vie ».

IV

La vie conçue comme propriété généralisée conduit à une se philosophique qui reste séduisante, à condition toutefois de ne pas la préciser et de lui laisser l’appui d’une sympathie obscure unissant tous les êtres de l’univers. [...]

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

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

CHAPITRE IX  
  
LE MYTHE DE LA DIGESTION

I

La digestion est une fonction privilégiée qui est un poème ou un drame, qui est source d’extase ou de sacrifice. Elle devient donc pour l’inconscient un thème explicatif dont la valorisation est immédiate et solide. On a coutume de répéter que l’optimisme et le pessimisme sont questions d’estomac. Mais on vise la bonne humeur ou la mauvaise humeur dans les relations sociales : c’est près des hommes que Schopenhauer cherchait des raisons pour soutenir son système, ou, comme il le disait d’une manière si clairement symptomatique, des *aliments de misanthropie*. En réalité, la connaissance des objets et la connaissance des hommes relèvent du même diagnostic et, par certains de ses traits, *le réel est de prime abord un aliment*. L’enfant porte à la bouche les objets avant de les connaître, pour les connaître. Le signe du bien-être ou du malaise peut être effacé par un signe plus décisif : le signe de la *possession* réaliste. La digestion correspond en effet à une prise de possession d’une évidence sans pareille, d’une sûreté inattaquable. Elle est l’origine du plus fort des réalismes, de la plus âpre des avarices. Elle est vraiment la fonction de l’avarice animiste. Toute sa cénesthésie est à l’origine du mythe de l’intimité. Cette « intériorisation » aide à postuler une « intériorité ». Le réaliste est un mangeur. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

On gorge les enfants de phosphates pour leur faire des os sans méditer le problème de l’assimilation. Même quand une expérience est réelle, on la pense sur un plan philosophique faux. On veut toujours que le semblable attire le semblable, que le semblable ait besoin du semblable pour s’accroître. Telles sont les leçons de cette assimilation digestive. On transporte bien entendu ces leçons dans l’explication des phénomènes inorganiques. C’est précisément ce que fait le docteur Fabre qui développe tout un cours de chimie et de médecine générale en s’appuyant sur le thème fondamental de l’assimilation digestive. [...]

[...]

IV

Au mythe de la digestion se rattache, de toute évidence, l’importance donnée aux excréments. [...]

Un inconscient très troublé peut seul conseiller de tels usages. Pour juger du trouble, il ne faut pas seulement s’occuper du lecteur de telles vésanies; il faut s’adresser à celui qui le premier en a fait l’essai. Comment l’idée peut-elle venir de chercher le cosmétique, comme le fait Hombert ou la dame citée par Geoffroy? Ce ne peut être que par valorisation antithétique. On ne veut pas croire que la mauvaise odeur d’un produit *naturel* soit fondamentale. On veut donner une valeur objective au fait qu’on a vaincu une répugnance personnelle. On veut admirer et être admirable. Tout joue pour donner une valeur même aux anti-valeurs. Déjà Hecquet répondait aux auteurs qui voulaient expliquer la digestion par une sorte de putréfaction : « C’est se former une étrange idée d’une opération si belle, si pleine d’art et de merveille ». Les sucs produits par la digestion sont en effet « parfaits, doux et bienfaisants ». « Il conviendrait mal aux sucs nourriciers qu’ils vinssent à empuantir ». La digestion est difficile à expliquer, « preuve certaine de la majesté de la nature», mais pour l’esprit préscientifique elle ne s’explique que dans le règne des valeurs. Une telle explication cesse de donner prise à la contradiction. C’est aimer profondément que d’aimer des qualités contradictoires.

Qu'aime-t-on dans l'amour ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

CHAPITRE X

LIBIDO ET CONNAISSANCE OBJECTIVE

I

Le mythe de la digestion est bien terne quand on le compare au mythe de la génération; l’*avoir* et l’*être* ne sont rien devant le *devenir*. Les âmes énergiques veulent *avoir* pour *devenir*. C’est donc avec raison que la Psychanalyse classique a marqué la suprématie de la *libido* sur l’appétit. L’appétit est plus brutal, mais la libido est plus puissante. L’appétit est immédiat; à la libido, au contraire, les longues pensées, les projets à longue échéance, la patience. Un amant peut être patient comme un savant. L’appétit s’éteint dans un estomac repu. La libido, à peine est-elle apaisée, qu’elle renaît. Elle *veut* la *durée*. Elle *est* la durée. A tout ce qui *dure* en nous, directement ou indirectement, s’attache la libido. Elle est le principe même de la valorisation du temps. Le temps gratuit, le temps vidé, le temps d’une philosophie du repos est un temps psychanalysé. Nous y travaillerons dans un autre ouvrage. [...]

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

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

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Le temps libre est-il le temps de ma liberté ?

Mais notre besogne est plus modeste. C’est dans le détail de la recherche objective qu’il nous faut faire sentir la résistance des obstacles épistémologiques. C’est là que nous allons voir l’influence de la libido, libido d’autant plus insidieuse qu’elle a été plus tôt écartée, que le refoulement est, dans les tâches scientifiques, à la fois plus facile et plus nécessaire. Naturellement, dans ce domaine de l’aridité voulue qu’est un domaine scientifique, les affleurements de la libido sont souvent peu apparents. [...]

