**Ce qui est important 64**

Joseph Brodsky, *Collected poems in English*

Homage to Yalta, 1969 [...]

In fact, a proven truth,  
to be precise, is not a truth at all —  
it’s just the sum of proofs. But now  
what’s said is “I agree,” not “I believe.” [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
Ne fait-on qu'interpréter, à défaut de connaître ?

But I hope you will forgive  
me, gentle reader, if I here and there  
append to truth an element of Art,  
which, in the last analysis, lies at  
the heart of all events (though, to be sure,  
a writer’s art is not the Art of life,  
it only forms a likeness).  
Testimony  
of witnesses will follow in the order  
in which it was obtained. Herein lies an  
example of how truth depends on art,  
and not of art’s dependence on the truth. [...]

L'art peut-il manifester la vérité ?  
Que sait-on du réel ?  
L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Lullaby of Cape Cod, 1975 [...]

New England towns seem much as if they were cast  
ashore along its coastline, beached by a flood  
tide, and shining in darkness mile after mile  
with imbricate, speckled scales of shingle and tile,  
like schools of sleeping fish hauled in by the vast  
nets of a continent that was first discovered  
by herring and by cod. But neither cod

nor herring have had any noble statues raised  
in their honor, even though the memorial date  
could be comfortably omitted. As for the great  
flag of the place, it bears no blazon or mark  
of the first fish-founder among its parallel bars,  
and as Louis Sullivan might perhaps have said,  
seen in the dark,  
it looks like a sketch of towers thrust among stars. [...]

Shared with Sandeep, Deirdre and Hal, a cod story in verse

Because watches keep ticking, pain washes away  
with the years. If time picks up the knack  
of panacea, it’s because time can’t abide  
being rushed, or finally turns insomniac.  
And walking or swimming, the dreams of one hemisphere (heads)  
swarm with the nightmares, the dark, sinister play  
of its opposite (tails), its double, its underside. [...]

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?  
Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?   
Que suis-je par rapport à mon corps ?

In genuine tragedy  
it’s not the fine hero that finally dies, it seems,  
but, from constant wear and tear, night after night,  
the old stage set itself, giving way at the seams. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

I write from na Empire whose enormous flanks  
extend beneath the sea. Having sampled two  
oceans as well as continents, I feel that I know  
what the globe itself must feel: there’s nowhere to go.  
Elsewhere is nothing more than a far-flung strew  
of stars, burning away.  
Better to use a telescope to see  
a snail self-sealed to the underside of a leaf. [...]  
Circuses pile against fora. High in the night  
above the bare blueprint of an empty court,  
like a lost tennis ball, the moon regards its court,  
a chess queen’s dream, spare, parqueted, formal and bright.

There’s no life without furniture. [...]

Qu’est-ce qui a du sens ?

only when the fulcrum is solidly placed  
can a person lift, by Archimedean laws,  
the weight of this world. And only that body whose weight  
is balanced at right angles to the floor  
can manage to walk about and navigate.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Stifling. There’s a cockroach mob in the stadium  
of the zinc washbasin, crowding around the old  
corpse of a dried-up sponge. Turning its crown,  
a bronze faucet, like Caesar’s laureled head,  
deposes upon the living and the dead  
a merciless column of water in which they drown. [...]

Partagé avec Irène et famille, tuer les cafards de façon impériale

man survives like a fish,  
stranded, beached, but intent  
on adapting itself to some deep, cellular wish,  
wriggling toward bushes, forming hinged leg-struts, then  
to depart (leaving a track like the scrawl of a pen)  
for the interior, the heart of the continent. [...]

Even space itself, where there’s nowhere to sit down,  
declines, like a star in its ether, its cold sky.  
Yet just because shoes exist and the foot is shod  
some surface will always be there, some place to stand,  
a portion of dry land.  
And its brinks and beaches will be enchanted by  
the soft song of the cod:

“Time is far greater than space. Space is a thing.  
Whereas time is, in essence, the thought, the conscious dream  
of a thing. And life itself is a variety  
of time. The carp and bream  
are its dots and distillates. As are even more stark  
and elemental things, including the sea  
wave and the firmament of the dry land.  
Including death, that punctuation mark.

At times, in that chaos, that piling up of days,  
the sound of a single word rings in the ear,  
some brief, syllabic cry,  
like ‘love,’ perhaps, or possibly merely ‘hi!’  
But before I can make it out, static or haze  
trouble the scanning lines that undulate  
and wave like the loosened ripples of your hair ” [...]  
  
Art : Sabina Marsh Allart\_Stranded, 2020

Shared with Sandeep, Deirdre and Hal, a cod story in verse  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?  
Qu’est-ce qui a du sens ?  
L’homme doit-il se résigner à mourir ?  
Le temps est-il la limite de l’homme ?  
L’homme est-il chez lui dans la nature ?  
Comment différencier amour et amitié ?

I notice a sleeve’s hem, as my eyes fall,  
and an elbow bending itself. Coordinates show  
my location as paradise, that sovereign, blessed  
place where all purpose and longing is set at rest.  
This is a planet without vistas, with no  
converging lines, with no prospects at all. [...]

I find myself, as it were, on a mountain peak.  
Beyond me there is ... Chronos and thin air.  
Preserve these words. The paradise men seek  
is a dead end, a worn-out, battered cape  
bent into crooked shape,  
a cone, a finial cap, a steel ship’s bow  
from which the lookout never shouts, “Land ho!”

All you can tell for certain is the time.  
That said, there’s nothing left but to police  
the revolving hands. The eye drowns silently  
in the clockface as in a broad, bottomless sea.  
In paradise all clocks refuse to chime  
for fear they might, in striking, disturb the peace.

Double all absences, multiply by two  
whatever’s missing, and you’ll have some clue  
to what it’s like here. A number, in any case,  
is also a word and, as such, a device  
or gesture that melts away without a trace,  
like a small cube of ice. [...]

Consisting of Love, of dirty words, a blend  
of ashes, the fear of death, the fragile case  
of the bone, and the groin’s jeopardy, an erect  
body at seaside is the foreskin of space,  
letting semen through. His cheek tear-silver-flecked,  
man juts forth into Time; man is his own end. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Qu’est-ce qui a du sens ?  
Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?  
Cela a-t-il un sens de vouloir échapper au temps ?  
Le temps est-il la limite de l’homme ?  
Y a-t-il des choses que le langage ne puisse dire ?  
Est-il raisonnable d'aimer ?  
Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?  
Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Therefore, sleep well. Sweet dreams. Knit up that sleeve.  
Sleep as those only do who have gone pee-pee.  
Countries get snared in maps, never shake free  
of their net of latitudes. Don’t ask who’s there  
if you think the door is creaking. Never believe  
the person who might reply and claim he’s there. [...]

The door is creaking. A cod stands at the sill.  
He asks for a drink, naturally, for God’s sake.  
You can’t refuse a traveler a nip.  
You indicate to him which road to take,  
a winding highway, and wish him a good trip.  
He takes his leave, but his identical

twin has got a salesman’s foot in the door.  
(The two fish are as duplicate as glasses.)  
All night a school of them come visiting.  
But people who make their homes along the shore  
know how to sleep, have learned how to ignore  
the measured tread of these approaching masses.

Sleep. The land beyond you is not round.  
It is merely long, with various dip and mound,  
its ups and downs. Far longer is the sea.  
At times, like a wrinkled forehead, it displays  
a rolling wave. And longer still than these  
is the strand of matching beads of countless days [...]

But the eye can’t see that far. In fact, it must  
close down its lid to catch a glimpse of things.  
Only this way—in sleep—can the eye adjust  
to proper vision. Whatever may be in store,  
for good or ill, in the dreams that such sleep brings  
depends on the sleeper. A cod stands at the door.

Shared with Sandeep, Deirdre and Hal, a cod story in verse

The New Jules Verne, 1976 [...]

And only a ship acts always as though she could  
be another ship. Combing the waves that hold her,  
a ship resembles at once an albatross and an alder  
from under whose feet the ground has slipped for good. [...]

The sea is more various than the terra  
firma. It’s harder for you to grapple  
with, not to mention stare at.  
A fish is more intricate than an apple.

The land means four solid walls, a ceiling.  
We are scared of wolves or of bears. Although some are ready  
to detect in the latter a human feeling  
and address one as “Teddy.”

A whale, in its primordial splendor,  
won’t respond to a name like Boris;  
Dick is a better tender.

The sea is filled with surprises; some are unpleasant.  
Many a maritime upheaval  
can’t be ascribed to the evil crescent  
of the moon or the human eye’s lesser evil.

Ah, sea dwellers’ blood is colder than ours. Their google  
mesmerizes even fishmongers. The late Charles Darwin  
would have quit legislating his gentle jungle  
had he tried some limited scuba diving. [...]

Partagé avec Jean Lecorre, Au navigateur

The bust of Tiberius, 1981

All hail to you, two thousand years too late.  
I, too, once took a whore in marriage.  
We have some things in common. Plus,  
all round, your city. Bustle, shrieking traffic.  
Damp alleyways with hypodermic youths.  
Also, the ruins. I, a standard stranger,  
salute your grimy bust in some  
dank chamber storing echoes. Ah, Tiberius!  
Here you’re not thirty yet. The face displays  
greater confidence in trusted sinews  
than in the future of their sum. A head  
the sculptor severs in one’s lifetime surely  
sounds like a prophecy of power. [...]

Ah, Tiberius!  
What does it matter what Suetonius  
cum Tacitus still mutter, seeking causes  
for your great cruelty? There are no causes in  
this world—effects alone. And people  
are victims of their own effects,  
the more so in those steamy dungeons  
where everyone confesses. Though confessions  
dragged out by torture, like the ones in childhood,  
are of a muchness. Far the best of fates  
is really to have no part of truth.  
It never elevates us. None,  
Caesars especially. And at any rate  
you seem a man more capable of drowning  
in your piscina than in some deep thought.  
Plus, shouldn’t cruelty be termed a form  
of speeding matters up, accelerating  
the common fate of things? Of a simple body’s  
free fall in vacuum?—in which, alas,  
one always finds oneself when one is falling. [...]

Ah, Tiberius!  
And such as we presume to judge you? You  
were surely a monster, though perhaps more monstrous  
was your indifference. But isn’t it monsters  
—not victims, no—that nature generates  
in her own likeness? Ah, how much more soothing  
(that is to say, if one should get the choice)  
to be wiped off the earth by hell-bound fiends  
than by neurotics. Still in your twenties,  
with stony looks hewn out of stone, you look  
a durable organic engine  
of pure annihilation: not some dope,  
a slave of passion, channel of ideas,

et cetera. And to defend you from  
harsh tongues is like defending oak trees  
from leaves, wrapped in their meaningless but clearly  
insistent clamor of majority. [...]

Can’t that be also that acceleration  
of history? A bold attempt, alas,  
by consequence to overtake causation?  
And also in a total vacuum, which  
gives no assurance of impressive splashdown.  
Should one recant, then? Rearrange the dice?  
cut yet another deck of cards or atlas?  
Who gives a damn: the radioactive rain  
will scour us much the same as your historian.  
Who’ll come around to curse us, then? A star?  
the moon? Some wandering termite, driven  
mad with its multiple mutations, fat  
and yolklike? Probably. But having hit  
something that’s hard in us, it too, I reckon,  
will shudder and give up its digging.  
“Bust,” it will utter in the tongue of ruins  
and of contracting muscles. “Bust. Bust. Bust.”

Parler d'actes inhumains a-t-il un sens ?

Seven Strophes, 1981

I was but what you’d brush  
with your palm, what your leaning  
brow would hunch to in evening’s  
raven-black hush.  
  
I was but what your gaze  
in that dark could distinguish:  
a dim shape to begin with,  
later—features, a face.

It was you, on my right,  
on my left, with your heated  
sighs, who molded my helix,  
whispering at my side.

It was you by that black  
window’s trembling tulle pattern  
who laid in my raw cavern  
a voice calling you back.

I was practically blind.  
You, appearing, then hiding,  
gave me my sight and heightened  
it. Thus some leave behind  
  
a trace. Thus they make worlds.  
Thus, having done so, at random  
wastefully they abandon  
their work to its whirls.

Thus, prey to speeds  
of light, heat, cold, or darkness,  
a sphere in space without markers  
spins and spins.

Qu’est-ce qui a du sens ?  
La solitude est-elle sans valeur ?

Eclogue V: Summer, 1981 [...]

Life is the sum of trifling motions. The silver  
twilight of sedge’s sheathed blades, the quiver  
of many a shepherd’s purse, the ever-  
shifting tableau of horse sorrel, gentle  
alfafa’s ditherings—these engender  
our grasp of the rules of a stage whose center

cannot be found. [...]

Give ear to the swishing murmurs

Of cock-and-hen brushes! To what a daisy’s  
odd-or-even whispers! To how a drowsy  
coltsfoot dubs these findings crazy.  
To how a soft, wild-mint Leda, flattened  
by a powerful swanweed, goes raving mad and  
mumbles. Small grassplots of summer, flooded  
  
with sunlight! Their homeless moths! Their nettle  
pyramids! Their heat! Their total  
stupor! Their fern pagoda’s gentle  
sway, or their ruined column  
of anise, or a bent minaret of wild sage’s solemn  
bow—that’s a copy, in grass and pollen,  
of Babylon! [...]

The surplus  
of the green and the blue—of that threadbare surface  
of existence. And a kind of solstice  
of the luminary, stopped and splatter-  
ing, like Attila before the battered  
shield, fills one’s orbs. The aforementioned outer  
  
blue fiaxlike stuff after all can’t spin it  
indefinitely. Light simply learns its limit  
by means of a body because, within it,  
light gets refracted, as at the finish  
of too long a road whose beginning few wish  
to consider. The finish, though, tends to furnish [...]

Three cheers for all things you notice.  
For both the closest and the remotest  
things. For everything that still matters,  
for your shirt’s drying tatters, for sunflowers’ bent lanterns,  
for the faint, distant waltz tune—“Manchurian Mountains.” [...]

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?  
Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Que sait-on du réel ?

Joseph Brodsky, *Collected poems in English*

Nairy Baghramian\_Retainer, 2013\_cur

*Retainer* (en français, appareil dentaire) a été produite pour un vaste espace d’exposition, celui du Sculpture Center à Long Island City, New York. L’œuvre est composée de seize éléments de silicone colorée, pressée sur un « dos » en polycarbonate. Chacun de ces panneaux est monté, grâce à des plaques chromées, sur un fin trépied en aluminium également chromé, qui tient verticalement ces formes plus ou moins roses, comme le ferait un chevalet pour des tableaux. Parfois une tige métallique relie ces panneaux. Disposés côte à côte, les panneaux suivent une courbe qui apparaît sur son côté convexe.

L’artiste a bricolé une petite maquette parallèlement à la construction des panneaux. Il lui fallait, en effet, un prototype à petite échelle, pour penser ce qui était en train de se produire dans la réalité de l’espace d’exposition. Il s’agit moins, pour cette pièce, de figurer une bouche munie d’un appareil dentaire que d’imaginer l’intérieur de la bouche « comme espace », ou plutôt comme espaces au pluriel, différents en extension lorsque la mâchoire est ouverte ou fermée, et que la bouche parle ou se tait.

Après sa première visite en repérages au Sculpture Center, Nairy Baghramian est retournée à Berlin, où elle vit et où elle a son atelier, pour produire ces formes et leurs chevalets métalliques. La palette de coloration de la silicone va du rose au glauque. La forme de polycarbonate et le support en aluminium chromé ont été produits dans une petite fabrique, et courbés à la main, selon un principe de production qui fusionne l’industriel et le manuel. Chacune des plaques qui permet de visser les formes à leur support métallique a été façonnée pour la circonstance, en lieu et place des vis et des boulons. L’artiste a assisté à toute la fabrication et en a suivi de près le processus, de façon à ce que l’organicité de la bouche apparaisse comme un outil qui « plie l’espace », et l’appareillage chromé comme une prothèse « correctrice » du bâtiment. Non pour qu’il soit plus beau – comme l’appareil dentaire est supposé le faire – mais pour faire apparaître ce moment de « laideur » qui précède la correction accomplie, avec ce potentiel, cette imagination qu’il mobilise.

(Extrait du catalogue de l’exposition *Slip of the tongue*, Punta della Dogana, Venise, 2015)

Une œuvre d'art peut-elle échapper aux critères du beau et du laid ?  
L’art transforme-t-il notre conscience du réel ?

Hubert Duprat\_Larves de trichoptère em train de construire leur étui, 1980-2015\_cur

Les larves aquatiques, récoltées dans les meilleures rivières des moyennes montagnes (Cévennes et Pyrénées) sont transportées vivantes dans l’atelier, placées dans un aquarium à l’eau oxygénée d’une température de quatre degrés, décapsulées de leur ancien étui de sable et de gravier, et déposées sur un lit de paillettes d’or et de pierres précieuses. Immédiatement les larves se mettent au travail et se bâtissent un nouvel étui.

« Le cocon, qui permet habituellement de se camoufler, fait ici tache de lumière et rompt le mimétisme. » Seules des paillettes d’or étaient utilisés en 1979. Des cabochons de turquoises, d’opales, de lapis-lazuli et de corail, des rubis, des saphirs, des diamants, des perles semi-sphériques et baroques, et de petites tiges d’or ont été progressivement ajoutés.

On peut aussi, en mutilant localement la construction, obtenir de l’animal qu’il la répare en plaçant tel matériau exactement à l’emplacement de la mutilation. L’expérience renouvelée a donné lieu en 1983 au dépôt d’un brevet n° 83 02 024 auprès de l’Institut national de la propriété industrielle. Parallèlement, l’artiste a rassemblé des documents allant du Japon à Pérouse (Italie), depuis les entomologistes français Pictet et Fabre, jusqu’à la Britannique Miss E. M. Smee. Celle-ci, dès 1863, avait réalisé des expériences *in vitro*, dans un écosystème d’eau fraîche rendu possible par la vogue des aquariums, liée à la construction du Crystal Palace de Londres. Ainsi est née l’impressionnante « trichoptérothèque » obsessionnelle, présentée pour la première fois publiquement par Hubert Duprat sous Le titre de *Dernière Bibliothèque*, en juin 2012, à LivelnYourHead, espace d’exposition de la HEAD-Genève.  
(Extrait du catalogue de l’exposition *Slip of the tongue*, Punta della Dogana, Venise, 2015)

Peut-on être soi-même devant les autres ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Parménide, *Le poème: Fragments*, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, 1996

Fragment 2 [...]

“Viens donc, je vais dire — et toi, l’ayant entendue,  
garde bien en toi ma parole — quelles sont les seules voies  
de recherche à penser : l’une qu’il y a et que non-être il n’y a pas,

est chemin de persuasion (car celle-ci accompagne la vérité) ;

l’autre qu’il n’y a pas et qu’il est nécessaire qu’il n’y ait pas :

celle-là, je te le montre, est un sentier dont on ne peut

rien apprendre. Car tu ne saurais ni connaître le n’étant pas

(car il n’offre aucune prise), ni en montrer des signes.”

[...] La Déesse s’adresse à Parménide, ou plutôt — puisque la « Déesse » n’est qu’une fiction permettant simplement à Parménide de présenter la vérité qu’il annonce comme n’étant pas une opinion humaine, mais une vérité absolue — Parménide s’adresse à son disciple. Il lui propose cette première vérité: εστι [esti], « il y a ». Il ne lui demande certainement pas de sous-entendre έόν [éón], mot qui suppose la philosophie de Parménide pour être compris. Simplement, *il y a*. « Il y a quoi ? demande le disciple - Ce que tu voudras : la mer, le ciel, ou toi, ou moi, ou le mot εστι, bref quelque chose. Suspendons notre jugement au sujet de ce qu’il y a - sur quoi, sans doute, nous ne serions pas d’accord (que, par exemple, il y ait des dieux). Quoi que ce soit qu’il y ait, tu m’accorderas qu’il n’y a pas rien mais qu’il y a quelque chose, bref qu*’il y a* ».

Parménide énonce ici une première vérité, qui est la première vérité de la philosophie, et qui est autrement plus originelle que le « je pense, donc je suis » de Descartes, ou la « première vérité » de Lequier. [...]

On notera que « non-être il n’y a pas » ressort d’un autre type d’évidence que « il y a ». Je vois la mer, le ciel, la multitude des vivants, je te vois… : par là s’impose l’évidence qu’*il y a* beaucoup de choses, et, tout simplement, qu’*il y a*. C’est une évidence de fait : c’est le *fait* primordial de l’être, entendant par « être » le fait qu’*il y ait*. Mais « non-être il n’y a pas » relève d’une évidence intellectuelle : il est clair que le « rien » » ne peut avoir aucune sorte de réalité; et donc ce qui a quelque réalité que ce soit ne peut être, par là même, absolument rien. [...]

Que sait-on du réel ?  
Peut-on percevoir sans juger ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Peut-on ne pas admettre la vérité ?

FRAGMENT 3 [...]

“...Car le même est à la fois penser et être.”

[...] De la corrélation du penser et de l’être, que résulte-t-il ? Non pas du tout que être, ce soit *être pensé*, car le *il y a* ne dépend aucunement du fait d’être pensé ou non, mais que être, c’est être *pensable*. En l’être, il n’y a donc rien qui, de droit, échappe à la pensée. Par conséquent, le savoir de la Déesse, qu’elle transmet au philosophe, peut être et est un savoir *absolu*. L’être se dévoile entièrement à la pensée ; il n’en outre-passe aucunement le pouvoir.

Le savoir de la Déesse suppose un pouvoir de connaissance. Ce pouvoir est coextensif à l’être.

Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Qu'est-ce qu'une idée ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

FRAGMENT 4 [...]

“Les choses absentes, regarde-les pourtant, par le penser,

comme fermement présentes. Car le penser ne coupera pas le *il y a*

de façon qu’il ne s’attache plus au *il y a* — qu’il se disperse

partout de toutes les façons à travers le cosmos, ou qu’il se rassemble.”

[...] Ce que nous apprenons maintenant est que la différence présence-absence disparaît pour le penser. Or, une telle différence est liée à la subjectivité. Pour un sujet quelconque, il y a ce qui lui est présent et ce qui ne lui est pas présent : « Où est Pierre ? — Il n’est pas là, il est ailleurs, il est absent pour le moment… ». Le sujet sépare ce qui est de ce qui est, dès lors que ce qui est « présent » ne peut être « absent », ni l’inverse. Pour le penser, une telle séparation n’existe pas, et donc l’opération de penser n’a rien de subjectif. Elle est plutôt ce par quoi le « penseur », comme tel, n’a rien d’un « sujet ». Il est naturel que disparaisse, pour le penser, la dimension de l’absence, puisque on ne peut penser ce qu’il n’y a pas. Les choses absentes pour l’individu ou le « sujet », lesquels constituent dans le réel des centres d’intérêt et de désintérêt, sont comme des monades ouvertes/fermées, ces choses, pour le penser, ne sont pas « absentes » : elles participent de la Présence. Qui dit individu, ou « sujet », dit perspective et « point de vue ». Mais le penser ne connaît que la Présence en soi, en dehors de toute perspective et de tout « point de vue ». [...]

De ce texte, il ressort que Parménide a en vue non telle ou telle construction de physiologue, que ce soit pour la faire sienne ou la refuser, mais la structure même du réel. De quoi est-il question ? De présence et d’absence. Une telle opposition tient à l’existence, au sein du réel, de ces points de concentration que sont les individus ou « sujets ». Un « sujet », cela signifie une vision sélective des choses, un point de vue, une perspective. Dès lors, les choses ne se dispersent plus « partout, de toutes les façons » : elles sont arraisonnées sous un regard sélectif, et, dans cette relativité, se rassemblent. Mais le penser a affaire non à la présence-à, qui s’oppose à l’absence, mais à la Présence en soi, indifférente à une telle opposition. Car, absent ou présent, il y a ce qu’il y a. [...]

L’individu, le « sujet », quel qu’il soit (homme ou être vivant quelconque), s’intéresse à *ce* qui est, non au fait que ce qui est *soit*, mais au fait que ce qui est soit ce qu’il est, par exemple ce dont il a besoin, ceux avec qui il vit, ce qui se passe alentour. Il divise donc le réel entre ce qui lui est pour le *noein*, qui est le penser de l’être, *einai*, ou de la Présence. Si on laisse de côté les différences qui font que, parmi les étants, les uns ne sont pas les autres, il reste le fait que, étants, ils participent tous d’une unique Présence, soit qu’ils se dispersent dans les profondeurs de l’absence, soit qu’ils se trouvent captés par les pôles d’attraction que sont les individus, les esprits individuels, les « sujets ».

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?  
En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?  
Que sait-on du réel ?

FRAGMENT 5 [...]

“Il m’est indifférent d’où je commence, car je retournerai   
en ce point de nouveau.”

Le jeune homme sera instruit « de tout », mais, évidemment, pas de tout à la fois : il y aura des étapes, un ordre. Il faudra commencer par l’affirmation de l’une des voies à l’exclusion de l’autre; ensuite telles choses devront être dites avant telles autres, les unes avant, les autres après. Mais cette nécessité de l’enseignement, à laquelle la Déesse doit plier relativement au disciple, n’en est pas une pour elle : « Où je commence, peut-elle dire, cela *m’est* indifférent, puisque je suis en possession de tout le savoir et que je veux t’enseigner *tout*, de sorte que, quel que soit le point par lequel j’aurai commencé, j’y reviendrai, ayant fait le tour de ce que j’ai à t’apprendre, ce qui sera, comme on dit, “boucler la boucle” ».

Il est bien vrai que Parménide avance par étapes et que l’ordre des propositions ne peut être inversé, mais comment la Déesse (= Parménide lui-même) serait-elle assujettie à un tel ordre, puisque, sachant le tout, elle est aussi bien au commencement qu’au milieu et à la fin, à la fin qu’au commencement et au milieu, au milieu qu’au commencement et à la fin, de sorte que n’importe quel moment du savoir peut jouer, à volonté, à ses yeux, l’un des trois role ? Ou plutôt, ces notions de « commencement », « milieu » et « fin » sont relatives à une nécessité pédagogique : pour la Déesse, tout se tient, dans un unique ensemble cohérent.

La Déesse explique : par où commencer l’exposé du savoir ? Relativement à moi, c’est chose indifférente; mais relativement au jeune homme, cela n’est nullement indifférent.

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

FRAGMENT 6 [...]

“Il faut dire et penser l’étant être; car il y a être,

et rien il n’y a pas: cela, oui, je commande, moi, de le méditer.

D’abord, en effet, de cette voie de recherche [2.5-8], je te détourne,

mais ensuite de cette autre aussi sur laquelle errent les mortels

qui ne savent rien, têtes-doubles. Car l’irrésolution guide,

dans leur poitrine, une pensée errante; ils se laissent emporter,

à la fois sourds et aveugles, stupéfaits, foules incapables

de décision, par qui l’être et le n’être pas sont réputés le même

et non le même: d’eux tous, le chemin revient sur lui-même.”

[...] La clef de l’errance des mortels est dans leur pensée même. C’est d’abord une errance de la pensée. Le νόος [nóos = la loi], dont la vocation est de penser l’être, cède par faiblesse (d’aucuns traduisent άμηχανίη [ámichaníi = embaras] par « impuissance ») à l’attrait du non-être, au vertige du rien, lui prête un être, lui fait jouer un rôle à l’égal de l’être dans un couple. Les mortels errent d’une errance qui est d’abord intellectuelle (« πλάττονται [pláttontai] is typically used for an intellectual error », dit Tarân, p. 63 : cela vaut pour πλάζονται [plázontai]). Les errants (dont peuvent faire partie, avec d’autres, les « errants dans la nuit », les νυκτιπόλοι [nyktipóloi] d’Héraclite, B 14a) sont en nombre: ce sont les *foules* qui sont άκριτα [ákrita = sans discernement]. C’est là indiquer clairement que l’errance du νόος est due à ce que l’on en use non pas seul, dans la clarté de l’évidence, mais avec d’autres : l’usage collectif du νόος; aboutit à la pensée collective, qui se détourne du vrai, étant assujettie à l’utile, aux intérêts de la collectivité.

Les *phula* sont *akrita*: l’homme collectif est incapable de décision, de la κρέσις [frésis]. Juger « par la raison », λόγιο [lógio], seul le peut l’individu qui s’est détaché intellectuellement des croyances collectives ; car seul l’individu solitaire peut avoir affaire non au collectif mais à l’universel. De quelle « décision » s’agit-il? 8.16-17 le dit: « Il a été décidé (κέκριται) [kékritai], comme c’est nécessaire, de laisser de côté l’une des voies, impensable, innommable » - la voie du non-être. Les « mortels qui ne savent rien» sont incapables de cette décision qui, logiquement (κατά λόγον) [katá lógon = par raison], annule le rien. L’être et le non-être sont réputés par eux « le même et non le même », comme si l’on pouvait dire d’eux ce qu’Héraclite dit du jeune et du vieux, du droit et du courbe, etc., bref comme s’ils étaient des contraires. Or, si le droit est réel, cela n’empêche pas, disions-nous, que le courbe le soit aussi, alors que, de l’être et du non-être, s’il y a l’un, il n’y a pas l’autre. Or, « il y a être » (6.1), et donc « non-être il n’y a pas » (6.2). Bref, les *brotoi* traitent les contradictoires comme des contraires. [...]

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

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

Ne fait-on que fuir le réel ?

Peut-on percevoir sans juger ?

La vérité dépend-elle de nous ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

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

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Existe t-il une Nature Humaine ?

Par « mortels qui ne savent rien », il faut entendre sans doute la masse des non-philosophes — des hommes ordinaires —, que Parménide trouve « sourds et aveugles, ébahis » (6.7) lorsqu’il tente de leur faire entendre la parole de la Déesse, la parole même de la Vérité, tout comme Héraclite, tenant le « discours toujours vrai » (*logos*), ne trouvait en face de lui que des hommes « sans intelligence » (B 1).

Or, en quoi les hommes ordinaires traitent-ils l’opposition de l’être et du non-être comme une opposition de contraires ? Qu’est-ce qui nous permet de le dire ? On peut répondre : l’être et le non-être sont « le même » (6.8); or, pour être le même que l’être, il faut être (le *il n’y a pas* parménidien ne pourrait en aucune façon être le même que le *il y a*) : c’est ainsi qu’une réalité est prêtée au non-être, de même que, dans les couples de contraires, chacun d’eux a sa réalité.

Mais cette réponse ne suffit pas. Il faut préciser *de quelle façon* une réalité est prêtée au non-être. C’est ici qu’il faut prendre en considération le fait suivant : le mot βροτοί apparaît en liaison avec le couple « être - ne pas être » en un autre endroit du Poème, en 8.39-41. Citons ce passage : « Sera nom tout ce que les mortels ont posé, croyant que c’était vrai : naître et mourir, *être et ne pas être*, changer de lieu et changer de couleur ». Ce texte nous apprend deux choses : 1) D’abord, ce qu’il faut considérer, c’est l’être et le ne pas être de *ce* qui est puis n’est plus. En effet, le premier couple est « naître et mourir » ; or, ce n’est pas le naître qui naît ni le mourir qui meurt : il s’agit donc de *ce* qui naît et de *ce* qui meurt. De même, l’« être » n’est pas l’être de l’être, mais de *ce* qui est, et le « ne pas être» n’est pas le ne pas être du ne pas être, mais de *ce* qui n’est plus. 2) Ensuite, de quelle façon un être est-il prêté au ne pas être ? Par le langage, en en parlant. Je parle de ce qui est et aussi bien de ce qui n’est pas, ou plus ; je dis l’être et le non-être, oubliant de faire mienne la décision (κρίσις) [krísis] de laisser de côté la voie « impensable, innommable », du non-être. Je nomme l’innommable, mais, comme cela ne le rend pas nommable, c’est un nom qui ne nomme pas.

Les choses changent, sont puis ne sont plus ; ou même, en serrant de plus près le phénomène, « le changement est l'état d’une chose qui est et n’est pas à la fois, qui n’est déjà plus ce qu’on dit qu’elle est » *1*.

Les mortels ne connaissent l’être que comme l’être de *ce* qui est puis n’est plus, de sorte que, lorsque ce qui est cesse d’être, c’est l’être qui leur semble céder la place au non-être. Être et non-être alternent : Quand il y a l’un d’eux, il y aura l’autre ; et comme « sont le même le vivant et le mort », selon Héraclite (B 88), ainsi « l’être et le n’être pas font le même » - tout en n’étant, bien sûr, pas le même. Les mortels pensent et vivent sans voir que l’être n’est nullement entraîné par le devenir de ce qui est. L’être, le il y a, est toujours là, immuable Présence, quoi qu’il en soit du devenir des étants.

Qu’il y ait le *il y a* — le fait d’être —, c’est ce qui ne cesse jamais. L’écoulement fait qu’il n’y a plus ce qu’il y avait, mais cela concerne seulement *ce* qu’il y a, non le *il y a* lui-même. Les étants sont participation à l’être (είναι) [eínai], à l’étance, à la Présence. Et l’être, le *il y a*, n’est pas indifférent à ce qu’il y ait quelque chose, mais il est indifférent à ce qu’il y ait ceci plutôt que cela. Il est donc indifférent à l’écoulement des choses, au devenir. Les mortels vivent et pensent dans l’oubli de la Présence, n’ayant d’yeux, d’intérêt que pour *ce* qui est présent, séjourne dans l’être, avant de cesser d’être. Et cela qui cesse d’être: le même est être puis néant; d’où le paralogisme : l’être et le non-être sont le même.

L’erreur des mortels se trouve bien systématisée par Hegel dans sa *Logique* : « L’être pur et le néant pur sont la même chose. Ce qui est la vérité n’est ni l’être ni le néant, mais que l’être — non point passe — mais est passé en néant, et le néant en être. Pourtant la vérité, tout aussi bien, n’est pas leur non-différenciation, mais qu’ils ne sont pas la même chose, sont absolument différents, mais sont pourtant inséparés et inséparables, et que chacun disparaît immédiatement dans son contraire (*Gegenteil*). Leur vérité est donc ce mouvement du disparaître immédiat de l’un dans l’autre : le devenir ». C’est là exactement ce qu’eussent pu écrire les mortels visés par Parménide dans le fragment 6. Du fait de la contamination de l’être et du n’être pas par le devenir de ce qui est et n’est pas, l’être et le non-être se voient attribués un « passage » ou un « disparaître » de l’un dans l’autre, c’est-à-dire une sorte de mouvement fictif, prétendument « logique ». En réalité, l’être « pur » ne saurait disparaître en néant, auquel il n’a rien à voir, ni le néant « passer » ou « disparaître » en être, n’ayant pas assez de réalité pour cela, et même n’étant rien qui se puisse penser. Héraclite s’est bien gardé de construire l’idée de changement à partir des idées d’être pur et de non-être pur, l’une et l’autre exclusives de toute idée de changement. Parménide, se plaçant, lui, du côté de *l’être*, le préserve de toute contamination par le devenir; et quant au *n’être pas*, il le laisse à son néant, incapable même d’une relation quelconque. [...]

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

De là des humains « têtes-doubles », *dikranoi*, car ils ne peuvent regarder leurs « biens » sans crainte de les perdre, ou : regarder vers l’être sans regarder aussi vers le non-être. « Mortels qui ne savent rien », bien que sachant peut-être beaucoup de choses, comme ceux dont parle Héraclite, à qui « le grand savoir (πολυμαθίη) [polymathíi] n’enseigne pas l’intelligence (νόος) [nóos]» (B 40) [...]

Parménide parle seulement de ce qu’implique le comportement des mortels. Le fait est que, pour eux, sans qu’ils l’aient théorisé, l’être, ce qui leur semble réel, substantiel, est indissolublement lié au non-être. Il s’agit du rapport à l’être qui sous-tend, conditionne leur vie et leur pensée — un rapport qui est marqué, dès lors que l’être est lié au non-être, par l’ignorance du vrai « lien » de l’être au non-être, qui est l’absence de lien. [...]

Dans le cas du devenir, le chemin de l’être est aussi le chemin du non-être, car, dès lors qu’un être sera venu à être, il sera voué au non-être. Cela s’applique particulièrement aux humains eux-mêmes, qui ne sont pas pour rien dénommés « mortels » : ils ne viennent au monde que pour y mourir. « Le chemin d’eux tous fait retour sur lui-même » : entendons qu’ils retournent au néant d’où ils sont sortis. Il n’y a pas d’avancée qui ne soit un recul. Aller vers la vie, c’est, aussi bien, aller vers la mort. [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Que sait-on du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

*Note:  
1 Bergson, « Parménide », ms. Cotton, p. 526 (sur ce manuscrit, cf. notre ouvrage L’aléatoire, 2e éd., 1990, p. 139-144).*

FRAGMENT 7 [...]

“Car jamais ceci ne sera mis sous le joug: des non-étants être,

Mais, toi, de cette voie de recherche, détourne ta pensée,

et que l’habitude très experte ne te mène pas de force sur cette voie:

mouvoir oeil sans regard, ouïe remplie de bruit

et langue; mais juge par la raison la réfutation polémique

que j’ai énoncée.”

[...] Ce dont Parménide reconnaît l’effet, c’est seulement de la force de l’habitude — dont il faut se défier : « que l’habitude très habile ne te mène pas de force (βιάσθω) [viástho] sur cette voie » (7.3) - la voie que suivent les mortels, prêtant l’être à des choses de néant. Mais, quoi qu’il soit de la force de l’habitude, aucune force ne peut faire que « des non-étants soient ». L’énoncé « des non-étants sont » ne sera jamais « dompté », c’est-à-dire mis sous le joug du *logos* — de la raison. Le vers 7.5 dit : « Juge par la raison (λόγω) [lógo = en raison de] ». Jugeant par la raison (= mettant sous le joug de la raison), « jamais ceci ne sera admis (= « dompté ») : des non-étants être ». [...]

Deux choses sont claires : 1) Il n’est pas inévitable, cédant à la force de l’habitude, de suivre cette voie où l’oeil regarde sans voir, où l’ouïe est remplie de bruit (d’échos), etc. Ce qui est condamné est le mauvais usage des sens sous l’effet de l’habitude ; les sens eux-mêmes ne sont pas en cause. 2) Si la Déesse commande de « juger par la raison », c’est donc que, lorsqu’on suit la voie déconseillée, on ne juge pas « par la raison » mais sous l’influence de l’habitude. Ce ne sont pas les sens comme tels qui sont fautifs, mais le jugement. Comme nous l’avons vu à propos de 6.4-9, l’errance des mortels est d’abord une errance de la pensée, une errance intellectuelle. C’est pourquoi l’injonction de la Déesse, en 7.2, est : « détourne *ta pensée* (noèma)... ». Le risque est dans la pensée. Ce qui est à craindre : non pas les sens mais la tentation, pour la pensée, de suivre la voie facile des jugements tout faits. Du reste, pourquoi parler de méfiance « à l’égard des sens » ? La vue, l’ouïe sont des sens, mais la langue n’est pas un sens. Elle est ici l’instrument de la parole : par elle, les mortels ont la faculté de dire des noms. Le terme νωμάν γλώσσαν [nomán glóssan = ils ont parlé] signifie la même chose qu’όνομάζειν [ónomázein = ils appellent] (« nommer», 8.53), observe Verdenius (p. 55, n. 7), après Patin (p. 633). Les mortels croient bien juger et dire la vérité en disant ; « cela *est* », mais comme ils ne séparent pas l’être du n’être pas, ils n’ont affaire qu’à l’être uni au non-être et qui n’est pas l’être vrai.

De quelle sorte d’habitude s’agit-il ? Nous savons que la voie Déesse se situe « à l’écart des hommes, en dehors du sentier battu » (1.27). L’habitude, au contraire, nous entraîne, si on lui cède, « sur ce chemin battu » (7.3, trad. Tannery). Aussi Cl. Ramnoux préfère-t-elle, au mot « habitude », le mot « coutume », et traduit-elle, fort judicieusement : « Ne cède pas non plus à la force de la coutume en t’engageant sur le chemin de tout le monde» (p. 111). La coutume nous fait juger comme tout le monde, voir ce qu’il faut voir, entendre ce qu’il faut entendre, dire ce qui se dit — comme si notre œil était privé de regard propre, notre ouïe privée de la capacité de discerner les notes et les mots justes, notre langue asservie à la pensée commune, collective. L’habitude est « très experte », « très habile », πολύπεφον [polýpefon = très chére] : le terme est, sans nul doute, usé « *in malam partem* » [de mauvaise façon], note Verdenius: « the word refers to the powers of habit which foster slavish imitation » (p. 55).

L’habitude, ou plutôt la coutume, car il faut songer à l’emprise du nombre, à la pression et à l’endoctrinement éducatifs comme à la pression sociale sur l’adulte, exerce sa force sans violence mais d’une manière rusée, insidieuse.

Le résultat est une aliénation du jugement personnel au jugement collectif. La voie commune est la voie des « mortels », et l’on a le pluriel, *brotoi*. La voie de la Déesse, voie de la vérité, est celle du « jeune homme», et l’on a le singulier, *kouros*. Ce que l’on a, chez Parménide ce n’est pas la « méfiance à l’égard des sens » — qui ugent pas -, mais, comme chez Héraclite, des jugements tout faits des mortels, qui manient sans précaution sans critique le langage de l’être, attribuant, notamment, aux données sensorielles et au monde des sens une consistance ontologique que les sens eux-mêmes ne réclament pas. Car les sens ne montrent rien de plus que ce qu’ils montrent: des qualités et non pas des « êtres ». « Cela est » n’est pas une donnée sensorielle, mais le produit d’un jugement téméraire. [...]

il y a une force à opposer à la force de l’habitude. Cette force est celle de la raison, et « juge par la raison la réfutation que j’ai énoncée » signifie : « que la raison reconnaisse que l’*élenchos* que je viens de formuler est, contre la force de l’habitude, fort de toute la force de la raison ».

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

Peut-on percevoir sans juger ?

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

Ne fait-on que fuir le réel ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

La culture est-elle libératrice ?

FRAGMENT 8 [...]

“De voie pour la parole,

Ne reste que il y a. Sur cette voie, les signes

sont nombreux: qu’étant inengendré, il est aussi impérissable,

entier, unique, inébranlable et sans terme.

Ni il n’était une fois, ni il ne sera, puisqu’il est maintenant,

tout entier ensemble, un, continu.

Quelle naissance, en effet, lui rechercherais-tu? Comment, d’où

se serait-il accru? Du non-être ? Je ne te laisserai ni le dire ni

le penser; car ceci n’est ni dicible ni pensable: il n’y a pas.

Quelle nécessité, d’ailleurs, l’eût fait venir au jour ou plus tôt

ou plus tard, partant du rien ?

Aussi faut-il qu’il soit ou tout à fait ou pas du tout.

Jamais non plus la force de la conviction n’admettra que, de l’être,

puisse naître quelque chose à côté de lui.

C’est pourquoi Justice, n’ayant point relâché ses liens, n’a

permis ni de naître ni de périr, mais elle maintient.