II

On ne peut penser longtemps à un mystère, à une énigme, à une entreprise chimérique, sans en sexualiser, d’une manière plus ou moins sourde, le principe et les péripéties. Cela tient sans doute à ce que le problème de la naissance a été pour l’enfant le premier mystère. Le secret de la génération que les parents savent et qu’ils cachent - sans adresse, avec ironie ou malveillance, en souriant ou en grondant - les consacre comme des autorités intellectuelles arbitraires. De ce fait, les parents sont dès lors, aux yeux des enfants, des éducateurs qui ne disent pas tout. L’enfant doit donc chercher seul. Il reconnaît, seul, l’*absurdité* des premières explications. Il a rapidement conscience que cette absurdité est une malveillance intellectuelle, une preuve qu’on veut, intellectuellement, le tenir en tutelle; d’où un éveil de l’esprit dans les voies mêmes qu’on voulait interdire. Bientôt une réciproque s’installe dans l’esprit en formation. Puisque la libido est mystérieuse, tout ce qui est mystérieux éveille la libido. Aussitôt, on aime le mystère, on a besoin du mystère. Bien des cultures s’en trouvent puérilisées; elles perdent le besoin de comprendre. Pour longtemps, sinon pour toujours, la lecture réclame des thèmes mystérieux; il faut qu’elle pousse devant elle une masse d’inconnu. Il faut aussi que le mystère soit humain. Finalement toute la culture se « romance ». L’esprit préscientifique lui-même en est touché. Une vulgarisation de mauvais aloi tend à remettre sans cesse une frange de possibilités indéfinies et mystérieuses autour des lois précises. Elle va au-devant de ce besoin de mystère dont nous voyons la source impure. Elle forme, en fin de compte, obstacle à l’essor de la pensée abstraite. [...]

C’est, comme on le voit, la complainte du mal marié. On l’imagine assez bien dans la bouche d’un savant qui quitte son foyer pour son laboratoire, qui vient chercher près des « beautés de la science » des extases que lui interdit son épouse disgraciée. C’est là, d’ailleurs, une explication valable pour la *Recherche de l’Absolu* de Balzac. [...]

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

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

VIII [...]

Les remèdes qui ont mauvais goût et mauvaise odeur passent pour meilleurs. Ce qui est amer à la bouche est bon au corps. On peut dire que toute la pensée préscientifique se développe dans la dialectique fondamentale du manichéisme. [...]

Comment définir le bien ?

X [...]

La croissance est pour ainsi dire sentie par le dedans, plutôt qu’elle n’est examinée dans ses phénomènes, dans ses modifications structurales. Aussi, il est très symptomatique que, dans la biologie préscientifique, le germe soit une force plutôt qu’une forme, une puissance plutôt qu’une structure. [...]

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

XI

Une psychanalyse complète de l’inconscient scientifique devrait entreprendre une étude de sentiments plus ou moins directement inspirés par la libido. En particulier, il faudrait examiner la volonté de puissance que la libido exerce sur les choses, sur les animaux. C’est sans doute une déviation de la volonté de puissance qui, dans toute sa plénitude, est une volonté de dominer les hommes. Cette déviation est peut-être une compensation. En tout cas, elle est bien apparente devant des représentations qui sont réputées dangereuses. [...]

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

CHAPITRE XI

LES OBSTACLES DE LA CONNAISSANCE QUANTITATIVE

I [...]

Mais comme les obstacles épistémologiques vont par paires, dans le règne même de la quantité on va voir s’opposer à l’attrait d’un mathématisme trop vague, l’attrait d’un mathématisme trop précis. [...]

II

L'excès de précision, dans le règne de la quantité, correspond très exactement à l’excès du pittoresque, dans le règne de la qualité. La précision numérique est souvent une émeute de chiffres, comme le pittoresque est, pour parler comme Baudelaire, « une émeute de détails ». On peut y voir une des marques les plus nettes d’un esprit non scientifique, dans le temps même où cet esprit a des prétentions à l’objectivité scientifique. En effet, une des exigences primordiales de l’esprit scientifique, c’est que la précision d’une mesure doit se référer constamment à la sensibilité de la méthode de mesure et qu’elle doit naturellement tenir compte des conditions de permanence de l’objet mesuré. Mesurer *exactement* un objet fuyant ou indéterminé, mesurer *exactement* un objet fixe et bien déterminé avec un instrument grossier, voilà deux types d’occupations vaines que rejette de prime abord la discipline scientifique.