La décision, à l’égard de tout cela, porte sur: *il y a* ou *il n’y a pas*.

Or déjà a été décidé, comme c’est nécessaire, de laisser de côté

l’une des voies, impensable, innommable (car ce n’est pas une vraie

voie), en sorte que c’est l’autre qui subsiste et qui est authentique.

Comment pourrait-il être par la suite, l’être ? Et comment serait-

il venu à être? Car, s’il est venu à être, il n’est pas; il n’est

pas non plus s’il doit être un jour. Ainsi est éteinte la genèse,

et, de destruction, on ne doit pas entendre parler.

Il n’est pas non plus divisible, puisque tout entier pareil.

Et aucun plus ne peut se trouver ici, ni là aucun moins, qui l’empê-

cherait de se tenir uni, mais, tout entier, il est plein d’être.

Aussi est-il tout entier continu, car être touche à être.

Immobile aussi dans les limites de liens puissants, il est sans

commencement ni fin, puisque genèse et destruction ont été bannies

au loin et que la conviction vraie les a chassées.

Restant le même et dans le même état, il repose en lui-même,

et reste ainsi fermement ici même fixé.

Car la puissante Nécessité le tient dans les liens d’une limite

qui tout autour l’enclôt, puisqu’il n’est pas permis que l’être soit

non achevé. Car il est sans manque; alors que, manquant, il manquerait

de tout.

C’est le même penser et la pensée qu’*il y a*. Car, sans l’être dans

lequel il est devenu parole, tu ne trouverais pas le penser.

Et le Temps n’est ni ne sera une autre chose en plus de l’être,

puisque, celui-à, le Destin l’a enchaîné de manière qu’il soit entier

et immobile.

C’est pourquoi sera nom tout ce que les mortels ont posé, croyant

que c’était vrai: naître et mourir, être et ne pas être, changer de

lieu et changer de couleur.

De plus, puisqu’il a une limite extrême, il est partout achevé,

semblable au corps d’une sphère bien ronde, du milieu en tout sens

pareil.

Car il est nécessaire qu’il n’ait ni quelque degré <d’être> en plus,

ni quelque degré <d’être> en moins, ici ou là. Il n’y a pas, en effet,

de non-être qui l’empêcherait d’arriver à l’égalité à soi-même, ni

il n’y a d’être tel qu’il y aurait plus d’être ici, moins là, puisqu’

il est tout entier inviolable. Car, étant partout égal à soi, il se

trouve pareillement dans ses limites.

Ici, je mets fin au discours digne de foi que je t’adresse et à

la pensée qui cerne la Vérité. [...]

[...] Que signifie l’unicité de l’être? Le fait d’être, le fait qu’il *y ait*, n’est rien qui puisse se comparer à autre chose. Le blanc peut se comparer au noir : ce sont des couleurs ; l’homme peut se comparer à l’animal : ce sont des vivants ; la lune peut se comparer à la fourmi : ce sont des êtres ; mais l’être lui-même ne peut se comparer à rien. Ce que cela signifie, « être », cela s’entend sans médiation: il le faut car aucune signification ne pourrait nous y conduire. [...]

l’être est inengendré et impérissable, au contraire des étants, engendrés et périssables : il est entier : les étants sont divisibles ; il est unique : les étants sont multiples ; il est en repos : les étants sont dans le non-repos ; il est sans terme, donc sans extérieur : les étants ont un terme donc un extérieur. Les signes de l’être le désignent par différence avec l’étant et les étants. Or, les étants sont dans le temps. Qu’en est-il de l’être ? La question est posée. On peut s’attendre à ce que l’être ne soit pas sous la loi du temps ; et c’est, en effet, ce que nous enseigne, immédiatement, le vers 8.5. [...]

Imaginons que l’on dise du soleil : « Il n’était pas, il ne sera pas, puisqu’il est maintenant. » Cela étonnerait grandement, paraîtrait même absurde. Voici le soleil qui se lève : en quoi cela exclut-il qu’il se soit levé hier et doive se lever demain ? Or, l’être ni n’était dans le passé ni ne sera dans l’avenir, *puisqu*’il est maintenant. Cela creuse un abîme entre l’être et l’étant ; cela montre que l’être ne peut aucunement être compris à partir de l’étant.

Je fais une promenade. Je puis dire, de temps en temps : « maintenant, je marche »; mais c’est, chaque fois un autre maintenant. La promenade est faite de passé, de présent et d’avenir ; et il en va ainsi pour tous les étants. Il y a, pour cette maison, ce qu’elle est, ce qu’elle a été et ce qu’elle deviendra. Mais ce que je puis dire des étants, je ne puis le dire de l’être. Le fait d’être a été pour *ce* qui a été, par exemple, pour une maison maintenant détruite, mais non pour le fait même d’être - le fait qu’*il y ait*. Un étant a été d’une certaine façon, qui n’est plus maintenant la sienne, ou a été et maintenant n’est plus. Mais l’être ne peut avoir été ou ne pas être encore car ce qui a été ou n’est pas encore, n’est pas. Le passé n’est plus, l’avenir n’est pas encore. Parler de l’être au passé ou au futur serait parler de l’être comme n’étant pas, du *il y a* comme d’un *il n’y a pas*.

« Maintenant, il pleut. » Le temps change: « maintenant, il fait beau ». Qu’est devenu le « maintenant » de la pluie? Qu’est-ce qu’un « maintenant » au passé, un maintenant qui n’est plus là *maintenant* ? Il n’y a, on le voit, qu’un seul maintenant à la fois. Mais les maintenant(s) qui ont été ou seront ne sont pas. Le maintenant est donc unique. Mais, dira-t-on, le maintenant de maintenant n’est pas le maintenant de toute à l’heure. Le maintenant est multiple. L’un vient *après* l’autre. Toutefois, à chaque moment, il n’y a que le moment qu’il y a. Sans la pensée du passé et la pensée de l’avenir, les autres moments ne viendraient pas hanter le moment présent. Ils ne sont qu’en pensée, donc irréellement. Le maintenant réel, c’est-à-dire indépendant de la pensée, autrement dit pensé par la pensée comme indépendant d’elle, est donc unique. Le temps, comme suite des maintenant(s), est une vue de l’esprit.

« Il y a » : cela ne peut se dire qu’au présent, car dire « il y avait », « il y aura », c’est dire : « il n’y a pas ». « Il y a » : quoi donc ? *ce* qu’il y a, qui bientôt sera autre ou ne sera plus. Maintenant, il y a ceci ; et puis, il y aura cela : un maintenant, un autre maintenant, parce que ce qu’il y a est autre ou est un autre. La pluralité des maintenant(s) procède de la pluralité des étants, ou des aspects ou variations de l’étant. Tout (*panta*) passe ; mais l’être ne passe pas : le maintenant de l’être est unique ; la pluralité des maintenant(s) n’existe qu’en pensée — par la pensée des étants considérés dans leur devenir, leur diversité, leurs variations.

« Ni il n’était une fois, ni il ne sera, puisqu’il est maintenant »: ce « maintenant » est-il temporel ? Évidemment non, puisque le temps est une vue de l’esprit. Éternellement *il y a* — dans un maintenant éternel. L’Ouvert de la Présence n’a pas eu de commencement, n’aura pas de fin. Ce qui est présent change sans cesse, mais le fait même de la Présence ne connaît aucune variation.

Selon C. Collobert, comme il y a, toutefois, une *permanence* de la Présence, si l’être n’est pas temporel, puisque n’existe pour lui ni avant ni après, il n’est pas pour autant sans durée. L’être dure, et le maintenant est la « marque » de ce « caractère » de l’être, de durer (p. 192). Usant Plutarque (*De E delphico*, c. 19-20), Montaigne parle d’un être « realement estant », duquel on ne peut dire : « Il a esté, ou : il ne sera », « sans commencement et sans fin », et qui, « par un seul maintenant emplit le toujours » (II, XII, p. 603, Villey). Tel est, selon Collobert, le maintenant parménidien; l’être, dans « ce moment éternel qu’est le maintenant », dure toujours: « le toujours est la marque d’une durée éternelle » (p. 192).

L’interprétation de C. Collobert semble juste. Être il y a, « maintenant ». Qu’en est-il de ce « maintenant » ? Il ne peut se réduire à un instant sans durée. Mais ce n’est pas une durée temporelle, impliquant la l’autre. C’est une durée sans succession. Ainsi, selon saint Thomas, la durée de Dieu ; car « l'éternité est une espèce de durée » (*aeternitas durationel quamdam significat*), mais sans succession : « l'éternité elle-même n’offre pas de succession » (*ipsa aeternitas successione caret*). A. Arnauld, dans ses *Objections* aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, préfère s’appuyer sur l’autorité de saint Augustin pour dire la même chose - la « durée » (*duratio*) de dieu est « indivisible, permanente et subsistante tout à la fois » (*indivisibilis, permanens, tota simul*) ; « en Dieu il n’y a point de passé ni de futur, mais un continuel présent ». Du reste, Descartes parle également de la « durée de Dieu » (*duratio Dei*), fort différente de la nôtre, « pour ce que nous connaissons manifestement de la succession (*successio*) dans nos pensées, ce que l’on ne peut admettre dans les pensées de Dieu » : la « durée de Dieu » est « tout à la fois tout entière » (*tota simul*), au contraire de la « durée successive » (*duratio successiva*). Lequier écrira : « Dieu est immuable. Mais, dites-moi, vous est-il possible de vous représenter Dieu comme immobile, sans dire en même temps qu’il persiste dans cette immobilité, c’est-à-dire qu’il dure ? », et cela sans « aucune succession ».

Ainsi la notion de « durée sans succession » a été admise par de bons auteurs. Est-elle aussi difficile à penser qu’on a pu le dire? 1) D’une part, lorsqu’on dit « maintenant », on n’entend pas parler d’un instant sans durée, mais d’une certaine durée, certes divisible, mais que l’on pense indivisée, donc ne comportant, pour l’heure, dans notre perception, ni avant ni après, donc aucune succession. Le νuν [nun = maintenant] parménidien ne diffère d’un tel maintenant que parce qu’il est indivisible en soi, ne se trouvant plus sur la ligne du temps. 2) D’autre part, que comporte, en elle-même, la notion de « durée» ? Littré distingue la durée et le temps, et écrit: « La durée ne présente d’autre idée que celle d’une persistance » (s.v. « durée »). La durée successive n’est donc que la forme temporelle de la durée.

όμοΰ παν [ómoǘ pan], « tout entier à la fois ». L’expression se retrouvera, latinisée, chez Boèce, pour qui l'éternité signifie une « vie sans terme » possédée *tota simul*, « toute entière à la fois ». Saint Thomas l’adoptera, l’appliquant, comme Boèce, à l’*aeternitas* — indirectement à la *duratio* ; tandis que, chez Amauld, elle s’applique immédiatement à la *duratio*, comme on vient de le voir. C’est aussi la même expression qui se trouve sans doute à l'origine de la notion, chez Damascius, d’un « temps substantiel existant tout entier à la fois », τό είναι άμα τ6ν δλον χρόνον έν ύποστάσει [tó eínai áma t6n dlon chrónon én ýpostásei].

Au contraire de l’étant, qui se divise entre ce qu’il a été, ce qu’il est et ce qu’il sera, l’être est « tout entier à la fois », dans le maintenant éternel. *Il y a* est toujours au présent, jamais au passé ou au futur. Certes, on peut dire : « il y a eu », « il y aura », mais pour *ce* qu’il y a eu, *ce* qu’il y aura, non pour le fait qu’il *y ait*, pour l’étant, non pour l’être. « Être » et être-au-présent sont la même chose. L’être ne fait qu’un avec la Présence. Les étants sont présents lorsque, étant venus à l’être, avant de cesser d’être, ils participent de la Présence. La Présence est le lieu éternel et immuable de l’accueil.

La Présence est là toute entière, et l’être est là tout entier à la fois. Cela signifie que l’être, qui n’a pas de parties — s’il est « entier », c’est en ce sens que rien ne lui manque —, *n’est que* Présence.

έν [én], « un». L’être n’est pas un être. Il est *un* sans être un être. Comment entendre cela ? [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

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

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

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

« C’est pourquoi Justice, n’ayant point relâché ses liens, n’a permis ni de naître ni de périr, mais elle tient ferme. » [...]

Quelle est la signification de ce passage ? « Il n’y a pas de devenir » (Robin, p. 105); « il n’y a ni naissance ni corruption » (Bréhier, I, p. 63) ; le vers 8.14 « exclut le devenir » (Zafiropulo, p. 107). Autant d’interprétations aberrantes. Parménide dit simplement ceci: « Dikè tient l’être par ses chaînes et ne l’autorise pas à devenir en desserrant ses liens » (Couloubaritsis, p. 217). Ce qui est nié est seulement le devenir *de l’être*. Mais l’être n’est pas l’étant, n’est pas *un* être : le *il y a* n’est pas *ce* qu’il y a. [...]

Mais n’est-ce pas de l’être seul qu’il convient de dire qu’il « est »? Nullement: l’être n’est pas *ce* qui est (comment pourrait-il être à la fois ce qui est et le fait même d’être pour ce qui est ?) ; le *il y a*, répétons-le, n’est pas *ce* qu’il y a. Ce qu’il y a, ce sont les « étants », à savoir non pas seulement les « êtres », comme un homme ou un cheval, mais tout ce qui n’est pas rien ; et un chemin qui, si on le suit, mène à la Vérité, n’est pas rien (alors qu’un chemin qui ne mène à rien n’est rien). [...]

Il ressort de cela que le mot « être » a une signification bien différente dans le cas des étants et dans le cas de l’être. « Être », pour les étants, signifie venir à être et cesser d’être, devenir et périr. Les étants sont sous la loi du Temps, et le temps, pour tous les êtres, signifie le non-être. Nous disons: la maison « est », elle n’était pas, puisqu’elle a été ; elle est maintenant puis ne sera plus. Si nous disons : l’« être est » où est la différence? Nous méconnaissons l’être, en faisons un étant qui est. « “Être” est alors posé comme un objet consistant, observe Heidegger. Le substantif “être” suppose que cela même qui est ainsi nommé “soit”. “L’être” devient maintenant lui-même quelque chose qui “est”, alors que, manifestement, il n’y a que l’étant qui soit, et que l’être n’est pas en plus à son tour » (*Introduction à la méta*physique, trad. cit. p. 79). L’être n’ « est » pas. Voilà qui est étrange. Parménide ne dit-il pas: « Ni il n’était une fois, ni il ne sera, puisqu’il *est* (έστιν) maintenant » (8.5) ? Et de dire: « S’il est venu à être, il n’est pas (ούκ Ιστι) » (8.20), cela n’implique-t-il pas, puisqu’il n’est pas venu à être, qu’il *est* ? En fait, la forme grammaticale est trompeuse, puisque, disant de l’être qu’il « est », si l’on ne veut pas à tort parler ainsi, il faut penser « est » tout autrement que d’ordinaire, comme lorsqu’on dit : « la maison est ». Pour marquer cela, on pourrait convenir d’écrire, par exemple: « Ni il n’était une fois, ni il ne sera, puisqu’il *este* maintenant. » Pourquoi « este »? Le mot « ester », du latin *stare* (qui a donné certaines formes du verbe « être » : le participe présent *estant*, le participe passé *esté*) signifie, dans la *Chanson de Roland*, comme d’ailleurs le verbe latin lui-même, « se tenir debout ». Or « être », observe Heidegger, signifie, pour les Grecs, *stabilité*, au double sens de « se tenir en soi » et de « rester en soi », demeurer (l.c., p. 74). Toutefois, la forme « este » ne serait pas destinée à suggérer immédiatement cette interprétation (sans l’exclure), mais seulement, par son étrangeté, à éveiller la pensée pour une entente de l’être comme *estre* — forme ancienne du mot « être », où s’est maintenue visible la racine *es* —, signifiant, dans l’indo-européen, le fait d’être. Car, penser l’être comme tel, ce n’est pas penser l’« être » qu’il y a, mais le fait qu’*il y ait*. Dans le fragment 2, έστιν a été traduit, sans sujet, par « il y a ». Il est vrai qu’en 8.5, même si l’on traduit par « il este maintenant », il paraît bien y avoir un sujet ; mais « il » n’est qu’un simple signe grammatical, comme dans « il y a ». « Il este » : « il » ? L’être. Donc l’« être este » ? Oui, mais tout comme Jean Wahl, traduisant un poème anglais, écrit: « Le ciel se cielle/les nuages bleus/nuagent et bleuent ». Évitons, en tout cas, de dire ou d’écrire « l’être est », puisqu’il est à peu près impossible, entendant ou lisant: « l’être est », de ne pas penser l’être comme un étant, comme *ce* qui est. « L’être, c’est ce qui est », écrit E. Gilson (*L’être et l’essence*, éd. cit., p. 7). En ce cas, l’être vrai se confond avec l’étant suprême. Dieu. Mais alors la merveille même de l’estre est abandonnée à la théologie. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

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

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

Dire que l’être est « tout entier semblable » signifie: 1) qu’il est toute similitude sans dissemblance, et 2) qu’il n’a de similitude qu’avec lui-même.

L’être, étant toute semblance à soi, est égal à lui-même : il n’y a pas plus d’être ici que là. L’augmentation ou diminution de l’être impliquerait, en effet, division. Mais l’être, qui, en vertu de la *krisis*, n’est qu’« être », ni plus ni moins, n’est susceptible de rien de tel, et donc d’aucune quantification. L’être est « hors » de la sphère de la quantité — comme il est « hors » de l’espace/temps. [...]

L’absence de genèse et de destruction fait que l’être de Parménide est « sans commencement ni fin » en un tout autre sens que le cosmos héraclitéen. Celui-ci est éternel au sens où le sera le monde d’Aristote, lequel est sans commencement ni fin = « éternel », en ce sens qu’il a toujours été et sera toujours, dans l'infinité du temps. Si l’on entend par « éternité », non une « durée indéfinie » (Lalande, sens A), mais le « caractère de ce qui est en dehors du temps » (Lalande, sens B), une telle existence infinie dans le temps est plutôt la « sempiternité ». On se souvient des définitions de Boèce : « La sempiternité et l’éternité diffèrent : le maintenant (*nunc* — vuv) immobile et permanent (*stans et permanens*) constitue l’éternité ; le maintenant qui court dans le temps (*currens in tempore*) constitue la sempiternité » (*De consolatione*, 5). Dès lors, si l’être parménidien est « sans commencement ni fin », ce n’est pas au sens où ce qu’il y a, a, par rapport au moment présent, existé depuis un temps « infini » *a parte ante,* et existera durant un temps « infini » *a parte post*. Rien de tel. Toute infinité est bannie : elle n’a sa place qu’au plan du devenir ; et, ici, Parménide ne contredit pas Héraclite : son point de vue est simplement tout autre (il sera même plus héraclitéen qu’Héraclite, puisque, pour lui, le cosmos lui-même est soumis à la génération et à la destruction). Si l’être est « sans commencement ni fin », c’est que ces notions, qui concernent les étants en devenir et le devenir lui-même, sont, par rapport à lui, dénuées de sens, comme elles le seraient, par exemple, pour une figure géométrique ou un nombre. L’être est « maintenant » (8.5), dans un maintenant qui n’est pas le maintenant temporel mais le maintenant éternel « immobile » et toutefois « permanent ». Qui dit « permanence » dit « durée constante » (Littré). L’être dure, quoique en dehors du temps, du changement et de la succession. [...]

Pouvons-nous penser l'origine ?

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

Entre l’être et le non-être, il n’y a pas de *tertium quid*: une nécessité ontologique fixe l’être comme une borne pour lui-même. Cette nécessité est celle de l’identité, de l’impossibilité de devenir autre. [...]

De même qu’en disant « *il y a* », on implique « maintenant », en disant « il y a », on implique « ici ». Il y a le monde au-dedans duquel les choses se répartissent ici ou là. Mais ces lieux, ces ici relatifs supposent le ici absolu, fondateur de l’espace. Que signifie cela sinon l’immanence absolue de l’être? L’être n’est pas à chercher loin: il est là, au plus près. Si l’on entend l’ensemble amovible des étants, être au monde, c’est être maintenant et ici, dans un maintenant et un ici éternels. Il est vrai que, dans cette assise éternelle de toutes choses, les étants et les mondes ne font que passer. [...]

Ce qui se mêle au non-être n’est pas l’être mais l’étant — et, de ce fait, il est non-être (un non-être non absolu). Ce qui est « inachevé», « sujet au manque », etc. : non l’être mais l’étant, non le *il y a* mais *ce* qu’il y a. [...]

penser l’être (non pas simplement l’étant), c’est là proprement, penser (νοεΐν). Calogero écrit : « Pensare *una cosa* è identico a pensare che essa sia » [Penser à quelque chose revient à penser qu’elle est] (p. 11). Non: penser « une chose », c’est penser qu’elle a existé, existera, peut exister ou existe, car qui dit « une chose » dit quelque chose de contingent, et penser que cette maison existe, qui, bientôt, n’existera plus, ce n’est pas véritablement penser, mais opiner - et les mortels n’ont que des « opinions » (*doxai*). On peut voir en 8.34 une définition de ce que c’est que penser : au travers, en dépit ou en faisant abstraction de ce qui passe, voir ce qui demeure toujours - le fait même de l’être, le fait ontologique. [...]