Sur ce problème des mesures, en apparence si pauvre, on peut aussi saisir le divorce entre la pensée du réaliste et la pensée du savant. Le réaliste prend tout de suite l’objet particulier dans le creux de la main. C’est parce qu’il le possède qu’il le décrit et le mesure. Il en épuise la mesure jusqu’à la dernière décimale, comme un notaire compte une fortune jusqu’au dernier centime. Au contraire, de cet objet primitivement mal défini, le savant *s’approche*. Et d’abord il *s'apprête* à le mesurer. Il discute les conditions de son étude; il détermine la sensibilité et la portée de ses instruments. Finalement, c’est *sa méthode de mesure* plutôt que *l’objet de sa mesure* que le savant décrit. L’objet mesuré n’est guère plus qu’un degré particulier de l’approximation de la méthode de mesure. Le savant croit au *réalisme* de la mesure plus qu’à la *réalité* de l’objet. L’objet peut alors changer de nature quand on change le degré d’approximation. Prétendre épuiser d’un seul coup la détermination quantitative, c’est laisser échapper les relations de l’objet. Plus nombreuses sont les *relations* de l’objet aux autres objets, plus instructive est son étude. Mais dès que les relations sont nombreuses, elles sont soumises à des interférences et aussitôt l’enquête discursive des approximations devient une nécessité méthodologique. L’objectivité est alors affirmée en deçà de la mesure, en tant que méthode discursive, et non au delà de la mesure, en tant qu’intuition directe d’un objet. Il faut réfléchir pour mesurer et non mesurer pour réfléchir. Si l’on voulait faire une métaphysique des méthodes de mesure, c’est au criticisme, et non pas au réalisme, qu’il faudrait s’adresser.

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Mais voyons l’esprit préscientifique se précipiter au réel et s’affirmer dans des précisions exceptionnelles. On peut faire ces observations soit dans l’expérience pédagogique quotidienne, soit dans l’histoire scientifique, soit dans la pratique de certaines sciences naissantes.

Les problèmes de physique au baccalauréat donneraient une mine inépuisable d’exemples de cette précision mal fondée. La plupart des applications numériques sont conduites sans souci du problème d’erreurs. Il suffit d’une division qui se « fait mal », de calculs où l’on « ne trouve pas juste », pour affoler le candidat. Il s’acharne à des divisions interminables, dans l’espérance d’un résultat exact. S’il s’arrête, il croit que le mérite de la solution se mesure au nombre des décimales indiquées. Il ne réfléchit pas qu’une précision sur un *résultat*, quand elle dépasse la précision sur *les données expérimentales*, est très exactement la détermination du néant. Les décimales du calcul n’appartiennent pas à l’objet. Dès qu’interferent deux disciplines, comme la discipline des mathématiques et la discipline de la physique, on peut être à peu près sûr que les élèves n’harmoniseront pas les deux « précisions ». Ainsi, j’ai souvent donné, en vue de l’éducation des saines approximations, le simple problème suivant: calculer centimètre près le rayon moyen d’un chêne de 150 centimètres de circonférence. La grande majorité de la classe utilisait pour le calcul la valeur stéréotypée du nombre π= 3,1416, ce qui s’éloigne manifestement de la précision possible. Dans le même ordre d’idées, j’ai montré ailleurs, en commentant une page lumineuse de Borel, la désharmonie des précisions qui veut qu’on paie à Paris un terrain à bâtir au centime près, alors qu’on le mesure, tout au plus, au décimètre carré près et que le prix d’un décimètre carré affecte le chiffre des francs. Cette pratique rappelle la plaisanterie de Dulong qui disait d’un expérimentateur: il est sûr du troisième chiffre après la virgule, c’est sur le premier qu’il hésite. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

III [...]

La doctrine de la sensibilité expérimentale est une conception toute moderne. Avant toute entreprise experimentale, un physicien doit déterminer la sensibilité de ses appareils. C’est ce que ne fait pas l’esprit préscientifique. La marquise du Châtelet est passée tout près de l’expérience que Joule réalisa un siècle plus tard, sans en voir la possibilité. Elle dit explicitement: « Si le mouvement produisait le Feu, l’eau froide, secouée avec force, s’échaufferait, mais c’est ce qui n’arrive point d’une manière sensible; et si elle s’échauffe, c’est fort difficilement ». Le phénomène que la main ne distingue pas d’une manière sensible eût été signalé par un thermomètre ordinaire. La détermination de l’équivalent mécanique de la chaleur ne sera que l’étude de cet échauffement difficile. On s’étonnera moins de cette absence de perspicacité expérimentale si l’on considère le mélange des intuitions de laboratoire et des intuitions naturelles. Ainsi Voltaire demande, comme la marquise du Châtelet, pourquoi les vents violents du Nord ne produisent pas de la chaleur. Comme on le voit, l’esprit préscientifique n’a pas une nette doctrine du grand et du petit. Il mêle le grand et le petit. Ce qui manque peut-être le plus à l’esprit préscientifique, c’est une doctrine des erreurs expérimentales.

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

III

Dans le même ordre d’idées, l’esprit préscientifique abuse des déterminations réciproques. Toutes les variables caractéristiques d’un phénomène sont, d’après lui, en interaction et le phénomène est considéré comme également sensibilisé dans toutes ses variations. Or, même si les variables sont liées, leur sensibilité n’est pas réciproque. Il faut faire de chaque recherche un cas d’espèce. C’est ce que fait la Physique moderne. Elle ne postule pas le surdéterminisme qui passe pour indiscutable dans la période préscientifique. [...]