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

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

L’être est « entier » (ούλον [oúlon]; cf. 8.4). Cela signifie: saturé. On ne peut rien lui ajouter: le temps et le devenir, qui ne sont pas rien, ne sauraient se situer au plan de l’être, s’ajoutant à lui. L’être est « immobile » : il exclut le devenir. Il ne devient ni ne deviendra : c’est pourquoi il est dit que le temps n’est *ni ne sera* quelque chose faisant nombre avec lui, s’y adjoignant. L’« être » n’est que le *il y a*. Certes, *il y a* le temps et le devenir, mais, pour autant, temps et devenir ne sont aucunement ce qui est signifié par le mot « il y a ». Il se trouve qu’il y a le temps et le devenir, mais cela ne correspond à aucune nécessité inhérente au *il y a*. [...]

Les mortels disent : « il y a du brouillard », « il y a du pain sur la table »… ; ils ne disent pas : « il y a » le naître et le mourir, l’être et le n’être pas, etc. Leur parole ne leur sert qu’à se reconnaître, s’orienter et se déterminer parmi les réalités intramondaines, non à décrire et analyser le monde phénoménal lui-même. Ce serait là philosopher, ce dont ils ne se soucient pas. [...]

le problème du Parménide n’est pas celui de la réalité des idées générales, mais du statut ontologique du monde du devenir. Le semblant d’être du monde des mortels suppose une ontologie naïve, qui revient à accorder faussement une valeur de réalité à ce monde — non qu’il ne soit absolument rien, mais il n’est pas aussi réel que les mortels se le figurent. « Il y a des cerises » ; « il y a » n’est pas vide de signification : il y a bien des cerises, mais ce qu’il y a, c’est ce que bientôt il n’y aura plus. Le temps, qui les rejette au non-être, déréalise toutes les prétendues réalités. Lorsqu’il n’y a plus de cerises, que reste-t-il ? Le mot « cerise ». Et que reste-t-il lorsqu’il n’y a plus rien de ce qu’il y avait ? Les noms de tout ce qu’il y a eu. Or, tout ce qu’il y a dans le monde est voué à ne plus être. Ainsi, de toutes les réalités mouvantes de ce monde, ne restent que les noms. Mais les noms ainsi vidés de leur référence substantielle, ne sont pas vides de signification. Qu’en est-il des significations ? La pensée de Parménide, loin de nous tourner vers le nominalisme, semble nous orienter vers la théorie platonicienne des Idées.

Mais Parménide ne s’oriente pas en ce sens. Que lit-on, dans un cimetière ? Des noms, rien que des noms. Qui ces noms nomment-ils ? Pour beaucoup, on ne le sait plus. Tout s’oublie peu à peu. Qu’en est-il du monde que les hommes tiennent pour « réel » ? Toutes les choses qui le composent sont dans le cas de ne laisser après elles que leurs noms — les noms que leur ont donnés les mortels. Dès lors, dire que « sera nom tout ce que les mortels ont posé [...] », revient à dire que les significations mêmes sont mortelles — non, cependant, le « il y a », tel qu’il est entendu et prononcé non par les mortels, mais par la Déesse. [...]

On peut parler, si l’on veut, de l’Océan originel comme d’une « masse continue et homogène », etc. Mais une masse d’« être », c’est une masse *de quoi* ? Si l’on vous dit: « c’est de l’être », vous dites: « mais encore, *de quoi* parlez-vous? » Il est clair que les expressions parménidiennes ne peuvent avoir de sens que figuré. Et certes, si l’être ne peut être corporel, il ne peut davantage être « incorporel » : cela ne peut se dire que d’un étant. [...]

Est-ce à dire qu’il y ait une spatialité de l’être ? Nous avons vu que l’être « reste fermement ici même fixé » (8.30). Cet « ici », n’est, cependant, pas plus spatial que le « maintenant » de l’être n’est temporel (bien que n’étant pas sans durée). Le ici spatial serait un lieu parmi d’autres ; mais le « ici » de l’être est plutôt le fait même du lieu. En d’autres termes, l’être se dit de ce qu’il y a, et ce qu’il y a se déploie dans la spatio-temporalité. [...]

L’être est partout égal à lui-même, car il y a nécessité, en vertu de la notion même d’« être », qu il ne soit pas plus ou moins « être » selon que ce qu il y a se trouve ici et là. Cet événement qu’est le *il y a* est indifférent aux variations et aux inégalités qui affectent *ce* qu’il y a. Comme nous l’avons vu (ad8.22-25), rien de ce qui sépare les étants les uns des autres - le vide par exemple - ne concerne l’être lui-même. [...]

Si le monde est l’ensemble de ce qu’il y a, on peut dire que le *il y a*, l’être, s’étend au monde, et l’on peut parler, en ce sens, d’une « extension » du *il y a*. Pour qu’il y ait ce qu’il y a, pour qu’il y ait le monde (certes non éternel : cf. fr. 19), il faut un lieu, le « ici même » de l’être. Les étants sont étendus, sont dans l’espace. Il n’en va pas ainsi de l’être. Mais l’être est l’être de ce qui est étendu (et temporel). Il faut donc qu’il ait un rapport avec la spatialité, et c’est pourquoi il est *ici* : c’est ici *qu’il y a* - un ici dont la limite est extrême, comme celle de l’être. Le ici est le ici du monde, comme l’être est l’être du monde. De là la précarité de l’être même du monde : car l’être n’est pas conféré au monde comme tel, mais pour autant qu’il est ici et maintenant. De sorte que, ne parvenant pas à se maintenir ici et maintenant, il perd son être. [...]

Qu’est l’être pour le monde ? Ce qui fait qu’*il y a* le monde, non certes pour toujours - et c’est pourquoi le monde n’*es*t pas vraiment -, mais pour le temps où l’être lui donne asile (άσυλον) dans son « maintenant » et son « ici », lesquels, invariables et éternels, sont disponibles toujours pour accueillir à l’infini d’autres mondes fugitifs. [...]

Le temps détruit tout ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

FRAGMENT 8 (suite) [...]

Les opinions des mortels, à partir de maintenant,

apprends-les, en écoutant le trompeur arrangement-en-monde de mes paroles.

Les mortels, en effet, ont jugé bon de nommer deux formes,

dont il ne faut pas faire une — en quoi ils se sont trompés.

Ils les ont séparées de façon opposée selon le corps, et en ont établi

les signes à part les uns des autres: d’une part, le feu éthéré

de la flamme, qui est doux, très clair, le même partout que lui-même,

mais non le même que l’autre; d’autre part, cet autre en lui-même

en ses aspects contraires: nuit sans clarté, corps épais et lourd.

Quant à moi, je t’expose cet arrangement-en-monde, vraisemblable

en tous points, afin qu’aucune sagesse de mortel ne l’emporte

jamais sur toi.

La Déesse a mis fin (cf. παύω [pávo], 8.5) au discours qui recèle en lui la Vérité : ce discours, portant sur l’être même, immuable et éternel, est vrai pour toujours. Au contraire, le discours sur la *doxa [l’opinion]*, qui vient après, ainsi appelé parce qu’il porte sur les *doxai* des mortels (v. 51 b), peut cesser un jour d’être vrai: ce sera le cas lorsque son objet, le monde, cessera d’être - cédant la place non certes au non-être, mais à un autre monde. Ce qui n’est que pour un temps, quoique n’étant pas absolument rien — auquel cas, il serait innommable et impensable — n’est pas vraiment. Par rapport au Réel, il est irréel ; et il n’a que la réalité de l’irréel. [...]

La Déesse invite à une nouvelle écoute. Le jeune homme écoutait pourtant. Mais il doit modifier son écoute, puisque ce qu’il va entendre est maintenant un discours où il y a non pas la seule άληΟείη [áliOeíi], mais où il y a de la tromperie, άπάτη [ápáti, fraude]. Où situer cette tromperie? La Déesse ne peut ni mentir, ni se tromper, ni vouloir tromper. Elle ne peut que dire la vérité. La tromperie ne peut donc se trouver que dans ce dont elle parle, à savoir le monde. La tromperie fait partie de l’essence même du monde, en tant que paraissant nécessairement réel aux mortels, en tant que monde-des-mortels. [...]

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

Les mortels se seraient trompés en ne permettant pas qu’il y ait une forme sans qu’il y ait aussi l’autre, donc en voyant le lien et l’unité des deux. Or cette unité, c’est, au contraire, ce que Parménide, dès lors qu’ils ont « établi les signes à part les uns des autres » (v. 56), leur reproche de n’avoir pas vu. Ce qu’entend dire Parménide, observe Simplicius, c’est que « se sont trompés ceux qui ne voient pas l’unité dans l’opposition des éléments provoquant la génération » [...]

Les mortels ont nommé deux formes — et, en cela, on ne peut leur donner tort : ce sont le feu et la lumière d’une part, d’autre part, la nuit. Il y a le feu et la lumière ; il y a la nuit. Mais ce que les mortels ont séparé, les deux formes qu’ils ont distinguées « de façon opposée selon le corps », ils n’ont pas su l’unir. Or, sans union, pas de génération ; les mortels, du moins les mortels non philosophes, sont incapables de comprendre la genèse du monde. La lumière et la nuit sont là, c’est tout. Or, tout ce qu’il y a — mais non le *il y a* lui-même — est le résultat d’un devenir.

Qu’il en soit ainsi, c’est ce que les philosophes ont montré. Ils séparent d’abord les contraires, mais ne les laissent pas dans leur séparation. Ils voient « l’unité dans l’opposition » et ainsi, à partir des contraires, engendrent les réalités. A l’origine du monde, l’on a, chez Anaximandre, l’opposition du chaud et du froid (réglée par ce générateur qu’est le *gonimon* — le « capable d’engendrer »), chez Anaximène, celle du « dense », qui correspond au « froid », et du « rare » ou du « relâché » (χαλαρόν [chalarón]), qui est le chaud (13 B 1), chez les Pythagoriciens, pour qui tout est nombre, celle du « fini » et de l’« illimité », éléments du nombre: de sorte que, pour eux, comme pour les Milésiens, « les contraires sont les principes des êtres » (τάναντία άρχαί των δντων [tánantía árchaí ton dnton], Arist., Méta., A, 5, 986 b 3). Comme l’explique Héraclite, la nature, la φύσις [fýsis], opère en unissant les contraires, non, toutefois, sans règle, mais « en respectant chaque fois une loi de proportion, de mesure et d’équilibre ». De la sorte, comme le dit Philolaos, après Héraclite, de l’opposition des contraires « naît une harmonie » (αρμονία δέ πάντως έξ έναντίων γίνεται [armonía dé pántos éx énantíon gínetai], 44 B 10) - harmonie sans laquelle il n’y aurait pas de stabilité pour le monde. Une telle harmonie, ajoute-t-il, se définit comme plutôt l’« unification » (ένωσις [énosis]) d’un « mélange de divers éléments ». C’est une telle unité que le commun des mortels manque à percevoir, se bornant à voir l’un à côté de l’autre les contraires qu’il faudrait penser en un pour saisir le monde dans son engendrement, et non simplement comme un résultat.

La contrariété fondamentale, à partir de laquelle il faudra engendrer le monde, est celle du feu (πυρ [pyr]) et de la nuit (νύξ [nýx]). Comme la « nuit » signifie l’obscurité, le feu, qui lumière plutôt que la chaleur. [...]

pour l’homme ordinaire — et le philosophe est, lui aussi, d’abord un homme ordinaire —, entre la lumière et l’obscurité, il y a le clair-obscur, entre le jour et la nuit le crépuscule, entre le froid et le chaud le tiède, entre le léger et le lourd bien des degrés. Le « feu éthéré de la flamme » est dit « le même partout que lui-même » (v. 57) et la nuit est « sans clarté » : la lumière n’est que lumière et la nuit n’est que nuit. Or, dans l’expérience sensible, une flamme est plus ou moins lumineuse, ce qui implique, au sein de la clarté, la présence de son contraire; et la nuit n’est jamais tout à fait noire, cette noirceur ne fût-elle tempérée que par l’ « obscure clarté qui tombe des étoiles ». D’où vient donc que chacun des contraires soit posé comme exclusif de l’autre, alors que l’expérience sensible est celle d’un passage par degrés de l’un à l’autre ? Une telle logicisation serait-elle l’œuvre du philosophe, qui isole les entités avant de les penser ensemble dans une union maîtrisée ? Nullement. Une telle opération est inhérente à la *nomination* des formes par les mortels: car, dès que je dis « lumière », je ne dis pas « obscurité »; et si je dis « nuit », je ne dis pas « clarté » — toute nuance a disparu. La nuit sensible n’est jamais sans quelque « obscure clarté », mais la nuit nommée, réduite à son concept, n’est que « nuit », sans plus. Si l’on veut façonner et dépeindre le monde des mortels, il faut partir des mots dont usent les mortels. Mais les mots posent à part ce dans le monde sensible, n’existe pas à part. Le mot « lumière » pose la lumière à part de la « nuit »; de même, les mots posent le « rare » à part du « dense », le « froid » à part du « chaud », le « léger » à part du « lourd ». Mais, dans le sensible, la lumière ne va pas sans l’ombre, la raréfaction sans la concentration et donc le rare sans le dense, la chaleur sans le réchauffement ou le refroidissement et donc le chaud sans le froid, etc. Bref, le devenir sensible mêle et combine les entités que les mots avaient posées à part les unes des autres. [...]

FRAGMENT 9 [...]

Mais puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit,

lesquelles selon leurs pouvoirs propres ont été données comme noms

à telles choses ou à telles autres, tout est plein en même temps

de lumière et de nuit sans lumière, les deux à égalité,

puisqu’il n’est rien qui n’ait part ni à l’une ni à l’autre. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

À rapprocher du Yin et du Yang du Tao

FRAGMENT 12 [...]

Car les unes, plus étroites, sont remplies d’un feu sans mélange,

celles qui suivent de nuit; après jaillit un lot de flamme.

Au milieu d’elles est la divinité qui gouverne tout :

car c’est elle qui est à l’origine de l’odieux enfantement

de toutes choses et de l’union, poussant la femelle à s’unir

au mâle, et, à l’inverse, le mâle, de nouveau, à s’unir à la

femelle.

[...] La divinité « gouverne tout ». Comment entendre cela? Le vers suivant l’explique (Υάρ [Yár]) : c’est elle qui est « à l’origine » (ou « est principe », άρχει [árchei], ou est « principe », άρχή [árchí]) de l’enfantement, τόκος [tókos], de *toutes* choses (« of all things », Kirk-Rav.-Sch.). Cela signifie qu’il n’y a lieu de chercher, chez Parménide, rien de tel qu’un monde intelligible causal dont le monde sensible serait l’émanation (Simplicius), ou monde tel que le monde des êtres soustraits à la génération, séparé du monde sublunaire dont les vivants naissent et meurent: le cosmos de Parménide est tout entier produit de la génération et soumis au devenir. Pourquoi « odieux » (« hatefull », Coxon, Kirk-Rav.-Sch.) enfantement ? [...]

Certes les humains sont pour lui, avant tout, des « mortels » (βροτοί [vrotoí]) ; et sans doute les enfants à venir sont-ils pour lui, comme pour Héraclite, des « destins de mort à naître » (fr. 20 DK). Mais c’est *toutes* choses qui sont « odieusement » enfantées, et, la mort étant inséparable de la naissance, le domaine de la mort s’étend à l’ensemble des étants. Ce qui est « odieux » ou « haïssable » ou « horrible » dans la vie, c’est la mort. Or, tout ce qui est en devenir est voué à la dissolution. C’est donc sur le devenir comme tel que porte la condamnation du philosophe. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

FRAGMENT 16 [...]

En effet, comme, chaque fois, se trouve le mélange constitutif du corps toujours changeant, ainsi se dispose l’esprit chez les hommes. Car, chez les hommes, en tous et en chacun, la nature du corps est cela même qui pense. Car ce qui prédomine fait la pensée. [...]

Pour Parménide, comme pour Héraclite (cf. fr. 2 DK), les hommes en nombre, au lieu de se confier à la liberté de la pensée, s’approprient la pensée, l’assujettissent à leurs opinions particulières, c’est-à-dire collectives, non universelles, et ainsi « pensent » et vivent dans me sorte de rêve et d’absence vis-à-vis du réel et de la vérité. [...]

Or, puisque les composants des μέλεα [mélea] sont les mêmes qui, par leurs proportions diverses, composent toutes les productions de la nature dont l’ensemble est le monde, le devenir du corps humain individuel n’est qu’un mode du devenir universel. L’homme n’est pas un empire dans un empire : il est sous le règne de la nature universelle. Ici, le sens du mot φύσις [fýsis] s’élargit : « Φύσις [Fýsis] désigne ce règne entier par lequel l’homme lui-même est transi et dont il n est pas maître, mais qui justement règne à travers lui et autour de lui. Le Feu et la Nuit composent toutes choses et l’homme lui-même : son corps — dont il n’est pas maître -, et ses pensées, qui sont un effet de son corps — étant entendu que par « corps », il ne faut pas comprendre seulement le corps biologique mais aussi le corps historique, aux habitudes et aux capacités qui marquent un héritage, une inscription dans une collectivité donnée, une tradition. [...]

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 ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

Il nous reste à replacer le fragment 16 dans son contexte théophrastien (*De sensibus*, 3-4: Dox., p. 499.13-500.5):

“3. Parménide n’a, à vrai dire, rien déterminé précisément [quant à l’explication des sensations particulières], mais, distinguant deux éléments, il s’est borné à dire que la connaissance (γνώσις [gnósis]) se conforme à celui qui l’emporte (ύπερβάλλον [ýpervállon]). Car, selon que c’est le chaud ou le froid qui a le dessus, la pensée (διάνοια [diánoia]) est autre : elle est meilleure et plus pure par l’effet du chaud. Elle n’existe, toutefois que par le respect d’une certaine proportion (συμμετρία [symmétria]) : *Car, ainsi que se trouve, chaque fois, le mélange constitutif du corps toujours changeant, ainsi se dispose l’esprit chez les hommes. Car, chez les hommes, en tous et en chacun la nature du corps est cela même qui pense. Car ce qui prédomine fait la pensée*. 4. Car il dit que sentir et penser (τό φρονεΓν [tó froneGn]) sont une même chose. Et, dès lors, il dérive la mémoire et l’oubli du chaud et du froid au moyen de leur mélange (κρασις [krasis]). Mais, si ces éléments sont à égalité dans le mélange, y aura-t-il pensée (φρονεϊν [froneïn]) ou non ? Et, s’il y a pensée, quelle en sera la disposition (διάθεσις [diáthesis]) ? Il ne détermine plus rien. Que d’ailleurs, d’après Iui, le contraire en lui-même produise la sensation est évident, quand il dit que le cadavre (νεκρός [nekrós]) est privé de sentir lumière, chaleur et voix par suite du défaut de feu, mais non de sentir le froid, le silence et les contraires [de cette sorte], et qu’en général tout ce qui est (παν το δν [pan to dn, incomplet]) a une certaine connaissance (γνώσις [gnósis])”. [...]

Dans le développement que nous étudions, il est un passage qui traduit l’embarras de Théophraste: « Si les éléments sont à égalité dans le mélange, y aura-t-il pensée ou non ? Et, s’il y a pensée, quelle pensée ou non ? Et, s’il y a pensée, quelle en sera la disposition? Il [Parménide] ne détermine plus rien. » Cet embarras résulte de ce qui vient d’être dit: « Ce qui prédomine fait la pensée » (16.4). La question de Théophraste est naturelle: si, pour qu’il y ait pensée, il faut qu’un élément l’emporte sur l’autre, qu’en est-il lorsqu’ils sont à égalité ? Y a-t-il encore pensée ? Et s’il y a pensée, laquelle? Positive ou négative? Pour Empédocle, selon Théophraste, dans le cas de la vision, « le meilleur tempérament consiste dans une composition à parties égales: c’est ce qui donne des yeux excellents » (*De sens*. 8; Dox., 501.10-11). Il semble que Parménide n’eût pas eu plus de peine à forger une explication. Mais l’intérêt de la question de Théophraste est de venir à l’appui de l’interprétation de πλέον [pléon, maintenant], en 16.4, comme signifiant « plus » et non « plein ».

Nous venons de replacer le fragment 16 dans le contexte du *De sensibus*. Que conclure ? Nous avons pu commenter ce fragment sans faire intervenir la notion de « connaissance »; le mot γνώσις [gnósis, connaissance]; ne s’y trouve pas. Théophraste nous donne une théorie de la connaissance qu’il dit être celle de Parménide. Parménide, tel qu’il le cite, nous donne seulement une théorie de la pensée. Ce n’est pas dire que la citation n’est pas à sa place, car la connaissance n’est qu’un mode de la pensée. Mais les notions de συμμετρία [symmétria, symétrie], de γνώσις [gnósis, connaissance], notamment, ajoutent quelque chose qui n’est pas dans le fragment. De celui-ci résulte seulement que les pensées des humains dépendent de leur corps, de la composition de celui-ci et de ses vicissitudes. [...]

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

CONCLUSION

Il n’y a et il n’y aura jamais la même chose, mais il y aura toujours quelque chose. *Qu’est-ce* qu’il y a? On ne peut le dire une fois pour toutes. Parménide radicalise la pensée d’Héraclite, pour qui il y a toujours eu, il y a et il y aura toujours le monde. Certes, « tout s’écoule », à savoir tout ce qui est au monde, tous les prétendus « étants », mais le monde lui-même demeure comme l’écrin où les étants brillent et scintillent tour à tour. Le monde n’est pas un étant, car la puissance d’activité et de vie qu’il recèle, et qui s’exprime par la métaphore du Feu, ne dépend de rien d’autre pour se renouveler sans fin. Pour Anaximandre, au contraire, une telle puissance est essentiellement finie : porteuse de vie, elle est aussi porteuse de mort pour le monde lui-même. Le moment de l’épuisement et de la mort, qui advient inévitablement pour les êtres finis, advient aussi pour le monde. Même si Parménide n’a pu entendre Anaximandre, étant venu trop tard, c’est néanmoins, semble-t-il, sous son influence, qu’il a radicalisé le mobilisme d’Héraclite au point de concevoir pour le monde lui-même la condition précaire des étants finis. Dès lors, s’il est impossible de dire ce qui a toujours été et qui sera toujours, ce n’est pas par l’effet d’une impuissance quelconque de la connaissance : c’est qu’il n’y a rien de tel. Tout ce qui est au monde, et le monde lui-même, sont à la merci de la puissance universelle et annihilante du temps.

Toutefois, si le temps a raison, à la longue, de tout ce qu’il y a, y compris sans doute les éléments des choses, le « Feu » et la « Nuit », puisqu’ils n’ont été que nommés par les mortels, reste ce sur quoi le temps n’a aucune prise : non *ce* qu’il y a, mais l’être, le fait qu’il *y ait* (qu’il y ait toujours quelque chose). Car, dire l’« être » est simplement désigner le fait d’être pour ce qui est. Il n’est pas concevable que l’être, en ce sens-là - comme ce qui, pour ainsi dire, « fait » être les êtres - ne soit plus. Alors, ou il n’y aurait rien - mais le « rien », le « il n’y a pas », n’est « ni dicible ni pensable » (8.8) —, ou il y aurait *le* rien, c’est-à-dire non pas rien mais encore de l’être. On ne peut penser le rien sans le faire être de quelque façon comme rien. Le néant étant innommable et impensable, il ne se peut pas qu’il n’y ait pas toujours de l’être. Il est impossible pour l’être de n’être pas. Saisir une telle nécessité est le propre d’une pensée qui pense en raison, et, du reste, révèle une telle pensée à elle-même. Comme, chez Héraclite, le logos nous fait saisir l’éternelle vérité du devenir, chez Parménide le logos nous fait saisir l’éternelle vérité de l’être ; mais, nous l’avons vu, cette seconde vérité n’annule pas la première.

« Manifestement il n’y a que l’étant qui soit, et l’être n’est pas en plus à son tour », dit Heidegger. L’être n’ « est » pas. Disant cela, on n’entend certes pas dire que l’être « n’est pas », au sens où un étant, par exemple, la pluie, n’est pas ou n’est plus, puisque, au contraire des étants qui non seulement peuvent ne pas être mais sont voués à cesser d’être, de sorte que, par leur être même, ils sont voués au non-être, l’être, le fait d’être comme tel, est, lui, pour toujours à l’abri du néant. L’expression « l’être est » dit de l’être ce que l’on dit d’un étant, et ainsi invite à penser l’être comme un étant. Peut-être, avons-nous suggéré (*ad* 8.19-21), pourrait-on écrire: « l’être este »[...], où ressort la racine indo-européenne es- qui signifie le fait d’être. Et l’on dirait: il est impossible à l’estre de ne pas estre. Que signifie « être » pour le brouillard, par exemple ? Simplement qu’il y a du brouillard. Quand ? maintenant : il y a, maintenant, du brouillard. Tout à l’heure, il n’y en aura plus. Le *il y a*, pour *ce* qu’il y a, signifie le *il n’y a pas*. Parménide suit, sur ce point, la leçon d’Héraclite. Certes, on peut soutenir qu’un étant n’est pas nécessairement voué à cesser d’être, que « il y a ceci » peut être pensé sans impliquer son contraire « il n’y a pas ceci ». Mais Parménide, pas plus qu’Héraclite, n’admet la perdurance d’un étant fini. Il y a ceci - du brouillard - maintenant, dans un maintenant temporel, un parmi une infinité de maintenant(s) avant et après, où ce qu’il y a maintenant n’était pas encore et ne sera plus. Il y a ceci, puis cela et encore autre chose. Seul demeure le *il y a* comme tel, dans un maintenant éternel.

Mais le *il y a* n’a aucune réalité à moins qu’il y ait… *ce* qu’il y a. L’être (l’estre) est ce qui fait que les étants sont, mais, sans les étants, l’être, n’étant l’être de rien, n’a aucune signification. Certes, aucun étant n’est nécessaire à l’être, mais qu’il y ait des étants est nécessaire. Le fait qu’il y ait des étants est nécessaire. Que signifie « être » pour ce qui est ? être là maintenant, être présent. Mais rien n’est présent que sur le fond de la Présence, laquelle n’est pas nécessairement présence de ceci plutôt que de cela, mais est nécessairement présence de ceci ou de cela d’une chose ou d’une autre. Il y a une indifférence de I’être aux particularités de l’étant. L’être requiert seulement l’étant comme tel. Que faut-il entendre par « l’étant comme tel » ? Ce qui ne séjourne dans la Présence que pour un temps, ce qui ne fait que passer, comme un voyageur qui « ne fait que passer ». Ce qui ne passe pas est seulement la Présence même, comme une scène toujours prête à accueillir de nouveaux personnages et de nouveaux acteurs. Contingent est tout ce qui est au monde, contingent est le monde, nécessaire est seulement n’est pas possible qu’il n’y ait pas toujours la Présence, cette Ouverture et cet Accueil, et non pas dans un au-delà ou un ailleurs, mais au plus près de nous, dans un ici et un maintenant éternels. Les maintenant(s) fugitifs, avec leurs contenus variables, glissent sur le fond du maintenant éternel. Le passé n’est plus, l’avenir n’est pas encore, le présent s’écoule rapidement, mais rien n’ébranle le *il y a* en son éternité. Il y a, pour le moment, celui que je suis, et, certes, celui que je suis est entraîné par le fleuve ; mais le *il y a* lui-même est plutôt ce sans quoi il n’y aurait même pas le fleuve pour m’entraîner : telle est à Héraclite, la réplique de Parménide.

On est tenté de donner des contours à la Présence, de la figurer comme un Séjour ou comme un Site. Ce sont là métaphores, mais qui laissent entendre la liberté de la Présence à l’égard de ce qui est présent. Ce qui a lieu en ce monde n’a jamais d’importance que relativement à d’autres choses ou événements qui ont lieu en ce monde, mais, par rapport à la Présence, n’en a aucune. Car la Présence, comme telle, n’est jamais affectée par rien. Elle est sans mémoire, et comme toujours intacte pour un commencement des choses, bien qu’elle ne soit elle-même principe ou commencement de rien. Elle est là pour rappeler que tout ce qui est advenu s’efface, qu’il n’en reste, à la longue, nulle trace, et que cela n’a d’ailleurs aucune importance (à la longue). L’être est « inviolable » (άσυλον [ásylum], 8.48), dit Parménide : il est « à l’abri ». Cela signifie que rien de ce qui a lieu ne le concerne, ne le touche. Tout ce qui est advenu est pour lui comme s’il n’était pas. Et pourtant, il faut qu’il y ait des êtres, que quelque chose ait lieu, il faut qu’il y ait ce qui est présent pour que le *il y a*, pour que la Présence aient un sens. Mais ce qui a lieu est indifférent : s’il y a à ce qui est une raison d’être, elle n’est nullement à chercher du côté de l’être lui-même. L’être n’est la raison d’être de rien. Il est, simplement, ce qui me « fait » être là avec ce qui est là, mais alors que je suis, comme tout ce qui devient, embarqué sur le fleuve du temps et continuellement dissocié de moi-même, il est, lui, éternellement intact. Mais il faut qu’il y ait l’Éternité pour qu’il y ait le Temps, et il faut qu’il y ait le Temps pour qu’il y ait l’Éternité. Maintenant éternel ou maintenant temporel, c’est toujours « maintenant ». Qu’en est-il de « maintenant » pour pouvoir être ou éternel ou temporel ? Comment concevoir l’identité avec une différence si extrême ? Comment se fait la jointure, en un point, du Temps et de l’Éternité? « Maintenant », vuv (8.5) : ce petit mot, de tout le Poème, est sans doute la clef.

Pouvons-nous penser l'origine ?

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

Qu'est-ce que la matière ?

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

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Parménide, *Le poème: Fragments*, traduction, présentation et commentaire par Marcel Conche, 1996

Jacques Darriulat, *Entretien avec Nicolas Rousseau et Timothée Coyras*, 2010

[...] **Naissance de l’esthétique**

**[Nicolas Rousseau] :** Quand vous parlez de la rencontre avec une œuvre d’art, vous en parlez comme d’une rencontre avec le Sphinx, l’Enigme. Toute beauté est-elle énigmatique ? Ou bien certaines beautés seulement font-elles sens pour la réflexion ?

**[Jacques Darriulat] :** C’est le regard que l’esthétique pose sur la beauté qui fait de la beauté un Sphinx. Thoré-Burger, le grand critique qui remit au goût du jour, dans les années soixante du XIXe siècle, l’œuvre alors un peu délaissée de Vermeer, avait l’habitude de nommer ce peintre « le Sphinx ». La qualité du regard esthétique précède le mot qui le qualifie : il y a par exemple une grande sensibilité esthétique dans le très remarquable ouvrage que Jean-Baptiste Dubos publie dès 1719, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Et Diderot, qui n’avait jamais entendu parler de Baumgarten, tourne vers les œuvres un regard qu’on peut bien dire pleinement « esthétique ». Je crois que l’esthétique est le parti pris qui définit le mieux l’essence de ce que nous avons nommé « modernité ». L’art « moderne » n’est que le développement historique des possibilités contenues dans l’idée de l’esthétique. Baudelaire l’a admirablement démontré dans un texte fondamental, *Le Peintre de la vie moderne*. L’esthétique prend conscience d’elle-même au XVIIIe siècle, et cette inspiration me semble féconde jusqu’à la naissance de ce qu’on nomme, assez énigmatiquement, « l’art contemporain », qui n’est certes plus un art « esthétique », et que je crois même fondamentalement hostile à l’orientation esthétique du travail de l’artiste. La rupture s’accomplit à mon sens vers 1960, avec le Pop Art, ce qui est également fort énigmatique. La rupture historique est évidemment 1945. Pourquoi les années soixante ont-elles été déterminantes pour la révolution qui s’est accomplie dans le domaine de l’art ? Sans doute sommes-nous encore trop proches de cette rupture pour bien la comprendre…

Le regard esthétique appréhende la beauté comme un sphinx qu’on rencontre. Pour la tradition académique et classique, le beau correspondait à un canon rigoureux, à un jeu de proportions objectives, que le concept était en mesure de déterminer. Le beau plaisait par concept. Il y avait des lois de l’harmonie, de la composition, il y avait même une arithmétique de la beauté, fondée par exemple sur le nombre d’or ou, pour le musicien, sur la concordance des nombres dans l’accord parfait. Il appartenait à l’Académie, c’est-à-dire à l’assemblée des doctes, d’énoncer les règles de l’art. L’esthétique fait au contraire de la beauté une rencontre renversante, un éblouissement fécond qui suscite en nous le désir de créer. De la forme objective, on ne peut alors plus rien dire, sinon qu’elle est le motif de l’œuvre, le *motif* et non le *modèle*. Avec l’esthétique, le beau cesse d’être un objet de savoir, et ceux qui se prétendent doctes en ce domaine ne le font que par abus de pouvoir. Nul ne sait plus ce qui est beau. Tel est en effet le grand paradoxe de la troisième *Critique* : il ne sera question que du sentiment de la beauté, quant au beau lui-même, il se dissout dans l’informel, dans les flammes du feu ou dans les volutes du torrent, pour reprendre les images chères à Kant.

Dès cet instant, la beauté est un Sphinx, l’inconnu qui est à la source d’un travail créateur, à la façon de Cézanne, qui disait toujours travailler sur le motif, qui le mettait en demeure de peindre, et non sur le modèle, que l’on copie avec application. Cette interprétation de la beauté m’a toujours semblé d’une grande richesse. C’est la raison pour laquelle j’ai longtemps opposé une grande résistance à ce qu’on nomme « l’art contemporain », il y a en lui une véritable haine de l’esthétique, qu’on trouve également dans l’esprit qui inspire la philosophie analytique. Bien entendu, cela reste trop général, et il faudrait nuancer selon les cas…

En outre, il faut bien reconnaître que l’art contemporain n’est pas sans raisons, légitimes et fortes. L’inspiration esthétique semble en effet s’être épuisée dans les années soixante du siècle dernier. A mon sens l’œuvre de Rothko est la dernière dont on puisse dire qu’elle soit pleinement esthétique, et il s’agit précisément d’une œuvre limite, au-delà de laquelle il n’est guère possible de porter ses pas. Comme si la perspective ouverte par le regard esthétique rencontrait là sa limite. C’est alors qu’est apparu le « contemporain », et qu’il n’a cessé de prendre de l’autorité. L’art conceptuel a été déterminant dans cette rupture.

Tant que l’œuvre d’art a été interprétée dans l’axe de la perspective esthétique, alors oui, le beau était un Sphinx incompréhensible, que nul ne peut connaître par concept, mais qui a le pouvoir de motiver la création poétique. Création qui n’est pas du tout inconsciente, qui est intelligente au contraire car l’entendement y participe, il invente des règles selon le jeu des formes que l’imagination fait naître. Le beau n’est un Sphinx que pour l’interprétation esthétique. Ce serait par exemple un contresens de parler d’une esthétique platonicienne. Il n’y a pas davantage d’esthétique pythagoricienne, ni médiévale, contrairement à ce que suggère Edgar de Bruyne par le titre de son magnifique ouvrage : *Etudes d'Esthétique médiévale*. L’art est encore lié à l’époque médiévale à l’idée d’un canon de la beauté, qui apparaît de façon évidente par exemple dans les carnets de l’architecte Villard de Honnecourt. Il n’y a pas d’esthétique médiévale, il n’y a pas davantage d’esthétique classique. Watteau, par ses dessins tout autant que par ses tableaux, fait déjà preuve en revanche d’une sensibilité pleinement esthétique. Fragonard plus encore, Fragonard dont les impressionnistes se réclameront. Nous sommes au XVIIIe siècle. C’est alors que le beau devient un Sphinx.

**[Nicolas Rousseau] :** L’idée que le beau n’est pas de ce monde, qu’il est au-delà du sensible, apparaît avec Platon.

**[Jacques Darriulat] :** Oui, un Platon toutefois très scolaire… Platon lui-même est tellement profond ! Je n’ai jamais clairement lu chez Platon qu’il y aurait deux « mondes », l’un sensible et l’autre intelligible. A ce sujet, Platon, à l'inverse de Plotin, n'empoie jamais le mot « cosmos », mais le mot « topos », qu'il faut entendre au sens de « perspective », ou « visée du regard de l'âme », assez proche de ce que nous nommons « intentionnalité ». Rien à voir donc avec un « monde », dont la structure est relativement stable et déterminée. Il faut reconnaître que Platon est bien éloigné de l’idéalisme dogmatique dans lequel se sont empressé de le caser les manuels. J’incline plutôt à croire que Platon est le plus grand des philosophes sceptiques. A partir du *Sophiste*, tous les dialogues platoniciens sont sceptiques. D’un scepticisme heuristique, comme disait Sextus Empiricus…

Et le beau est chez Platon un thème tellement riche qu’on ne peut pas lui régler son compte si facilement. Le beau chez Platon n’est-il pas aussi un choc sensible ? Comme le dit Diotime, la beauté est d’abord celle de ce beau corps. Kant ne dit pas autre chose : ce ne sont pas toutes les roses qui sont belles, c’est cette rose-ci que je vois, ici et maintenant. Le phénomène de la beauté est pleinement sensible, et charnel. Il survient ici-bas, non au-delà. Le beau platonicien est un appât que les Immortels utilisent pour arracher les mortels à la caverne où ils croupissent dans l’inconscience. Même le pire des imbéciles est intelligent au moins une fois dans sa vie, quand il est amoureux, et l’amour est le désir que fait naître en nous la rencontre de la beauté. La beauté nous sauve de la bêtise…

Le beau intelligible, au-delà du sensible, est une idée néoplatonicienne plutôt que platonicienne. Il n’y a pas chez Platon à ma connaissance de canon objectif de la beauté, de proportion bien déterminée qui fixerait l’Idée du Beau. Le néoplatonisme auquel je pense ici, c’est celui de Marsile Ficin, dans la seconde moitié du 15e siècle, à Florence, avec l’Académie platonicienne sous Côme l’Ancien, puis Laurent le Magnifique. Le néoplatonisme était dominant quand peignait Botticelli, ce qui n’est pas rien. L’art à la cour des Médicis constitue alors un des moments les plus grandioses de l’histoire de l’art. Michel-Ange lui-même, ce qui n’est pas rien non plus, dans les sonnets, ou quand il peint la voûte de la Sixtine (*Le Jugement dernier* est d’une inspiration bien différente), et plus généralement dans la plus grande partie de son œuvre, est inspiré par les idées néoplatoniciennes. C’est une philosophie qui parle à l’imagination, et qui reste assez simple. Rien à voir avec la diabolique complexité des dialogues platoniciens. Dans le cadre de cette pensée, alors, oui, toute beauté sensible est l’ombre d’une beauté intelligible que l’esprit seul peut discerner dans l’immortel. Cette philosophie est d’autant plus importante que c’est elle qui inspire les doctrines professées par l’Académie du dessin fondée en 1563 à Florence par Côme de Médicis.

Toutes les Académies, qui vont se multiplier en Europe pendant l’âge classique sont calquées sur le modèle de l’Académie florentine, et toutes penseront l’art dans le cadre – dont elles n’avaient, il est vrai, qu’une connaissance bien approximative – de la philosophie ficinienne. Toutes vont formuler les règles de l’art, par exemple la règle des trois unités, qu’on prétend fallacieusement tirer de *La Poétique* d’Aristote. Prisonnière de ce carcan académique, la création artistique étouffe au XVIIIe siècle. Selon le point de vue qui est celui du sentiment esthétique, il n’y a qu’une seule règle qui ait autorité dans le domaine de l’art, et c’est de plaire. Kant ne précise-t-il pas que le sentiment de plaisir est le domaine propre que la troisième *Critique* arpente ? Les œuvres qui avaient été inspirées par le néoplatonisme florentin étaient si grandes qu’il n’était pas facile de répudier la philosophie qui les avait inspirées. Il fallait élaborer une nouvelle théorie du beau, construire un nouveau fondement. Telle est bien la tâche que la *Critique de la faculté de juger* accomplit magnifiquement en 1790.

Vous savez que sur la fresque de *l’Ecole d’Athènes* par Raphaël, Platon tient le *Timée* et montre le ciel, tandis qu’Aristote tient *l’Ethique à Nicomaque* et montre la terre. En fait, Raphaël a donné à Platon le visage de Léonard de Vinci. C’est un contresens : Léonard était aristotélicien, et c’est Michel-Ange qui était platonicien. On le voit assis sur les marches de cette Académie idéale, Raphaël lui a donné l’attitude du mélancolique. Il se présentait lui-même ainsi dans ses sonnets. Il y a, sur la voûte de la Sixtine, un très bel autoportrait de Michel-Ange en mélancolique, dans *Le prophète Jérémie*.

**[Timothée Coyras] :** Chez Plotin, n’y a-t-il pas l’expression d’une tradition philosophique anti-artistique ? Le beau sensible est inférieur au beau intelligible, qui lui est détaché de toute matérialité. C’est la beauté de l’intelligence. Cela rejoint la question de tout à l’heure, sur une tradition de refus philosophique du beau sensible, qui expliquerait le dédain des philosophes pour l’esthétique.

**[Jacques Darriulat] :** On ne peut pas dire qu’il n’y a pas chez Plotin une poétique de l’Un, une mystique. Il est banal de le dire, mais selon un article d’André Grabar, la philosophie de Plotin éclaire d’un jour particulièrement révélateur l’art de la mosaïque qui, comme vous le savez, joue un rôle capital dans l’art byzantin. A l’époque justinienne, donc trois cents ans après Plotin, les mosaïques, faites de dizaines de milliers de tesselles, chacune orientée différemment, réfléchissent en un miroitement surnaturel les flammes des bougies qui éclairent l’intériorité du sanctuaire. C’est tout le contraire d’une image perspective, qui ouvre un espace objectif et mesurable, c’est une vision mystique, une apparition qui s’accomplit dans l’intériorité de l’âme. André Grabar avait écrit sur ce thème une remarquable étude, qui montrait bien comment la philosophie plotinienne permettait de comprendre cet art. Il y a donc bien une esthétique, si l’on peut oser l’anachronisme, plotinienne, la pensée d’une vision plus qu’humaine, et de très haute spiritualité, mais qui conduit à l’aveuglement de l’extase, une fusion mystique de l’âme en cet Un qui est la source infinie de toute donation, et qui est lui-même absolument impensable. Il ne faut donc pas s’empresser d’affirmer que l’ascétisme plotinien est hostile à toute esthétique… [...]

Jacques Darriulat, *Entretien avec Nicolas Rousseau et Timothée Coyras, première partie*, 2010

<http://www.jdarriulat.net/Essais/Entretien/Entretien1.html>

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

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

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

La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?

Existe-t-il un privilège de la beauté ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?   
Qu'est-ce qu'une idée ?

Jacques Darriulat, *Entretien avec Nicolas Rousseau et Timothée Coyras, deuxième partie*, 2010

**Timothée Coyras :** Il y a chez Platon deux expériences fondamentales, l’amour et la mort, expériences peut-être d’ordre esthétique…

**Jacques Darriulat :** La violence de l’amour et le souci de la mort sont les deux démons qui nous tirent par les cheveux, et nous arrachent à l’hypnose de la caverne. Sans ce double appel, sans ce double signe qui les rappelle à l’énigme, les hommes vivraient sans penser ce que c’est que vivre, et qu’être homme.