Ces idées d’interactions sans limite, d’interactions franchissant des espaces immenses et reliant les propriétés les plus hétéroclites traînent depuis des siècles dans les esprits préscientifiques. Elles y font office d’idées profondes et philosophiques et elles sont prétextes à toutes les fausses sciences. On pourrait prouver que c’est l’idée fondamentale de l'astrologie. Un point que ne soulignent pas toujours les historiens de l’astrologie, est le caractère *matériel* attribué aux *influences* astrologiques. Comme nous en avons déjà fait la remarque, ce ne sont pas seulement des signes et des signatures que nous envoient les astres, ce sont des substances ; ce n’est pas tant une qualité qu’une quantité. L’astrologie du XVIIe siècle sait fort bien que la lumière de la lune n’est que la lumière du soleil réfléchie. Mais on ajoute que, dans cette réflexion, un peu de matière lunaire imprègne le rayon réfléchi « comme une balle qui rebondit d’un mur peint à la chaux en apporte une tache blanche». L’action des astres est donc l’action quantitative d’une matière réelle. L’astrologie est un matérialisme dans toute l’acception du terme. La dépendance que nous venons de marquer plus haut entre un astre et ses habitants n’est qu’un cas particulier de ce système matérialiste totalitaire, fondé sur un déterminisme général. [...]

Et pourtant, c’est une réduction dans la portée du déterminisme qu’il faut consentir si l’on veut passer de l’esprit philosophique à l’esprit scientifique. Il faut affirmer que *tout n’est pas possible*, dans la culture scientifique, et qu’on ne peut retenir du possible, dans la culture scientifique, que ce dont on a démontré la possibilité. Il y a là une résistance courageuse et parfois risquée contre l’esprit de finesse, qui sans cesse fuira la preuve pour la présomption, le plausible pour le possible. [...]

Peut-on se fier à l'intuition ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Pour prouver que ce principe est positif, il suffit de l’énoncer sous une forme non quantitative. C’est précisément ce qui fait le prix d’une remarque comme celle d’Ostwald : « Quel que soit le phénomène considéré, il y a toujours un nombre extrêmement considérable de circonstances qui sont sans influence mesurable sur lui ». [...]

Mais la volonté de négliger est vraiment active dans la technique opératoire contemporaine. Un appareil peut en effet être décrit, si l’on peut s’exprimer ainsi, aussi bien au négatif, qu’au positif. On le définit par les perturbations dont il se garde, par la technique de son isolement, par l’assurance qu’il donne qu on peut négliger des influences bien définies, bref par le fait qu’il enferme un *système clos*. C’est un complexe d’écrans, de gaines, d’immobilisateurs, qui tient le phénomène en clôture. Tout ce *négativisme monté* qu’est un appareil de physique contemporain contredit aux molles affirmations d’une possibilité d’interaction phénoménologique indéterminée. [...]

L’expérience peut-elle démontrer quelque chose ?

VI

Le simple thème de la facilité ou de la difficulté des études est beaucoup plus important qu’on ne croit. Ce n’est pas là en particulier un caractère secondaire. Au contraire, du point de vue le psychologique, où nous nous plaçons dans cet ouvrage, la *difficulté* d’une pensée est un caractère primordial. C’est cette *difficulté* qui se traduit en de véritables oppressions physiologiques et qui charge d’affectivité la culture scientifique. C’est elle qui peut pousser Marat, dans sa période de douceur, alors qu’il fait profession de sensibilité et de courtoisie, à accuser Newton de courir après des chimères et de s’épuiser en fictions ridicules. Par contre, c’est cette même difficulté qui, par une ambivalence caractéristique, attire les esprits vigoureux. Enfin, sur le seul thème de la facilité relative, on peut montrer que la connaissance objective a subi une inversion en passant de l’ère préscientifique à l’ère scientifique. [...]

C’est précisément sous le rapport de la simplicité essentielle que le Père Castel juge et condamne la science newtonienne. Il constate qu’avec Newton, l’ordre des difficultés pédagogiques des sciences mathématiques et physiques vient d’être inversé, puisqu’il faut savoir le calcul intégral pour comprendre le mouvement des astres et les phénomènes de la lumière. Il voit dans cette inversion une anomalie à rectifier. [...]

Contre le premier effort d’information mathématique de la Physique, tel que l’effectue Newton, on présente donc, comme une objection préalable, le reproche d’*abstraction*. On donnera des compliments au Newton mathématicien pour mieux accabler Newton physicien : « Le système que [Newton] donne dans son troisième livre [des *Principes*] pour un système de Physique est réellement tout mathématique. Ce qui lui assure incontestablement le nom le Physico-mathématique : restant à savoir si un système vraiment Physico-mathématique peut être regardé comme un vrai système de Physique ».

Ce n’est naturellement pas une critique isolée. Elle est plutôt un leitmotiv au XVIIIe siècle. Il y a alors une réelle volonté d'écarter les mathématiques de la Physique. Pour bien des auteurs, les mathématiques n’expliquent en rien les phénomènes. De Marivetz écrit tranquillement, sans plus de commentaires : « Cette phrase, *calculer un phénomène*, est très impropre; elle a été introduite en Physique par ceux qui savent mieux *calculer* qu’*expliquer* ». [...]

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?

Pour rompre avec cette séduction des formes simples et achevées sur lesquelles peuvent s’amasser tant d'interprétations fautives, le mieux est d’en expliciter la production algébrique. Par exemple, un enseignement scientifique des mouvements planétaires ne doit pas se contenter de répéter que les planètes décrivent des ellipses autour du Soleil placé à l’un des foyers; cet enseignement doit relier, par un calcul discursif, la réalité algébrique de l’attraction avec le phénomène du mouvement képlérien. Sans doute, il serait plus simple de *n’enseigner que le résultat*. Mais l’enseignement des *résultats* de la science n’est jamais un enseignement scientifique. Si l’on n’explicite pas la ligne de production spirituelle qui a conduit au résultat, on peut être sûr que l’élève combinera le résultat avec ses images les plus familières. Il faut bien « qu’il comprenne ». On ne peut retenir qu’en comprenant. L’élève comprend à sa manière. Puisqu’on ne lui a pas donné des raisons, il adjoint au résultat des raisons personnelles. Assez facilement un professeur de physique qui serait psychologue pourrait voir, sur le problème qui nous occupe, comment « mûrit » une intuition non expliquée. Ainsi, assez communément, au bout de quelques semaines, quand le souvenir verbal de la leçon a fait place, comme le dit si bien Pierre Janet, au souvenir travaillé, le Soleil s’est déplacé : il n’est plus au *foyer* de l’ellipse, il est au *centre*. En effet, dans l’enseignement des résultats, qu’est-ce que le foyer d’une ellipse? Pourquoi un foyer et pas l’autre? Si un foyer est *réifié* par le Soleil, pourquoi l’autre est il désert ? Quand le résultat correct est maintenu dans la mémoire, c’est souvent grâce à la construction de tout un échafaudage d’erreurs. D’abord c’est le mot *foyer* qui sauve tout. Que le Soleil soit un Foyer c’est trop clair! Ainsi il donne sa chaleur et sa lumière à tout l’Univers. Si le « foyer » d’une ellipse avait reçu un autre nom, un nom mathématique et neutre, l’énoncé correct des lois de Kepler eût été une question plus difficile pour un bachelier et les fautes formelles se fussent multipliées. [...]

Aussi, j’ai peu d’hésitation à présenter la rigueur comme une psychanalyse de l’intuition, et la pensée algébrique comme une psychanalyse de la pensée géométrique. Jusque dans le règne des sciences exactes, notre imagination est une sublimation. Elle est utile, mais elle peut tromper tant que l’on ne sait pas ce que l’on sublime et comment l’on sublime. Elle n’est valable qu’autant qu’on en a psychanalysé le principe. L’intuition ne doit jamais être une donnée. Elle doit toujours être une illustration.

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

CHAPITRE XII   
  
OBJECTIVITÉ SCIENTIFIQUE ET PSYCHANALYSE

I [...]

C’est encore par une polémique que nous ouvrirons notre exposé. A notre avis, il faut accepter, pour l’épistémologie, le postulat suivant: l’objet ne saurait être désigné comme un « objectif » immédiat; autrement dit, une marche vers l’objet n’est pas initialement objective. Il faut donc accepter une véritable rupture entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique. Nous croyons en effet avoir montré, au cours de nos critiques, que les tendances normales de la naissance sensible, tout animées qu’elles sont de pragmatisme et de réalisme immédiats, ne déterminaient qu’un faux départ, qu’une fausse direction. En particulier, l’adhésion immédiate à un objet concret, saisi comme un bien, utilisé comme une valeur, engage trop fortement l’être sensible; c’est la *satisfaction intime*; ce n’est pas l’*évidence rationnelle*. Comme le dit Baldwin en une formule d’une admirable densité : « C’est la stimulation, non la réponse qui reste le facteur de contrôle dans la construction des objets des sens ». Même sous la forme en apparence générale, même lorsque l’être repu et comblé croit voir venir l’heure de penser gratuitement, c’est encore sous forme de *stimulation* qu’il pose la première objectivité. Ce besoin de sentir l’objet, cet appétit des objets, cette curiosité indéterminée, ne correspondent encore - à aucun titre - à un état d’esprit scientifique. Si un paysage est un état d’âme romantique, un morceau d’or est un état d’âme avare, une lumière un état d’âme extatique. Un esprit préscientifique, au moment où vous tentez de l’embarrasser par des objections sur son réalisme initial, sur sa prétention à saisir, du premier geste, son objet, développe toujours la psychologie de cette stimulation qui est la vraie valeur de conviction, sans jamais en venir systématiquement à la psychologie du contrôle objectif. En fait, comme l’entrevoit Baldwin, ce contrôle résulte de prime abord d’une *résistance*. Par contrôle on entend en général « the checking, limiting, regulation of the constructive processes ». Mais avant le *frein* et la *réprimande* qui correspondent curieusement au concept anglais intraduisible de check, nous expliciterons la notion d’échec, impliquée elle aussi dans le même mot. C’est parce qu’il y a échec qu’il y freinage de la stimulation. Sans cet échec, la stimulation serait valeur pure. Elle serait ivresse; et par cet énorme succès subjectif qu’est une ivresse, elle serait la plus irrectifiable des erreurs objectives. Ainsi, d’après nous, l’homme qui aurait l’impression de ne se tromper jamais se tromperait toujours. [...]