**[Timothée Coyras] :** Est-ce qu’on ne pourrait voir dans Eros et Thanatos, ces deux grandes forces de l’existence, quelque chose d’universel, à l’œuvre dans toute forme d’art ? Je pense à Schopenhauer, pour qui l’œuvre d’art est le vouloir-vivre contemplé. L’art nous donne à contempler des forces fondamentales de la vie.

**[Jacques Darriulat] :** Justement, pour Schopenhauer, la Volonté comme représentation se déleste du poids de la mort. La volonté commence à s’acheminer vers son extinction, elle s’apaise puisque, dans la contemplation, elle devient désintéressée. La mort, ou plus exactement la souffrance de vivre, l’angoisse de l’agonie, se font, dans l’œuvre, spectacle. Le violon pleure à ma place, la symphonie meurt à ma place et, comme un dieu spectateur, je contemple cet effacement. Ce n’est pas moi qui meurt, c’est la phrase musicale qui se dissout dans le silence ; ce n’est pas moi qui aime, c’est le *fortissimo* qui exprime la fureur de la passion. Je m’éternise dans la contemplation, je me transporte par delà l’amour et la vie.

L’amour pour Schopenhauer est une ruse de la nature qui incite aveuglément l’humanité à se reproduire à seule fin que la torture, la souffrance infinie de la volonté se prolonge pour la jouissance d’un dieu sadique, qui se complait devant ce spectacle d’horreur, comme Néron jouissait de l’incendie de Rome, qu’il avait lui-même allumé. La naissance permet de renouveler sans arrêt cette torture, après que le bourreau ait abandonné à l’inertie de la mort sa victime épuisée. Les suicidés eux-mêmes sont les victimes de ce jeu atroce. Seuls ceux qui réussissent à atteindre la sérénité par l’extinction progressive et méthodique de la volonté qui est en eux, qui s’élèvent à l’indifférence de l’idéal ascétique, trouvent moyen de sortir de la scène, sans pourtant sortir de la vie. La création artistique selon Schopenhauer n’est motivée ni par la mort ni par l’amour, mais au contraire par le renoncement à l’amour et par l’indifférence à l’égard de la mort. Etrange esthétique qui tend vers l’anesthésie. Esthétique du spectateur, qui ne tend pas à créer, mais à contempler seulement. Sous le regard de Schopenhauer, l’amour comme la mort deviennent des objets, des « objectités » idéalisées, étrangères au principe d’individuation comme à la souffrance qui en est le prix, formes universelles, épurées, schématisées. L’esthétique de Schopenhauer est néoclassique : cette image sereine et distanciée de la mort, ce sont par exemple les tombeaux imaginés par Canova, puis par ses disciples. La Mort n’est plus un squelette effrayant, mais un beau jeune homme mélancolique, frère du Sommeil, et qui tient une torche éteinte. En allégorisant la souffrance, Schopenhauer l’apaise (ou croit l’apaiser) en une forme pure et inaltérable…

Rien de tel chez Platon : le trouble de l’amour est porteur d’un message qui nous vient des dieux, sa souffrance même est divine, souffrance féconde qui annonce en l’âme l’imminence de la délivrance maïeutique. Eros est un démon terrible, un dieu, dit le chœur d’*Antigone*, toujours vainqueur, un guerrier invincible qui verse la folie dans les cœurs. Pour le tragique, l’amour est un mal sacré et inhumain ; pour le philosophe il, est une violence féconde, qui descelle les âmes et les appelle à penser. L’Eros platonicien s’empare de l’âme tout entière, et la hisse au niveau du surhumain. [...]

Pour revenir à Platon, je ne pense que lorsque une violence m’est faite et me met en présence de l’impensable. L’impensable est l’infini du désir, et l’infini du silence, de l’énigme de la mort. La pensée de la mort doit demeurer dans ce questionnement. Dans le *Phédon*, il n’y a aucune preuve de l’immortalité, supposer l’immortalité de l’âme est un « beau risque », un pari, et le gain n’est jamais sûr. La mort est l’énigme qui nous appelle à penser, sans la pensée de la mort nous tournerions en rond dans la cage de la routine, et la vie ne nous apparaîtrait jamais pour ce qu’elle est : une merveille incompréhensible. Il y a cet horizon de silence, comme l’océan vide devant la plage, et nous devons prendre garde à ne pas l’oublier si nous désirons vivre comme des hommes, non comme des bêtes. Le prisonnier submergé par l’afflux des sensations tombe dans l’hypnose de la présence ; le penseur considère l’absence, il se souvient des absents.  
  
 **[Nicolas Rousseau] :** On peut aussi être fasciné par l’œuvre d’art, hébété. Est-ce qu’on ne passe pas de l’hypnose à la fascination ?

**[Jacques Darriulat] :** L’art ne vise pourtant nullement à fasciner, mais plutôt à susciter en nous le désir de créer. C'est le charlatan qui fascine, ce n’est pas l’artiste. Et le meilleur moyen de ne pas être fasciné par la beauté de l’œuvre d’art, c’est d’en faire l’objet d’un jugement esthétique. Devant l’œuvre, il faut penser, retrouver par soi-même le sentier de la création, il ne faut surtout pas idolâtrer. Proust avait bien compris que les idolâtres sont toujours les célibataires de l’art, leur enthousiasme reste stérile, leur fanatisme est de pure forme. Mais Kant avant lui avait fortement énoncé que le beau n’est pas le modèle de notre admiration, mais le motif de notre création, en ce sens qu’il a pouvoir de motiver les facultés créatrices qui sont en nous, et qui sont l’imagination et l’entendement, la première guidant ici le second. Il ne s’agit certes pas de résoudre l’inconnue de la beauté, mais de tisser autour de ce foyer des réseaux nouveaux de formes et de significations. La fascination n’est qu’un échec de l’intelligence, une panne de l’invention. Le jugement esthétique n’est pas fasciné, il ne cesse de produire du sens, d’approfondir la qualité de la rencontre sensible, puisque c'est ici non la quantité, mais la qualité, dans son extrême singularité, qui est seule essentielle.

Vous savez qu’une des caractéristiques de l’analytique du beau, c’est que Kant accorde la première place au moment de la qualité, tandis que pour le jugement déterminant, que ce soit le jugement spéculatif ou le jugement moral, c’est la quantité qui est première. Certains esprits superstitieux imaginent qu’à trop analyser un poème, on risque d’en détruire le charme. C’est le contraire qui est vrai : plus on approfondit une œuvre, et mieux on sait en jouir. Le goût s’éduque, et plus encore le regard et l’oreille. On apprend peu à peu à discerner le jeu d’échos infini, les harmoniques qui entrent en résonance avec l’œuvre. La beauté n’a de sens qu’au sein du réseau de « correspondances », comme disait Baudelaire, dont elle est la source. La connaissance esthétique n’est pas rigoureuse ni démonstrative, elle est « réfléchissante », elle identifie avec précision les reflets que l’œuvre fait scintiller autour d’elle.

**[Nicolas Rousseau] :** On apprend à se tenir à une certaine distance de l’œuvre, pour réfléchir sur elle sans l’idolâtrer.

**[Jacques Darriulat] :** Oui et c’est ainsi qu’on l’aime de plus en plus. Il faut penser pour aimer davantage, et mieux vaut aimer ce qu’on choisit de penser. Il y a de tristes savants qui consacrent leur existence à n’étudier que les problèmes qui leur inspirent le plus profond ennui. Aussi sont-ils bien ennuyeux eux-mêmes. Je n’ai enseigné que ce que j’aimais, je n’ai écrit que pour défendre ce que je pensais être vrai, je n’ai pas perdu de temps à vitupérer contre ce que je n’aimais pas. Je crois qu’il faut penser avec, non contre. Et l’idée même de la négativité dialectique exige que vous fassiez l’expérience, en ce qu’elle a de plus intime, de la pensée que vous entreprenez de dépasser, ce qui est, comme chacun sait, tout autant nier que conserver. [...] je n’ai jamais écrit que pour faire partager mon plaisir. Ce n’est nullement de l’idolâtrie ; l’amour est intelligent, nul n’est contraint d’aimer stupidement. Et s’il n’est pas intelligent, du moins peut-il s’efforcer de le devenir, en apprenant à s’étonner de lui-même… Oser savoir. *Sapere aude.* La beauté est une invitation au savoir, au gai savoir. Je ne rencontre pas pathologiquement le phénomène esthétique, j’en fais mon bien, je profite de l’énergie qu’il me communique. La beauté qui cherche à nous en mettre plein les yeux est toujours une piètre beauté, et le choc de la rencontre esthétique ne se mesure pas seulement par l’intensité de la sensation. C'est le reproche que Kant adressait à Edmund Burke, que de n’être capable de concevoir qu’une « physiologie » du beau, plutôt que de penser la dynamique du jugement esthétique. Il est très frappant que dans la troisième *Critique*, dont la première partie, comme vous le savez, est consacrée au jugement esthétique, il ne soit pratiquement jamais question de la sensibilité elle-même, mais toujours du jeu créateur de l’imagination et de l’entendement. Chacun sait pourtant que le mot « esthétique » est construit sur le modèle d’un mot grec, qui veut dire « sensation ». L’appréhension sensible n’est que l’amorce, le « motif », l’impulsion qui donne le mouvement. Mais tout le travail est fait par les facultés dynamiques et créatrices, qui produisent images et concepts. L’imagination esthétique n’est pas l’imagination hypnotisée du rêve, et comme le disait Bachelard, elle ne se fixe pas sur les images, bien au contraire elle les varie et les détruit pour toujours en créer de nouvelles.

**[Timothée Coyras] :** Que pensez-vous des tentatives matérialistes d’explication de l’art ? Je pense au livre de Jean-Pierre Changeux, *Du vrai, du beau, du bien*. Il explique que le sentiment esthétique viendrait d’une réponse émotionnelle du cerveau à la parcimonie, retenue par la sélection naturelle car utile au vivant.

**[Jacques Darriulat] :** Jean-Pierre Changeux est l’auteur d’un livre magnifique, *L’Homme neuronal*, qui montre comment le cerveau humain continue d’évoluer et d’établir de nouvelles connexions neuronales, ce qu’on nomme son « épigenèse », longtemps après la naissance, selon ce que lui enseigne l’expérience, par l’enrichissement de l’échange. Jean-Pierre Changeux est certainement un grand neurologue, qui sait faire partager son savoir sans renoncer à l’exigence scientifique. Qu’il en soit remercié. Cela dit, et sans doute porté par la mode des sciences dites « cognitives », l’auteur s’est laissé enivrer par son propre enthousiasme, et n’a pas su résister à la tentation, pourtant si commune, de l’impérialisme spéculatif : tout, absolument tout, doit pouvoir être expliqué par les connexions neurologiques établies dans le cerveau, et, par ce coup de force, toutes les connaissances doivent se faire les vassales de la science suprême : la neurologie. Version épistémologique du délire des grandeurs. Nous parlions à l’instant d’une physiologie de la beauté : la vision de l’homme chez Changeux est totalement physiologique. Il avait déjà publié, il y a une quinzaine d’années, un petit recueil, en vérité un patchwork de textes déjà parus auparavant, dans lequel, ne doutant de rien, il prétendait rendre compte du plaisir esthétique par les mécanismes cérébraux. Soit. Si l’on ôte les spéculations purement neurologiques, devant lesquelles mon incompétence ne peut que s’incliner, et qui retiennent toujours mon intérêt, on reste un peu dépité quand on doit constater l’extrême pauvreté du résultat purement esthétique. C’est dépenser beaucoup de savoir pour jouir d’un bien maigre fruit, et l’on peut bien dire que la montagne neurologique accouche d’une souris esthétique. L’analyse porte sur une *Lamentation sur le Christ mort* de Jacques Bellange, et Changeux se contente de répéter ce qu’il a lu chez Clark, Thuillier, Gombrich, ou dans tel article de *La Revue de l’Art*, sans apporter le moindre élément nouveau. Seule change la sauce à laquelle ces mets sont accommodés : au lieu de parler d’influences (notion par ailleurs astrologique, et qui n’a pas grand-chose à voir avec la science), il évoque un schéma évolutionniste et prétendument darwinien selon lequel le « cerveau » du peintre, qui contrôle le mouvement de la main qui tient le pinceau, « restructure » des « schémas mnémoniques », et parvient ainsi à réaliser la synthèse de schèmes divers selon un principe d’économie ou de « parcimonie ». J’avoue que lorsque je lis ces pages, je pense irrésistiblement au Diafoirus de Molière, et l’invasion du champ de l’analyse esthétique par le discours du neurologue me fait assez songer à l’entrée des clowns sur la piste du cirque. D’autant que ce darwinisme de la « parcimonie » me paraît fort douteux, et qu’il ne me semble pas, par exemple, que l’évolution du portrait dans la peinture du Nord, des Flamands du quinzième siècle – Jan van Eyck ou Rogier van der Weyden – jusqu’à Rubens, obéisse à un principe d’économie, bien au contraire ! On répondra sans doute que la science est ici débutante, qu’il faut savoir attendre… Fort bien, attendons, et reconnaissons pour le moment la quasi nullité des résultats obtenus. Comme vous venez de le rappeler, Changeux récidive dans son dernier ouvrage, qui porte un titre d’une modestie un peu déconcertante : *Du vrai, du beau, Du bien*. Diable ! Cela faisait pourtant quelques siècles que nul n’avait osé reprendre à son compte la trinité platonicienne ! Ainsi, celui qui passe – du moins pour ceux qui ne l’ont jamais lu – pour le maître de l’idéalisme, Platon soi-même, devrait reconnaître la science neurologique pour fondement véritable de sa propre philosophie. Soit. Une fois encore, l’ouvrage est composé de textes plutôt décousus, articles déjà publiés ou cours enseignés lors des années précédentes. La partie consacrée à l’esthétique (qu’on nomme désormais sans complexe « neuroesthétique »…) fait une petite cinquantaine de pages. On y trouve un pot-pourri de très vagues références philosophiques, quelques précisions sur la neurologie de la vision et la biophysique des couleurs, une très rapide tentative d’annexer la notion d’*Einfühlung* (empathie) à la théorie des « neurones miroirs » et une reprise, mot pour mot, du passage de *Raison et Plaisir* consacré à la logique « parcimonieuse » qui détermine l’évolution « darwinienne » des schèmes visuels. S’ajoutent à cette liste deux petits appendices, l’un sur la physiologie de la musique, l’autre sur celle du collectionneur (il y avait pourtant sur ce thème un petit essai bien plus intéressant dans *Raison et Plaisir*). On ne peut, je crois, que remarquer l’extrême pauvreté des lectures philosophiques, et constater une fois de plus la vanité de cette tentative d’annexion du domaine esthétique à celui de la neurologie. Je crois même y discerner certaines contradictions : c’est ainsi, par exemple, qu’on répudie d’entrée, d’un geste péremptoire et non critique, la dualité cartésienne de l’âme et du corps, et que l’on reconnaît par ailleurs, dans le *Traité de l’Homme* du même Descartes, « un magnifique traité de cybernétique neuronale ». Il ne semble pas venir à l’esprit de l’auteur que ces deux thèses sont pourtant étroitement corrélées…

Sur le fond, je reste quant à moi, et jusqu’à ce qu’on m’ait convaincu du contraire, sur ce point, cartésien : je crois qu’il est obscur et confus d'imaginer que nous pensons avec le cerveau, et qu’il est clair et distinct de penser que nous pensons avec des idées. Cette formule suffit.

Quand je lis Jean-Pierre Changeux, je me demande toujours qui voit ce que le neurologue voit dans le cerveau ? Si c’est le neurologue lui-même, il faut se demander comment le cerveau peut encore apercevoir les idées qui sont en lui quand nul n’est là pour l’observer… Vieille question : qui est là, au fond de l’œil, pour voir l’image qui s’y dépose ? Quel est le prisonnier qui se trouve dans la caverne résonnante du corps vivant pour penser les ombres que la sensation y projette ? Et ce prisonnier ne le restera-t-il pas nécessairement tant qu’il n’aura pas pris conscience du pouvoir qui est le sien de « se connaître lui-même », de penser par lui-même ? Les neurobiologistes ont inventé un mot merveilleux pour escamoter cette difficulté : ils parlent « d’engrammes ». Ce qui laisse entendre qu’il existerait une écriture, une empreinte, dans l’intériorité du cerveau. Dans le *Philèbe*, Platon (que Changeux, soit dit en passant, ne connaît guère) évoque une bibliothèque mentale en laquelle la mémoire emmagasine les souvenirs. Mais parce que Platon est un grand philosophe, il se demande aussitôt quel est donc le bibliothécaire silencieux qui compulse sous la voûte cérébrale les archives de la pensée ? Ce que je ne comprends pas, c’est comment le neurobiologiste peut comprendre la notion même d’intériorité. Si le cerveau s’explique et se déplie entièrement sous le regard de l’observateur, il n’a plus d’intérieur, il est tout entier voué à l’extériorité… Et s’il n’y a plus d’intérieur, pourquoi s’obstiner à parler « d’engramme », d’une écriture de l’intériorité ? C’est pourquoi il me semble que ce mot relève du vocabulaire de la magie, mais non de celui de la science. [...]

**[Timothée Coyras] :** Dans *Du vrai, du beau, du bien*, Changeux parle de « neuroculture ». Pour lui, toutes les tentatives d’expliquer les manifestations de la culture, les théories de la nature, de la morale ou d’esthétique, sont insuffisantes si elles ne prennent pas en considération les analyses physiologiques.

**[Jacques Darriulat] :** Je ne demande pas mieux que le croire… Mais je suis bien obligé de constater, au vu des résultats, qu’il faudrait plutôt parler, pour le moment du moins, de « neuro-inculture »… Et je ne serais pas étonné que cet état de choses dure longtemps…

Je reprendrais ici volontiers une image que propose Bergson dans *L’Energie spirituelle* (« L’Âme et le corps ») : même si nous réussissions à rendre le cerveau humain parfaitement transparent, à suivre exactement le trajet de l’influx nerveux dans le fantastique labyrinthe des synapses, serions-nous véritablement avancés quant à la question de savoir ce que c’est que penser ? Je n’en suis nullement persuadé. On obtiendrait une image de la pensée, mais non la pensée elle-même, une sorte de « théâtre muet », pour reprendre l’expression de Bergson, un mime de la pensée, mais on ne saurait pas pour autant ce que pense le mime. J’imagine une sorte de danse neuronale, fascinante, mais irrémédiablement muette. Ce serait une analogie, ce ne serait pas encore une connaissance. Simplement, pour parler comme Spinoza, une équivalence entre deux attributs d’une même substance, mais irréductibles l’un à l’autre. Car, rappelons-le, ce n’est pas le cerveau qui explique l’idée, mais l’idée qui s’explique elle-même selon le développement plus ou moins adéquat de sa puissance propre. Pardonnez-moi, mais j’aimerais bien que, quand je parle, on me fasse la politesse de bien vouloir croire que si j’avance une idée, c’est parce qu’elle est motivée par des idées, et non produite par des neurotransmetteurs ! [...]

**[Nicolas Rousseau] :** Pensez-vous que l’esthétique, en tant que c’est ce qui nous donne beaucoup à penser, soit la voie d’accès privilégiée à la pensée ?...

**[Jacques Darriulat] :** Oui, je le crois, mais pour dire la vérité, je n’en sais rien. Il faudrait être un bien grand philosophe pour vous répondre avec certitude. Hegel fait de la pensée un absolu, une substance dialectique qui est à elle-même son unique nourriture : la pensée s’alimente infiniment elle-même par le moteur de ses contradictions. Je pense plutôt pour ma part que la connaissance a besoin d’une sollicitation sensible, d’une rencontre aléatoire, d’un hasard heureux. C’est aussi pourquoi l’esthétique – que Hegel n’appréciait guère (il lui préférait la philosophie de l’art) – me paraît être au fondement de la philosophie. Je crois que le philosophe aime voyager, et que le voyage est un merveilleux multiplicateur de la probabilité des rencontres. Le motif sensible nous met au défi de formuler des idées nouvelles, il enrichit l’esprit, ce même esprit qui s’épuise au contraire en ruminant la cohérence interne d’un seul et unique système. Au fond, je reste très attaché au XVIIIème siècle. La beauté est un des plus puissants motifs pour éveiller l’esprit de sa torpeur, elle est toujours prodigieusement étonnante, elle est toujours, comme le disait si bien Baudelaire, « bizarre ». Elle attire sans se donner. La beauté est une entraîneuse, elle est une allumeuse. On ne couche pas avec elle, pas plus qu’Alcibiade avec Socrate, mais elle excelle à nous envoyer des coups de foudre. Bien sûr, l’allumeuse par excellence, c’est la torpille. La saisir, c’est simultanément lâcher prise. On ne peut toucher que son absence. La rencontre est fulgurante, mais la possession se dérobe. « Se donner » à quelqu'un n'équivaut heureusement pas à « se faire posséder par lui » ! Telle la beauté : elle se donne tout entière, mais n'appartient à personne. Et c’est très bien ainsi : il n’y a rien de plus ennuyeux qu’un propriétaire.