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Pour être bien sûr que la stimulation n’est plus à la base de notre objectivation, pour être bien sûr que le contrôle objectif est une réforme plutôt qu’un écho, il faut en venir au *contrôle social*. Dès lors, dût-on nous accuser de cercle vicieux, nous proposons de fonder l’objectivité sur le comportement d’autrui, ou encore, pour avouer tout de suite le tour paradoxal de notre pensée, nous prétendons choisir l’œil d’autrui toujours l’œil d’autrui - pour voir la forme - la forme heureusement abstraite - du phénomène objectif : Dis-moi ce que tu vois et je te dirai ce que c’est. Seul ce circuit, en apparence insensé, peut nous donner quelque sécurité que nous avons fait complètement abstraction de nos visions premières. Ah ! Sans doute nous savons bien tout ce que nous allons perdre! D’un seul coup, c’est tout un univers qui est décoloré, c’est tout notre repas qui est désodorisé, tout notre élan psychique naturel qui est rompu, retourné, méconnu, découragé. Nous avions tant besoin d’être tout entiers dans notre vision du monde! Mais c’est précisément ce besoin qu’il faut vaincre. Allons! Ce n’est pas en pleine lumière, c’est au bord de l’ombre que le rayon, en se diffractant, nous confie ses secrets. Il faut d’ailleurs remarquer que toute doctrine de l’objectivité en vient toujours à soumettre la connaissance de l’objet au contrôle d’autrui. Mais d’habitude, on attend que la construction objective réalisée par un esprit solitaire soit achevée, pour la juger dans son aspect final. On laisse donc l’esprit solitaire à son travail, sans surveiller ni la cohésion de ses matériaux ni la cohérence de ses devis. Nous proposons au contraire un doute préalable qui touche à la fois les faits et leurs liaisons, l’expérience et la logique. Si notre thèse paraît artificielle et inutile, c’est que l’on ne se rend pas compte que la science moderne travaille sur des matériaux expérimentaux et avec des cadres logiques socialisés de longue date, par conséquent déjà contrôlés. Mais pour nous qui voulons déterminer les conditions primitives de la connaissance objective, il faut bien que nous étudions l’esprit dans le moment où, de lui-même, dans la solitude, devant la nature massive, il prétend désigner son objet. En retraçant les débuts de la science électrique, nous croyons avoir fait la preuve que cette désignation première était fausse. Il suffit aussi d’observer un jeune expérimentateur, dans son effort pour préciser sans guide une expérience, pour reconnaître que la première expérience exigeante est une expérience qui « rate ». *Toute mesure précise est une mesure préparée*. L’ordre de précision croissante est un ordre d’instrumentalisation croissante, donc de socialisation croissante. Landry disait: « Déplacer d’un centimètre un objet posé sur une table est chose simple; le déplacer d’un millimètre exige une mise en jeu complexe de muscles antagonistes et entraîne une fatigue plus grande ». Précisément cette dernière mesure fine réclame le *freinage* de la stimulation, on la conquiert après des échecs, dans cette objectivité discursive dont nous essayons de dégager les principes. Mais ce déplacement d’un millimètre d’un objet sur une table n’est pas encore une opération scientifique. L’opération scientifique commence à la décimale suivante. Pour déplacer un objet d’un dixième de millimètre, il faut un appareil, donc un corps de métiers. Si l’on accède enfin aux décimales suivantes, si l’on prétend par exemple trouver la largeur d’une frange d’interférence et déterminer, par les mesures connexes, la longueur d’onde d’une radiation, alors il faut non seulement des appareils et des corps de métiers, mais encore une théorie et par conséquent toute une Académie des Sciences. L’instrument de mesure fournit toujours par être une théorie et il faut comprendre que le microscope est un prolongement de l’esprit plutôt que de l’oeil. Ainsi la précision discursive et sociale fait éclater les insuffisances intuitives et personnelles. Plus une mesure est fine, plus elle est indirecte. La science du solitaire est qualitative. La science socialisée est quantitative. La dualité Univers et Esprit, quand on l’examine au niveau d’un effort de connaissance personnelle, apparaît comme la dualité du phénomène mal préparé et de la sensation non rectifiée. La même dualité fondamentale, quand on l’examine au niveau d’un effort de connaissance scientifique, apparaît comme la dualité de l’appareil et de la théorie, dualité non plus en opposition mais en réciproques.

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Les machines peuvent-elles penser ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

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

II [...]

Rompons, ensemble, avec l’orgueil des certitudes générales, avec la cupidité des certitudes particulières. Préparons-nous mutuellement à cet ascétisme intellectuel qui éteint toutes les intuitions, qui ralentit tous les préludes, qui se défend contre les pressentiments intellectuels. Et murmurons à notre tour, tout entier à la vie intellectuelle: erreur, tu n’es pas un mal. Comme le dit fort bien M. Enriques: « Réduire l’erreur à une distraction de l’esprit fatigué, c’est ne considérer que le cas du comptable qui aligne des chiffres. Le champ à explorer est bien plus vaste, lorsqu’il s’agit d’un véritable travail intellectuel ». C’est alors qu’on accède à l’erreur positive, à l’erreur normale, à l’erreur utile; guidé par une doctrine des erreurs normales, on apprendra à distinguer, comme le dit encore M. Enriques, « les fautes auxquelles il convient de chercher une raison de celles qui, à proprement parler, ne sont aucun effort de pensée, par des bluffeurs qui comptent sur la chance pour deviner du coup, dans ce dernier cas l’entendement n’y est pour rien ». Le long d’une ligne d’objectivité, il faut donc disposer la série des erreurs *communes* et *normales*. [...]

Les principes de la raison sont-ils issus de l'expérience ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

C’est une grande méprise de l’instruction commune que d’instaurer, sans réciproque, la relation inflexible de maître à élève. Voici, d’après nous, le principe fondamental de la *pédagogie* de l’attitude objective: *Qui est enseigné doit enseigner*. Une instruction qu’on reçoit sans la transmettre forme des esprits sans dynamisme, sans autocritique. Dans les disciplines scientifiques surtout, une telle instruction fige en dogmatisme une connaissance qui devrait être une impulsion pour une démarche inventive. Et surtout, elle manque à donner l'expérience psychologique de l’erreur humaine. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Nous croyons en effet qu’il court toujours un jeu de nuances philosophiques sur un enseignement vivant; *un enseignement reçu est psychologiquement un empirisme; un enseignement donné est psychologiquement un rationalisme*. Je vous écoute: je suis tout ouïe. Je vous parle: je suis tout esprit. Même si nous disons la même chose, ce que vous dites est toujours un peu irrationnel; ce que je dis est toujours un peu rationnel. Vous avez toujours un peu tort, et j’ai toujours un peu raison. La matière enseignée importe peu. L’*attitude* psychologique faite, d’une part, de résistance et d’incompréhension, d’autre part, d’impulsion et d’autorité, devient l’élément décisif dans l’enseignement réel, quand on quitte le livre pour parler aux hommes. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

Pour connaître toute cette affectivité de l’usage de la raison, il faut vivre une culture scientifique, il faut l’enseigner, il faut la défendre contre les ironies et les incompréhensions, il faut enfin, fort de son appui, venir provoquer les philosophes, les psychologues du sentiment intime, les pragmatistes et le réaliste! Alors, on peut juger de l’échelle des valeurs du sentiment rationnel: avoir raison des hommes par les hommes, doux succès ou se complait la volonté de puissance des hommes politiques! Mais avoir raison des hommes par les choses, voilà l’énorme succès où triomphe, non plus la volonté de puissance, mais la lumineuse volonté de raison, *der Wille zur Vemunft*.

Mais les choses ne donnent jamais raison à l’esprit en bloc et définitivement. II est d’ailleurs bien certain que cette satisfaction rationnelle doit être renouvelée pour donner un véritable dynamisme psychique. Par une curieuse accoutumance, l’apodictique vieilli prend goût d’assertorique, le *fait de raison* demeure sans l’appareil de raisons. De toute la mécanique de Newton, les hommes ont retenu qu’elle était l’étude d’une attraction, alors que, chez Newton même, l’attraction est une métaphore et non un fait. Ils ont oublié que la mécanique newtonienne assimilait apodictiquement la *parabole* du mouvement des projectiles sur la terre et l’*ellipse* des orbites planétaires, grâce à un appareil de raisons. II faut donc défendre contre l’usure les vérités rationnelles qui tendent toujours à perdre leur apodicticité et à tomber au rang des habitudes intellectuelles. Balzac disait que les célibataires remplacent les sentiments par les habitudes. De même, les professeurs remplacent les découvertes par des leçons. Contre cette indolence intellectuelle qui nous prive peu à peu de notre sens des nouveautés spirituelles, renseignement des découvertes le long de l’histoire scientifique est d’un grand secours. Pour apprendre aux élèves à inventer, il est bon de leur donner le sentiment qu’ils auraient pu découvrir. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Au point d'évolution où se trouve la science contemporaine, le savant est placé devant la nécessité, toujours renaissante, du *renoncement à sa propre intellectualité*. Sans ce renoncement explicite, sans ce dépouillement de l’intuition, sans cet abandon des images favorites, la recherche objective ne tarde pas à perdre non seulement sa fécondité, mais le vecteur même de la découverte, I’élan inductif. Vivre et revivre l’instant d’objectivité, être sans cesse à *l’état naissant* de l’objectivation, cela réclame un effort constant de désubjectivation. [...]

Peut-on se fier à l'intuition ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Sans doute le monde résiste souvent, le monde résiste toujours, et il faut que l’effort mathématisant se reprenne, s’assouplisse, se rectifie. Mais il se rectifie en s’enrichissant. Soudain, l’efficacité de l’effort mathématisant est telle que le réel se cristallise sur les axes offerts par la pensée humaine: des phénomènes nouveaux se produisent. Car on peut sans hésitation parler d’une création des phénomènes par l’homme. L’électron existait avant l’homme du vingtième siècle. Mais avant rhomme du vingtième siècle, l’électron ne chantait pas. Or il chante dans la lampe aux trois électrodes. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