**[Nicolas Rousseau] :** La torpille, c’est Socrate.

**[Jacques Darriulat] :** Oui. Ménon avance cette image, insinuant le soupçon que Socrate n’est qu’un sophiste. Socrate, remarque-t-il, ressemble à une torpille, par la fulgurance de son ironie, tout comme par son apparence physique, le nez camus du philosophe lui évoquant la forme aplatie du poisson. Socrate accepte la comparaison, mais à une condition toutefois : « je veux bien qu’on me dise semblable à la torpille, mais à la condition de préciser que je suis tout autant torpillé moi-même que je torpille les autres ». Socrate n’est pas le maître de la dialectique, il n’est que le conducteur du questionnement. Ce n’est pas Socrate qui torpille, c’est le dieu, ou plutôt ce qui se manifeste à nous du dieu par la médiation du démon, c'est-à-dire par la pensée de l’amour, ou par celle de la mort, ces deux grands éveilleurs de l’esprit. Ce sont là de grandes interrogations. Je sais bien que l’incitation à penser provient parfois de motifs beaucoup plus modestes, voire insignifiants, en apparence du moins : tel « le petit pan de mur jaune » qui révèle à Bergotte, quelques secondes avant sa mort, combien son œuvre est manquée, ou bien l’inoubliable visage d’une passante un instant saisi dans la houle de la foule, qui inspire à Baudelaire un inoubliable sonnet. Ainsi le signe esthétique surgit-il de l’informel, et nous met-il en demeure de répondre. On peut dire qu’en ce sens l’esthétique est aussi une théorie de la connaissance. Une science amoureuse, un gai savoir que la rencontre sensible motive.

**[Timothée Coyras] :** Est-ce que le contemporain ne retrouve pas en fait le beau d’une autre façon ?

**[Jacques Darriulat] :** [...] Si la modernité, comme Baudelaire l’avait si profondément pensé, est « esthétique », je crois qu’en revanche le « contemporain » est profondément « anti-esthétique ». Le contemporain rejette avec une certaine violence le plaisir esthétique, violence qui peut-être celle de l’ironie ou du pastiche contestataire, mais qui peut aussi devenir plus âpre, et n’est pas alors sans rapport avec le puritanisme anglo-saxon. Pour le dire de façon très générale, il me semble que le contemporain dénonce l’authenticité de l’éblouissement esthétique qui oriente la quête de la « modernité », et démontre ce qu’il peut y avoir de culturel dans ce que Kant nommait « le jugement de goût pur » : notre jugement n’est jamais « pur », il est au contraire étroitement dépendant d’un héritage aliénant qui nous inscrit dans un passé, dans une histoire, dans un code social. L’esthétique est en quête d’une rencontre première, absolument nouvelle, qui motive l’invention poétique. Pour le contemporain au contraire, rien n’est jamais premier, mais toujours dérivé d’un état antécédent qui est lui-même le fruit d’un long processus. Il ne saurait y avoir d’expérience esthétique, c'est-à-dire d’impression encore pure de tout concept, si toute expérience est nécessairement structurée par la grille de la langue, et que l’esprit se trouve enfermé dans cette cage, comme une mouche qui vient cogner contre la vitre (Wittgenstein), sans espoir de jamais trouver l’issue. Kant fondait justement l’esthétique sur la qualité désintéressée du regard ; pour l’art contemporain, il n’y a pas de regard désintéressé, il n’y a pas d’œil innocent. Toute image dérive d’une image antécédente, toute pensée est le résultat d’une pensée qui la précède, il peut certes y avoir des variations, mais il ne saurait y avoir d’origine véritable, d’invention absolument première. Le scepticisme contemporain n’est pas tendre pour la poétique de la rupture, aussi aime-t-il bien humilier celui qu’on nommait autrefois « le génie », en dénonçant comment il ne fait en vérité que pasticher des lieux communs depuis longtemps ressassés. C’est pourquoi le pastiche, plus ou moins virtuose, est l’un des exercices préférés de l’art contemporain. [...] Je crois que tout a commencé (aux Etats-Unis, non en France) avec le Pop Art, donc dans les années soixante. Pourquoi les années soixante ? Il est difficile de le dire. La rupture historique, politique et économique, est évidemment 45. Que s’est-il donc passé d’essentiel au cours des années soixante ? Avec le Pop Art, et pour la première fois depuis longtemps, l’artiste ne cherche plus à être original (l’originalité est selon Kant l’un des attributs essentiels du génie), il s’astreint au contraire à citer les images qui l’environnent, soit pour ironiser la rhétorique publicitaire dont elles sont l’expression, soit pour magnifier leur caractère mythique, leur envergure totémique, pour rendre manifeste l’étrange idolâtrie dont elles sont les objets. C'est à partir du Pop Art que l’œuvre d’art se fait citation, que toute image se réfère non à un modèle, moins encore à un motif, mais à une autre image qui la précède. L’artiste travaille sur le fondement d’une culture déjà constituée, que ce soit pour en dénoncer le mensonge ou pour mettre en valeur sa dimension mythique. Il n’y a pas d’origine, il n’y a que des héritages. C'est en 1967 que Derrida publie *De la grammatologie*, où il définit la notion – il s’agit en vérité plutôt d’une méthode de lecture – de « déconstruction », si souvent mal comprise. Il ne s’agit nullement, comme on le lit trop souvent, de démythifier les mythes (à la manière, par exemple, du Barthes de *Mythologies*), mais plutôt de montrer la radicale déficience de la pensée, toujours incapable d’atteindre le principe qui la fonde, ce que Rousseau nommait précisément une « origine ». Au lieu d’atteindre son fondement, toute pensée rencontre à son principe une autre pensée, qui se fonde à nouveau en une autre, par une sorte de mise en abyme qui bée sur l’indéfini. Tout texte est ainsi un palimpseste où se lit en surimpression une série illimitée de textes, s’engendrant les uns les autres en une glose sans fin. Aussi ne connaît-on jamais le principe ultime, pas plus qu’on ne peut voir la face du Créateur, à nos yeux nécessairement voilée par la superposition indénombrable des textes qui la recouvrent. Cette pensée n’est pas sans rapport avec l’orientation de l’art contemporain, ni avec l’inspiration du Pop Art : il n’y a pas d’images premières, il n’y a qu’une perpétuelle variation ou reprise d’images devenues clichés, et dont nous ne saurions jamais nous délivrer. [...]

On peut alors peut-être comprendre en quel sens l’art contemporain peut en effet se dire « contemporain » : il s’agit d’un art qui veut être le fils de son temps, un art qui accepte d’avoir un passé, un art qui s’inscrit dans les polémiques du présent. L’événement esthétique, qui est à la source de la modernité en art, est certes lui aussi dans le temps – il y a bien longtemps en vérité que la beauté a cessé d’être immortelle – il est dans le temps en ce sens qu’il est daté, qu’il fait date, qu’il marque une origine inoubliable. Aussi prend-il pour objet « cette rose que je vois » (Kant), ici et maintenant, et non la rose en général. Pourtant, si l’on peut dire que le phénomène esthétique s’inscrit dans l’espace comme dans le temps, il n’est pas interdit de penser que l’éblouissement originaire, qui est le véritable motif de l’œuvre, qui se trouve donc à l’origine d’une temporalité radicalement nouvelle, est lui-même hors du temps, hors histoire, tel le « Fiat lux » de la Genèse. C’est en ce sens, peut-être, que Baudelaire pouvait écrire que l’art moderne état « pour moitié le transitoire, le fugitif, le contingent, et pour moitié l’éternel ». Avec l’art contemporain, l’éternel se dissipe et il ne reste plus que le fugitif et le contingent. Art de l’actuel, en ce qu’il a de dérisoire, de sciemment futile, réfléchi dans le miroir de l’autodérision. [...]

En ce sens, il est possible de dire qu’Edouard Manet est le premier artiste contemporain : Monet est sans doute pleinement moderne, mais Manet est, d’une certaine façon, déjà contemporain. Il est contemporain en ce sens que son œuvre dénonce avec force le « kitsch » de la peinture pompier qui triomphe dans les Salons, et qui n’est en vérité qu’un habile pastiche de l’art déjà consacré par la tradition. C’est pourquoi il y a beaucoup d’ironie dans les tableaux de Manet : l’*Olympia* (surnom à l’usage des clients, lui-même fort ironique…) transpose la *Vénus d’Urbin* des Offices dans un bordel à trois sous où le bourgeois retrouve alors la petite grue qui l’attend d’un air lassé. [...] Par cette mise à plat du beau académique, Manet dénonce ce qu’il y a de terriblement « kitsch » – personne ne le voyait à l’époque, mais cela saute aux yeux aujourd’hui – dans les *Vénus* de Cabanel ou de Bouguereau qui faisaient alors se pâmer les tenants de l’art officiel. [...]

La *Vénus d’Urbin*, sans doute le premier nu explicitement érotique jamais représenté en peinture, nous fixe d’un regard aguicheur tout en caressant son sexe de la main gauche. Les historiens d’art du XIXe siècle, Crowe et Calvacaselle, pourtant fort prolixes sur Titien, passent pudiquement sous silence ce geste provocant, et parlent d’autre chose…[...] Manet est plus direct : Vénus n’est plus qu’Olympia, une professionnelle qui, d’un air indifférent et lassé, attend la prochaine passe. La démythification provoque justement le rire : elle nous fait prendre brutalement conscience que les Grâces pâmées de Bouguereau ou de Cabanel ne sont en vérité que l’idéalisation emphatique d’une prostitution plutôt sordide qui connaît précisément, sous le Second Empire, un âge d’or.

Art:

Titien\_*Vénus d’Urbin*, 1538

Edouard Manet\_*Olympia*, 1863

Alexandre Cabanel\_*La Naissance de Vénus*, 1863

Jacques Darriulat, *Entretien avec Nicolas Rousseau et Timothée Coyras, deuxième partie*, 2010

<http://www.jdarriulat.net/Essais/Entretien/Entretien2.html>

Peut-on penser la mort ?  
Que nous apprend la mort ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?  
Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?   
Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

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

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

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

La sensibilité aux œuvres d'art demande-t-elle à être éduquée ?  
Existe-t-il un privilège de la beauté ?

L'art est-il une affaire de goût personnel ?  
Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?  
La beauté est elle promesse de bonheur ?

Y-a-t'il une beauté naturelle ?

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?   
L'art est-il moins nécessaire que la science ?  
Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Qu'est-ce qu'une idée ?  
Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

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

La beauté transforme-t-elle notre conscience du réel ?  
Quelle différence peut-on faire entre l'esprit et le corps ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

Pouvons-nous penser l'origine ?

Léon Tolstoï, Ma confession: la recherche de réponses aux questions profondes, 1882 - traduction Albert Savine

I [...]

Les hommes vivent comme vit tout le monde, et tout le monde base sa vie sur des principes qui non seulement n’ont rien de commun avec la religion, mais qui, le plus souvent, lui sont complètement opposés. L’enseignement de la Religion n’a pas d’action sur la vie. Il ne règle, en aucune façon, nos rapports avec les autres hommes, et dans notre propre existence, jamais il ne nous arrive de le consulter. Cet enseignement trouve son application là, quelque part, loin de la vie, et indépendamment d’elle. Si l’on se trouve en contact avec lui, c’est comme avec un phénomène tout extérieur, qui n’est pas du tout lié à la vie. Par la vie de l’homme, par ses actions, alors comme aujourd’hui, il est impossible de savoir s’il croit ou non. [...]

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

Ma seule, ma véritable croyance en ce temps-là, était ma foi dans le perfectionnement. Mais en quoi consistait le perfectionnement et quel était son but ? Je n’aurais pu le dire. Je tâchais de me perfectionner spirituellement. J’apprenais tout ce que je pouvais sur les horizons que m’ouvrait la vie. J’essayais de développer ma volonté. Je composais des règles que je m’efforçais de suivre ; je me perfectionnais physiquement par toutes sortes d’exercices, cultivant ma force et mon adresse et m’habituant à la fatigue et à la patience par toute espèce de privations. Toutes ces réformes, je les prenais pour du perfectionnement. Le commencement de tout était certainement le perfectionnement moral ; mais bientôt cela se changea en perfectionnement général, c’est-à-dire en désir d’être meilleur, non pas à mes propres yeux ou à ceux de Dieu, mais en désir d’être meilleur aux yeux des autres hommes. Et bientôt cette tendance se modifia en désir d’être plus fort que les autres hommes, c’est-à-dire plus célèbre et plus riche que les autres.

II [...]

Je voulais de toute mon âme être bon ; mais j’étais jeune, j’avais des passions et j’étais seul, tout à fait seul, quand je cherchais le bien. Chaque fois que j’essayais de me prononcer sur cet ardent désir que j’avais d’être bon moralement, je ne rencontrais que mépris et moqueries ; mais quand je m’adonnais aux vilaines passions, on me louait, on m’encourageait. L’ambition, la passion du pouvoir, la cupidité, la volupté, l’orgueil, la colère, la vengeance — tout cela était estimé. Me livrant à ces passions, je commençais à ressembler à un homme et je sentais qu’on était content de moi. [...]

Je ne puis sans effroi, sans dégoût et sans souffrance de l’âme, me rappeler ces années. Je tuai des hommes à la guerre ; je les défiai en duel pour les tuer ; je perdis au jeu ; je dissipais le produit des travaux des paysans ; je les punissais, je faisais des folies, je trompais. Le mensonge, le vol, les voluptés de toutes sortes, l’ivresse, la violence, le meurtre... Il n’y a pas de crime que je n’aie commis, et pour tout cela, on me louait, on me comptait et on me compte au nombre des hommes relativement moraux. Je vécus ainsi dix ans. Cependant, je commençais à écrire par vanité, par cupidité et par orgueil. Je conformais mes écrits à ma vie. Pour obtenir la gloire et l’argent pour lesquels j’écrivais, il fallait cacher le bien et montrer le mal. C’est ce que je fis. Combien de fois me suis-je ingénié à cacher dans mes écrits, sous les dehors de l’indifférence et d’une légère moquerie, même ces aspirations au bien qui étaient le but de ma vie ! J’y parvenais et on me louait. À vingt-six ans, j’arrivai à Pétersbourg, après la guerre, et je me liais avec les écrivains qui me reçurent comme un des leurs. On me flatta, et je n’eus pas le temps d’y penser que les opinions sur la vie, opinions toutes spéciales à la caste des gens avec lequel je me liais, s’emparèrent de moi et effacèrent bientôt complètement tous mes précédents efforts pour devenir meilleur. [...]

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

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Comment définir le bien ?

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

Force me fut de douter de la vérité de notre croyance. Or, ayant douté de la vérité de cette religion littéraire, je commençais à observer plus attentivement ses prêtres, et je me convainquis que presque tous étaient des hommes immoraux et, pour la plupart, des hommes mauvais, insignifiants, d’un caractère beaucoup plus bas que celui des hommes que j’avais rencontrés dans ma vie militaire et débauchée. C’étaient des hommes contents d’eux-mêmes, comme ne peuvent l’être que les saints ou ceux qui ne savent même pas ce que c’est que la sainteté. Je me dégoûtais des hommes, je me dégoûtais de moi-même et je compris que cette croyance était une supercherie. Mais l’étrange, c’est qu’ayant compris tout ce mensonge bien vite et l’ayant renié, je ne renonçais pas au titre que me donnèrent ces hommes, à celui d’artiste, de poète et de maître. Je m’imaginais naïvement que moi du moins j’étais poète, artiste, et que je pouvais enseigner à tous, ne sachant pas ce que j’enseignais. [...]

Et des milliers d’entre nous, tout en se grondant et se chicanant, imprimaient, écrivaient et prétendaient instruire les autres. Et, ne remarquant pas que nous ne savions rien, qu’à la question de la vie la plus simple : Qu’est-ce qui est bon et qu’est-ce qui est mauvais ? nous ne savions que répondre, nous parlions tous ensemble, n’écoutant rien ni personne, quelquefois admirant et louant l’un ou l’autre, à la condition d’en être loué et admiré aussi ; d’autres fois nous irritant l’un contre l’autre tout à fait comme des fous dans un asile. [...]

Mais pour accomplir un travail aussi inutile, il nous fallait avoir la conviction que nous étions des hommes très importants ; nous avions encore besoin d’un raisonnement qui pût justifier notre activité. Et nous avions inventé le suivant : Tout ce qui existe est raisonnable. Tout ce qui existe se développe à l’aide de l’instruction. L’instruction se mesure d’après la propagation des livres et des journaux, et nous, on nous paye et on nous estime parce que nous écrivons des livres et des journaux. Par conséquent, nous sommes les hommes les meilleurs et les plus utiles. [...]

Etre cultivé rend-il meilleur ?  
La culture nous rend-elle plus humain ?

III [...]

Je ne comprenais pas encore que, tourmenté comme tout homme vivant par cette question : « Comment faire pour mieux vivre en accord avec le progrès ? » je répondais justement ce que l’homme dont la barque est entraînée par les vagues et le vent répondrait à l’unique question qui exista encore pour lui : « Quelle est la route du salut ? » Comme lui, en effet, je disais : « Où la fortune nous porte. » Alors je ne remarquais pas cela. De temps à autre, pourtant, mon sentiment — je ne dis pas mon esprit — se révoltait contre ce préjugé général de notre temps, derrière lequel les hommes se retranchent quand ils ne peuvent pas donner d’explication à la vie. Ainsi, pendant mon séjour à Paris, la vue d’une exécution capitale suffit à me montrer la fragilité de ma confiance dans le progrès. Quand je vis la tête se détacher du corps et tomber avec un bruit lugubre dans le fond du panier, je compris, non pas par l’esprit, mais par tout mon être, qu’aucune théorie de la raison du progrès ne pouvait justifier cette action. Quand même l’humanité, s’appuyant sur n’importe quelle théorie, aurait trouvé depuis le commencement du monde et trouverait encore ce châtiment nécessaire, moi, je sais qu’il ne l’est pas et que même c’est une action mauvaise. Et quand même les hommes et le progrès voudraient me démontrer que ce châtiment est salutaire et nécessaire, mon cœur à moi en est le juge et le niera toujours. [...]

La culture est-elle un simple ajout à la nature ?  
La culture nous rend-elle plus humain ?

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

En réalité je continuais à vivre, pratiquant seulement la foi dans le progrès. — Tout se développe et je me développe ; mais pourquoi je me développe avec tous les autres, nous le verrons plus tard. [...]

L’influence d’une vie de famille heureuse me détourna de toute recherche du sens général de la vie. Toute ma vie en ce temps-là se concentra sur ma famille, sur ma femme, sur mes enfants. Ainsi, par conséquence, grandit aussi le souci d’augmenter nos ressources pécuniaires. Ma première aspiration, celle de me rendre moi-même meilleur, avait fait place déjà auparavant à celle de concourir au progrès général ; et maintenant je ne pensais plus qu’à ce qui serait le meilleur pour moi et ma famille. Ainsi passèrent quinze ans encore. [...]

Ainsi je vécus, mais il y a cinq ans que quelque chose d’étrange se manifesta en moi. D’abord ce furent des moments de perplexité, d’arrêt de la vie, comme si je ne savais pas comment vivre, quoi faire, et je me sentis perdu et je tombais dans l’abattement. Mais cela passait et je continuais à vivre comme auparavant. Ensuite ces moments de perplexité se renouvelèrent toujours plus fréquemment sous la même forme. Ces arrêts de vie se manifestaient toujours par les mêmes questions : — Pourquoi ? — Et quoi après ? [...]

Tant que je ne saurais pas pourquoi, je ne pouvais rien faire, je ne pouvais pas vivre. Au milieu de mes pensées domestiques qui m’intéressaient beaucoup alors, tout à coup il me venait dans la tête la question : — C’est bien, tu auras six mille déciatines dans le gouvernement de Samara, — trois cents têtes de chevaux... Et après ? Et j’étais complètement déconcerté et ne savais plus que penser. Ou bien, réfléchissant à la manière dont j’élèverais mes enfants, je me disais : — Pourquoi ? Ou bien, supputant les moyens par lesquels le peuple pouvait arriver au bien-être, je me disais brusquement : — Et qu’est-ce que cela me fait ? Ou bien, pensant à la gloire que mes ouvrages me procureront, je me disais : — C’est bien : tu seras plus célèbre que Gogol, Pouchkine, Shakespeare, Molière et que tous les auteurs du monde... Et après ?... Et je ne pouvais rien et rien répondre. Ces questions n’attendent pas : il faut y répondre tout de suite ; si on ne répond pas, on ne peut pas vivre. Et il n’y a pas de réponse. Je sentis que ce quelque chose sur quoi la vie repose se brisait, qu’il n’y avait plus rien où je pusse me retenir ; que ce dont je vivais n’était déjà plus ; que moralement je ne pouvais plus vivre.

IV

Ma vie s’arrêta. Je pouvais respirer, manger, boire, dormir, car je ne pouvais pas ne pas manger, ne pas boire, ne pas dormir ; mais la vie ne se manifestait pas en moi, puisque je ne sentais pas la raison de mes désirs ni la satisfaction de les voir accomplis. Si je voulais quelque chose, je savais d’avance que, mon désir fût-il réalisé ou non, rien n’en résulterait. Si une fée était venue et m’avait proposé d’accomplir mes vœux, je n’aurais su que dire. Si parfois, dans un moment d’ivresse de la pensée, il me venait comme une réminiscence de mes anciennes aspirations, je savais que ce n’était que supercherie, que je ne devais rien en attendre. Je ne pouvais même pas souhaiter de connaître la vérité, puisque je devinais déjà en quoi elle consistait. La vérité est que la vie est un non-sens. J’avais vécu, travaillé, marché en avant et j’étais arrivé à un abîme, et il n’y avait rien devant moi excepté la ruine. Et cependant je ne pouvais ni m’arrêter, ni revenir sur mes pas, ni fermer les yeux pour ne pas voir qu’en dehors des souffrances et de la mort absolue, c’était le vide, l’anéantissement complet. [...]