III

Sans doute, aux heures mêmes où la science réclame les mutations psychologiques les plus décisives, les intérêts et les instincts manifestent une étrange stabilité. Les psychologues classiques triomphent alors facilement de nos vues aventureuses; ils nous rappellent, pleins d’amère sagesse, qu’il faut plus qu’une équation pour changer le coeur de l’homme et que ce n’est pas en quelques heures d’adorables extases intellectuelles qu’on réduit des instincts et qu’on suscite des fonctions organiques nouvelles. Malgré ces critiques, nous persistons à croire que la pensée scientifíque, sous la forme exclusive où la vivent certaines âmes, est psychologiquement formative. Comme le fait observer M. Julien Pacotte en des pages pénétrantes, « dans l’évolution biologique, la subite orientation du vivant vers le milieu pour l’organiser indépendamment de son corps est un événement incomparable… La technique prolonge la biologie ». Mais voici que la pensée abstraite et mathématique prolonge la technique. Voici que la pensée scientifique réforme la pensée phénoménologique. La science contemporaine est de plus en plus une réflexion sur la réflexion. Pour montrer le caractère révolutionnaire de l’évolution biologique en les étudiant sous le seul point de vue des relations de l’interne à l’externe: on verrait qu’au fur et à mesure de l’évolution, comme l’a fort bien montré M. Bergson, le réflexe immédiat et local se complique peu à peu, il s’étend dans l’espace, il se suspend dans le temps. L’être vivant se perfectionne dans la mesure où il peut relier son *point de vie*, fait d’un instant et d’un centre, à des durées et à des espaces plus grands. L’homme est homme parce que son comportement objectif n’est ni immédiat ni local. La prévoyance est une première forme de la prévision scientifique. Mais enfin, jusqu’à la science contemporaine, il s’agissait de prévoir le *loin* en fonction du *près*, la sensation précise en fonction de la sensation grossière; la pensée objective se développait quand même au contact du monde des sensations. Or, il semble bien qu’avec le vingtième siècle commence une pensée scientifique *contre* les sensations et qu’on doive construire une théorie de l’objectif *contre* l’objet. Jadis, la réflexion résistait au premier réflexe. La pensée scientifique moderne réclame qu’on résiste à la première réflexion. C’est donc tout l’usage du cerveau qui est mis en question. Désormais le cerveau n’est plus absolument l’instrument adéquat de la pensée scientifique, autant dire que le cerveau est l’*obstacle* à la pensée scientifique. II est un obstacle en ce sens qu’il est un coordonnateur de gestes et d’appétits. II faut penser *contre* le cerveau.

Dès lors une psychanalyse de l’esprit scientifique prend tout son sens: le passé intellectuel, comme le passé affectif, doit être connu comme tel, comme un passé. Les lignes d’inférence qui conduisent à des idées scientifiques doivent être dessinées en partant de leur origine effective; le dynamisme psychique qui les parcourt doit être surveillé; toutes les valeurs sensibles doivent être démonétisées. Enfin, pour donner la conscience claire de la construction phénoménologique, *l’ancien doit être pensé en fonction du nouveau*, condition essentielle pour fonder, comme un rationalisme, la physique mathématique. Alors, à côté de l’histoire de ce qui fut, ralentie et hésitante, on doit écrire une histoire de ce qui aurait dû être, rapide et péremptoire. Cette histoire normalisée, elle est à peine inexacte. Elle est fausse socialement, dans la poussée effective de la science populaire qui réalise, comme nous avons essayé de le montrer au cours de cet ouvrage, toutes les erreurs. Elle est vraie par la lignée des génies, dans les douces sollicitations de la vérité objective. C’est cette ligne légère qui dessine le destin véritable de la pensée humaine. Elle surplombe peu à peu la ligne de vie. En la suivant, on voit que l’intérêt à la vie est supplanté par l’intérêt à l’esprit. Et pour juger de la valeur, on voit nettement apparaître une *utilité à l’esprit*, spirituellement toute dynamique, alors que *l’utilité à la vie* est particulièrement statique. Ce qui sert la vie l’immobilise. Ce qui sert l’esprit le met en mouvement. La doctrine de l’*intérêt* est donc essentiellement différente dans le domaine de la biologie et dans le domaine de la psychologie de la pensée scientifique. Lier les deux intérêts: l’intérêt à la vie et l’intérêt à l’esprit, par un vague pragmatisme, c’est unir arbitrairement deux contraires. Aussi, c’est à distinguer ces deux contraires, à rompre une solidarité de l’esprit avec les intérêts vitaux, que doit s’occuper la psychanalyse de l’esprit scientifique. En particulier, quand l’obstacle animiste, qui réapparaît insidieusement presque à chaque siècle sous des formes biologiques plus ou moins actualisées, sera réduit, on pourra espérer une pensée scientifique vraiment animatrice. Mais comme le dit avec une si noble tranquillité M. Édouard Le Roy, pour que ce succès général de la pensée scientifique soit possible, il faut le *vouloir*. II faut une volonté sociale puissante pour éviter ce polygénisme dont M. Le Roy n’écarte pas la possibilité. II craint en effet une rupture entre les âmes libérées et les âmes obérées. Cette *volonté d’esprit*, si nette chez quelques âmes élevées, n’est de toute évidence pas une valeur *sociale*. [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

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

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

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

*Notes:  
1 Voltaire, Physique, dans Œuvres complètes, Paris, 1828, t. 41, p. 381.*

Gaston Bachelard, *La formation de l’esprit scientifique*, 1938