Je ne savais pas moi-même ce que je voulais : j’avais peur de la vie, je tendais à en sortir, et malgré cela j’espérais d’elle encore quelque chose. Cela se passait dans un moment où toutes choses étaient pour moi ce qui peut être considéré comme le bonheur complet ; je n’avais pas encore cinquante ans ; j’avais une épouse, bonne, aimante et aimée ; de bons enfants, un grand bien qui s’accroissait sans aucune peine de ma part. J’étais respecté de mes proches et de mes connaissances plus que jamais je ne l’avais été ; j’étais comblé d’éloges par les étrangers et je pouvais croire sans exagération mon nom célèbre. [...]

Comment l’homme peut-il ne pas voir cela et vivre, voilà ce qui est étonnant. On peut vivre seulement pendant qu’on est ivre de la vie ; mais lorsqu’on se dégrise, on ne peut pas ne pas voir que tout cela n’est qu’une supercherie et une supercherie stupide. Ce qui est déjà bien vrai, c’est qu’il n’y a même rien de risible ou d’ingénieux en cela ; ce n’est que cruel et stupide, tout simplement. [...]

Si j’eusse simplement compris que la vie n’a pas de sens, j’aurais pu le savoir tranquillement, j’aurais pu savoir que tel est mon sort. Mais je ne pouvais pas me tranquilliser par là. Si j’avais été comme un homme dans une forêt qu’il sait sans issue, j’aurais pu vivre ; mais j’étais comme un homme égaré dans la forêt et qui court de tous côtés pour trouver la sortie : il sait que chaque pas l’égare davantage et pourtant il ne peut se défendre de se jeter de tous côtés. [...]

V [...]

Je cherchais partout et, grâce à ma vie passée dans l’étude et aussi à cause de mes relations avec le monde des savants, les savants de toutes sciences m’accueillirent et ne refusèrent pas de m’ouvrir toutes leurs connaissances, non pas par les livres seulement, mais par des conversations ; et ainsi je compris tout ce que la science répond à la question de la vie. Longtemps je ne pus croire que la science ne réponde rien de plus que ce qu’elle répond. Pendant bien longtemps, en considérant le ton grave et sérieux des sciences exactes, qui ne s’occupent guère du problème de la vie humaine, il me paraissait qu’elles renfermaient quelque chose que je ne comprenais pas. [...]

Ma question, celle qui, à cinquante ans, me conduisait au suicide, était des plus simples : elle est dans l’âme de tout homme, depuis l’enfant stupide jusqu’au plus sage vieillard ; sans elle, la vie est impossible, comme je l’ai éprouvé moi-même. Voici en quoi elle consistait : — Qu’est-ce qui sortira de ce que je fais aujourd’hui ? de ce que je ferai demain ? Qu’est-ce qui sortira de toute ma vie ? On peut encore la formuler ainsi : — Pourquoi dois-je vivre ? pourquoi dois-je faire quelque chose ? Ou encore autrement : — Y a-t-il dans la vie un but qui ne se détruise pas par la mort inévitable qui m’attend ? [...]

Si l’on s’adresse aux sciences qui ne s’occupent pas de la solution des questions de la vie, mais qui répondent à ses questions scientifiques et spéciales, alors, on s’émerveille de la force de l’esprit humain, tout en sachant d’avance qu’il n’a rien à répondre aux questions de la vie. Ces sciences ignorent ouvertement la question de la vie. [...]

La science expérimentale ne donne une signification positive et ne montre la grandeur de l’esprit humain que lorsqu’elle n’introduit pas dans ses investigations la cause finale. Et, au rebours, la science théorique n’est une science et ne montre la grandeur de l’esprit humain que lorsqu’elle écarte complètement les questions du rituel des phénomènes de causes et lorsqu’elle n’envisage l’homme que par rapport à la cause finale. Cette science dans ce domaine dont elle est le pôle — est la métaphysique ou philosophie. Cette science pose nettement la question : — Que suis-je, et qu’est l’univers ? Et pourquoi suis-je et pourquoi est tout l’univers ? Et, depuis qu’elle existe, elle répond toujours de la même manière. Que ce soit l’idée, la substance, l’esprit, ou la volonté que la philosophie désigne par le nom essence — essence de la vie qui est en moi et dans tout ce qui existe, — le philosophe répète toujours que l’essence est, — et que moi — je suis justement cette essence ; mais pourquoi elle est, il ne le sait pas et ne répond pas s’il est un penseur sincère. [...]

Et la philosophie, non seulement ne répond pas, mais c'est justement cela qu'elle-même demande.

Si elle est la vraie philosophie, tout son travail ne consiste qu'à poser clairement cette question. Et si elle tient fermement à son problème, elle ne peut répondre autrement qu'à la question : « que suis-je et qu'est tout le monde ? - tout et rien et à la question : « pourquoi ? - je ne sais pas. » Ainsi j'aurai beau tourner et retourner les questions théoriques de la philosophie, je ne recevrai pas même un semblant de réponse, non pas que, dans une sphère nette et expérimentée comme l'est la sienne, la réponse ne puisse se rapporter à ma question. Au contraire, le travail spirituel qui est son objet la porte justement vers ma question ; mais il n'y a pas de réponse, si ce n'est la même question présentée sous une forme beaucoup plus compliquée.

VI [...]

Et voici ce que dit Schopenhauer:

« Ayant compris l'essence intime du monde comme une volonté et n'ayant reçu que l'abjection de cette volonté depuis l'incontestable précipitation des forces obscures de la nature jusqu'à l'activité pleine de la conscience de l'homme, nous ne pourrons absolument pas éviter la conséquence suivante. Avec la libre négation de sa propre volonté, disparaîtront aussi tous ces phénomènes, cette précipitation continuelle et cette traction sans but ni repos par tous les degrés de l'abjection, dans laquelle et à l'aide de laquelle existe l'univers. La variation des formes successives disparaîtra. Disparaîtront aussi avec la forme tous ces phénomènes avec leurs formes générales, l'espace et le temps, et finalement la dernière forme fondamentale - le sujet et l'objet. S'il n'y a pas de volonté, s'il n'y a pas de figuration, il n'y a pas d'univers non plus. Certainement il ne reste devant nous que le néant. Mais ce qui s'oppose à cette transition au néant - notre nature - n'est donc que cette même volonté de l'existence (Wille zum Leben), de laquelle nous consistons ainsi que le monde. Notre horreur du néant ou bien cette volonté que nous avons tous de vivre veut dire seulement que nous-même nous ne sommes que ce désir de vivre et ne connaissons rien d'autre que ce désir. C'est pourquoi pour nous, qui sommes pleins de volonté, après la destruction complète de la volonté, il ne reste que le néant; mais, au rebours aussi pour ceux chez qui la volonté s'est changée et s'est niée elle-même, pour ceux-là notre monde, si réel avec tous ses soleils et ses voies lactées, n'est aussi que le néant. »

« Vanité des vanités, - dit Salomon, - vanité des vanités, tout est vanité! Quel avantage l'homme tire-t-il de tout le travail qu'il fait sous le soleil ? Une génération passe et une autre génération vient; mais la terre demeure toujours ferme et ce qui a été est ce qui sera; ce qui a été fait est ce qui se fera, et il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Y a-t-il quelque chose dont on puisse dire: Regarde, cela est nouveau ? Cela a déjà été dans les siècles qui ont été avant nous. On ne se souvient plus des choses qui ont précédé; de même, parmi ceux qui viendront à l'avenir, on ne se souviendra point des choses qui seront ci après. Moi, l'Ecclésiaste, j'ai été roi sur Israël, à Jérusalem, et j'ai appliqué mon coeur à rechercher et à sonder avec sagesse tout ce qui se faisait sous les cieux, ce qui est une occupation fâcheuse que Dieu a donnée aux hommes afin qu'ils s'y occupent. J'ai regardé tout ce qui se fait sous le soleil, et voilà : tout est vanité et tourment d'esprit. J'ai parlé en mon cœur, et j'ai dit : Voici, j'ai grandi et crû en sagesse par-dessus tous ceux qui ont été avant moi sur Jérusalem et mon coeur a vu beaucoup de sagesse et de science; et j'ai appliqué mon coeur à connaître la sagesse et à connaître les erreurs et la folie ; mais j'ai connu que cela était aussi un tourment d'esprit ; car où il y a abondance de science, il y a abondance de chagrin ; et celui qui s'accroît de la science s'accroît de la douleur.

« J'ai dit en mon coeur : - Allons, que je t'éprouve maintenant par la joie et jouis du bien ; mais voilà, cela aussi est vanité. J'ai dit touchant le ris : Il est insensé, et touchant la joie : - De quoi sert-elle ? J'ai recherché en mon coeur le moyen de me traiter délicatement, et que cependant mon coeur s'appliquant à la sagesse et comprît ce que c'est que la folie, jusqu'à ce que je visse ce qu'il est bon aux hommes de faire sous les cieux pendant les jours de leur vie. [...]

C'est ainsi que mes incursions dans le domaine des sciences, non seulement ne me débarrassèrent pas de mon désespoir, mais augmentent encore. L'une ne répondait pas aux questions de la vie. L'autre répondait directement, confirmant mon désespoir et montrant que la situation à la quelle j'étais arrivé n'était pas le fruit de mon erreur, de l'état maladif de mon esprit. Au contraire, elle me démontrait que je pensais correctement et que je tombais d'accord avec les plus forts esprits de l'humanité.

Il n'y a pas à s'y tromper : tout est vanité ! Heureux celui qui ne fut jamais né. La mort vaut mieux que la vie, dont il faut se défaire. [...]

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Exister, est-ce agir ?

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

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

XI [...]

Non seulement je n'avais rien fait pour les autres, mais je n'avais rien produit pour moi-même. Je vivais en parasite, et m'étant demandé pourquoi je vivais, je recevais en réponse : pour rien. Si le sens de la vie humaine est dans la participation à la vie commune, comment donc moi, qui m'étais occupé pendant trente ans à la détruire en moi et chez les autres, comment pourrais-je recevoir une autre réponse que celle que ma vie était un non-sens et un mal ? [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

Léon Tolstoï, Ma confession: la recherche de réponses aux questions profondes, 1882 - traduction Albert Savine

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce qu’un dispositif ?*, 2006 - traduit de l’italien par Martin Rueff

4. Je me trouve engagé depuis trois ans dans une recherche dont je commence seulement à entrevoir la fin et que je pourrais définir approximativement comme une généalogie théologique de l’économie et du gouvernement. Dans les premiers siècles de l’histoire de l’Église (disons entre les deuxième et sixième siècles), le terme d’*oikonomia* a joué dans la théologie un rôle décisif. Nous savons qu’en grec, *oikonomia* signifie administration de l’*oikos* (c’est-à-dire de la maison) et, plus généralement, gestion, *management*. Comme le souligne Aristote (Politique, 1255 b 21), il ne s’agit pas d’un paradigme épistémique, mais d’une pratique, d’une activité pratique qui doit, au coup par coup, faire face à un problème ou à une situation particulière. Pourquoi les pères de l’Église ont-ils ressenti le besoin d’introduire ce terme dans la théologie ? Comment en est-on arrivé à parler d’une économie divine ?

Il faut évoquer un problème extrêmement délicat et vital pour l’histoire de la théologie chrétienne : la Trinité. Quand, au cours du deuxième siècle, on se mit à discuter d’une trinité de la figure chrétienne, le Père, le Fils et l’Esprit, se manifesta, comme on pouvait s’y attendre, une très forte résistance à l’intérieur de l’Église menée par des personnes raisonnables qui pensaient, avec terreur, que l’on risquait ainsi de réintroduire le polythéisme et le paganisme dans la foi chrétienne. Pour convaincre ces adversaires obstinés (qui furent ensuite appelés les « monarchiens », défenseurs du gouvernement d’un seul), des théologiens - comme Terturien, Hyppolite et Irénée - ne trouvèrent rien de mieux que d’employer le terme d’o*ikonomia*. Leur argument était à peu près le suivant : « Dieu, quant à Son être et à Sa substance est certainement un ; mais quant à Son *oikonomia*, c’est-à-dire à la manière dont Il organise Sa maison, Sa vie et le monde qu’il a créé, Il est trine. Tout comme un bon père peut confier à son fils la responsabilité de certaines fonctions et de certaines tâches, sans pour autant rien perdre de son pouvoir et de son unité. Dieu confie au Christ “ l’économie “, l’administration et le gouvernement des hommes ». [...]

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

5. Cette exposition sommaire permet de saisir le caractère central et l’importance de la fonction que la notion d’*oikonomia* a pu assumer dans la théologie chrétienne. À partir de Clément d’Alexandrie, elle se confond avec la notion de providence et finit par signifier le gouvernement salvifique du monde et de l’histoire des hommes. Or quel fut le terme que les pères latins choisirent pour traduire ce terme grec fondamental ? *Dispositio*. Le terme latin, *dispositio*, dont dérive notre terme « dispositif », finit donc par se charger de toutes les complications sémantiques de l’*oikonomia* théologique. Les « dispositifs » dont parle Foucault sont, d’une certaine manière, articulés à cet héritage théologique. Ils peuvent être reconduits à la fracture qui sépare et réunit en Dieu l’être et la praxis, la nature (ou l’essence) et l’opération par laquelle II administre et gouverne le monde des créatures. Le terme dispositif nomme ce en quoi et ce par quoi se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fondement dans l’être. C’est pourquoi les dispositifs doivent toujours impliquer un processus de subjectivation. Ils doivent produire leur sujet. [...]

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

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

6. [...] Je propose tout simplement une partition générale et massive de l’être en deux grands ensembles ou classes : d’une part les êtres vivants (ou les substances), de l’autre les dispositifs à l’intérieur desquels ils ne cessent d’être saisis. D’un côté donc - pour reprendre la terminologie des théologiens l’ontologie des créatures, de l’autre, l’*oikonomia* des dispositifs qui tentent de les gouverner et de les guider vers le bien.

En donnant une généralité encore plus grande à la classe déjà très vaste des dispositifs de Foucault, j’appelle dispositif tout ce qui a, d’une manière ou d’une autre, la capacité de capturer, d’orienter, de déterminer, d’intercepter, de modeler, de contrôler, et d’assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. Pas seulement les prisons donc, les asiles, le *panoptikon*, les écoles, la confession, les usines, les disciplines, les mesures juridiques, dont l’articulation avec le pouvoir est en un sens évidente, mais aussi, le stylo, l’écriture, la littérature, la philosophie, l’agriculture, la cigarette, la navigation, les ordinateurs, les téléphones portables et, pourquoi pas, le langage lui-même, peut-être le plus ancien dispositif dans lequel, plusieurs milliers d’années déjà, un primate, probablement incapable de se rendre compte des conséquences qui l’attendaient, eut l’inconscience de se faire prendre.

Il y a donc deux classes : les êtres vivants (ou les substances) et les dispositifs. Entre les deux, comme tiers, les sujets. J’appelle sujet ce qui résulte de la relation, et pour ainsi dire, du corps à corps entre les vivants et les dispositifs. Naturellement, comme dans l’ancienne métaphysique, les substances et les sujets semblent se confondre, mais pas complètement. Par exemple, un même individu, une même substance, peuvent être le lieu de plusieurs processus de subjectivation l’utilisateur de téléphones portables, l’internaute, l’auteur de récits, le passionné de tango, l’altermondialiste, etc. Au développement infini des dispositifs de notre temps correspond un développement tout aussi infini des processus de subjectivation. Cette situation pourrait donner l’impression que la catégorie de la subjectivité propre à notre temps est en train de vaciller et de perdre sa consistance, mais si l’on veut être précis, il s’agit moins d’une disparition ou d’un dépassement, que d’un processus de dissémination qui pousse à l’extrême la dimension de mascarade qui n’a cessé d’accompagner toute identité personnelle. [...]

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

8. [...] Selon le droit romain, les choses qui, d’une manière ou d’une autre, appartiennent aux dieux étaient sacrées ou religieuses. Comme telles, elles se voyaient soustraites au libre usage et au commerce des hommes et on ne pouvait ni les vendre, ni les prêter sur gage, ni les céder en usufruit ou les mettre en servitude. Il était sacrilège de violer ou de transgresser cette indisponibilité spéciale qui les réservait aux dieux du ciel (on les appelait « sacrées ») ou à ceux des enfers (on les disait alors simplement « religieuses »). Tandis que consacrer (*sacrare*) désignait la sortie des choses de la sphère du droit humain, profaner signifiait au contraire leur restitution au libre usage des hommes. Ainsi le grand juriste Trebatius peut-il écrire : « au sens propre est profane ce qui, de sacré ou religieux qu’il était, se trouve restitué à l’usage et à la propriété des hommes ».

On peut définir la religion dans cette perspective comme ce qui soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l’usage commun pour les transférer au sein d’une sphère séparée. Non seulement il n’est pas de religion sans séparation, mais toute séparation contient ou conserve par-devers soi un noyau authentiquement religieux. Le dispositif qui met en œuvre et qui règle la séparation est le sacrifice : ce dernier marque, dans chaque cas, le passage du profane au sacré, de la sphère des hommes à la sphère des dieux, à travers une série de rituels minutieux qui varient en fonction de la diversité des cultures et dont Hubert et Mauss ont fait l’inventaire. La césure qui sépare les deux sphères est essentielle, comme est essentiel le seuil que la victime doit passer dans un sens ou dans l’autre. Ce qui a été séparé par le rite peut être restitué par le rite à la sphère profane. La profanation est le contre-dispositif qui restitue à l’usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé.

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

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

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

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

9. Dans cette perspective, le capitalisme et les figures modernes du pouvoir semblent généraliser et pousser à l’extrême les processus de séparation qui définissent la religion. [...]

Ce qui définit les dispositifs auxquels nous avons à faire dans la phase actuelle du capitalisme est qu’ils n’agissent plus par la production d’un sujet, mais bien par des processus que nous pouvons appeler des processus de désubjectivation. [...]

De là, la vanité de ces discours sur la technique remplis de bonnes intentions : ils prétendent que le problème des dispositifs se réduit à celui de leur bon usage. Ces discours semblent oublier que si un processus de subjectivation (et, dans notre cas, un processus de désubjectivation) correspond à chaque dispositif, il est tout à fait impossible que le sujet du dispositif l’utilise « de manière correcte ». [...]

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

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

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

Les hommes vivent-ils en société par intérêt ?

10. Les sociétés contemporaines se présentent ainsi comme des corps inertes traversés par de gigantesques processus de désubjectivation auxquels ne répond aucune subjectivation réelle. De là, l’éclipse le la politique qui supposait des sujets et des identités réels (le mouvement ouvrier, la bourgeoisie, etc.) et le triomphe de l’économie, c’est-à-dire d’une pure activité de gouvernement qui ne poursuit rien d’autre que sa propre reproduction. [...]

De là surtout, l’étrange inquiétude du pouvoir au moment où il se trouve face au corps social le plus docile et le plus soumis qui soit jamais apparu dans l’histoire de l’humanité. Ce n’est que par un paradoxe apparent que le citoyen inoffensif des démocraties post-industrielles (le *bloom* comme on a suggéré avec efficacité de l’appeler), celui qui exécute avec zèle tout ce qu’on lui dit de faire et qui ne s’oppose pas à ce que ses gestes les plus quotidiens, ceux qui concernent sa santé ses possibilités d’évasion comme ses activités, son alimentation comme ses désirs soient commandés et contrôlés par des dispositifs jusque dans les détails les plus infimes, que ce citoyen donc (et peut-être précisément à cause de cela) soit considéré comme un terroriste potentiel. Alors que les normes européennes imposent à tous les citoyens ces dispositifs biométriques qui développent et perfectionnent les technologies anthropométriques (depuis les empreintes digitales jusqu’aux photographies signalétiques) qui avaient été inventées au XIXe siècle pour identifier les criminels récidivistes, la surveillance vidéo transforme les espaces publics de nos cités en intérieurs d’immenses prisons. Aux yeux de l’autorité (et peut-être a-t-elle raison), rien ne ressemble autant à un terroriste qu’un homme ordinaire.

Plus les dispositifs se font envahissants et disséminent leur pouvoir dans chaque secteur de notre vie, plus le gouvernement se trouve face à un élément insaisissable qui semble d’autant plus se soustraire à sa prise qu’il s’y soumet avec docilité. Cela ne signifie pas que ce dernier représente en soi un élément révolutionnaire, ni qu’il puisse arrêter ou même seulement menacer la machine gouvernementale. Au lieu de cette fin de l’histoire qu’on ne cesse d’annoncer, on assiste bien plutôt à de grands tours pour rien de la machine gouvernementale qui, dans une espèce d’invraisemblable parodie de l’*oikonomia* théologique, a pris sur soi l’héritage d’un gouvernement providentiel du monde. Mais, au lieu de le sauver, elle reste fidèle à la vocation eschatologique originaire de la providence et le conduit à la catastrophe.

Le problème de la profanation des dispositifs (c’est-à-dire de la restitution à l’usage commun de ce qui a été saisi et séparé en eux) n’en est que plus urgent. Ce problème ne sera jamais posé correctement tant que ceux qui s’en empareront ne seront pas capables d’intervenir aussi bien sur les processus de subjectivation que sur les dispositifs pour amener à la lumière cet Ingouvernable qui est tout à la fois le point d’origine et le point de fuite de toute politique.

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

L'homme est-il un animal politique ?

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 ?

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d'être libre ?

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

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

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

Le développement technique transforme-t-il les hommes ?

Serions-nous plus libres sans machines ?

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

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Comment définir le bien ?

Giorgio Agamben, *Qu’est-ce qu’un dispositif ?*, 2006 - traduit de l’italien par Martin Rueff