**Ce qui est important 65**

Cynthia Fleury, *La fin du courage*, 2010

Morale du courage [...]

Le courage, comme toute grande valeur, concilie la rectitude et la plasticité. Plastique, le courage, dans la mesure où il peut correspondre tant à l'effort de vivre et de continuer de vivre qu'à celui de mourir. Continuer de vivre, accepter de mourir, deux voies opposées

et pourtant nécessitant du courage. En revanche, il y a cette rectitude, ce caractère universel du courage qui fait que l'on sait toujours au fond de soi s'il y a eu acte de courage. La duperie s'arrête aux portes du courage. On sait si l'on a plié devant le petit abus ou si l'on

s'est adapté pour mieux contrer plus tard. Les stratégies d'adaptation sont inévitables et signes de maturité, mais elles sont aussi, hélas, le plus sûr chemin vers l'acceptation et la légitimation de l'inacceptable. L'adaptation des uns fait le lit de l'abus des autres. Du

petit abus, journalier, imperceptible, jusqu'au grand, plus facilement décelable. Là, le courage est sans plasticité : il suffira de dire non et de pratiquer séance tenante

le *délien*. Mais rares sont ceux qui sont prêts à une telle césure. [...]

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

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

Comment définir le bien ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?   
Peut-on penser la mort ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

L’intelligence prouve son courage à saisir les alternatives. Il y a d’autres manières d’avoir raison. Mille autres chemins qui mènent ailleurs. Et cette revendication de l’ailleurs et de l’alternative reste, en dernière instance, la prérogative des rationalités de talent.

D’ailleurs, derrière la *mélancolie du soi* trône moins l’intelligence que la peur d’un soi qui n’arrive à rien. Et dès lors, la peur l’emporte sur l’intelligence; elle scinde l’unité première. Le soi n’y résiste pas, et par-delà la mélancolie - qui savait rester un brin littéraire arrive la nausée. À l’envers de notre être sommeille un Roquentin sans vindicte. « Moi, je ne sais pas profiter de l’occasion : je vais au hasard, vide et calme, sous ce ciel inutilisé. *1*»

Note:  
*1* Jean-Paul Sartre, La Nausée, op. cit., p. 106.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

*Le courage, chef-d’œuvre de l’à-propos*

La peur reste une fuite de l’à-propos. Ne pas savoir profiter de l’occasion, vivre l’instant présent, voilà l’autre nom du manque de courage. Être sans cesse déporté vers un passé ou un avenir, ne pas avoir le sens du temps, seulement celui du temps qui court et ne laisse rien s’achever ou arriver. À l’inverse, « vivre à propos » devient l’art *renaissant*. « Quand je danse, je danse; quand je dors, je dors; [...] c’est injustice de corrompre ses règles. [...] - Avez-vous su méditer et manier votre vie ? Vous avez fait la plus grande besogne le toutes. » Glorieux chef-d’œuvre que celui de faire cesser la peur, de s’accommoder de l’insuffisance active et du manque qui parvient. Il ne s’agit pas d’accepter l’inertie et ses errements. « Composer nos mœurs est notre office, non pas composer des livres et gagner, non pas des batailles et provinces, mais l’ordre et tranquillité à notre conduite. Notre grand et glorieux chef-d’œuvre, c’est vivre à propos *2* . » Il s’agit d’errer activement, d’en faire une initiation humanisante.

« Faire bien l’homme et dûment. » À quoi Érasme répondrait qu’on ne naît pas homme, on le devient, et la grandeur de l’homme s’extrait du courage de l’*à-propos* : « Il n’est rien si beau et légitime que de faire bien l’homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage, c’est mépriser notre être *3*. » Les *renaissants* ont ce sens de la vie et de la volupté conjointes, ce sens d’avant l’heure de la scission. Le XXe siècle a en effet signé la fin des convergences, la fin de l’évidente alliance entre le progrès et la raison, la morale et la science, l’éthique et la technique. [...]

Notes:  
*2* Montaigne, Les Essais, III, 13, « L’art de vivre ».

*3* *Ibid*

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Risquons nous de passer à côté de notre vie ?

Qu'est-ce qu'une journée réussie ?

Exister, est-ce agir ?

Ne peut-on être heureux qu'au passé ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

On voudrait donner du sens au réel. Mais le réel seul donnera du sens aux choses.

Avoir le sens de l’*à-propos*, c’est aussi reconnaître qu’il manque parfois et qu’il faut « passer » à autre chose. « J’ai un dictionnaire tout à part moi : je passe le temps, quand il est mauvais et incommode ; quand il est bon, je ne le veux pas passer, je le retâte, je m’y tiens. » En moraliste modeste, Montaigne sait qu’il existe des cycles et que tous les « temps » ne se valent pas : « Il faut courir le mauvais et se rasseoir au bon. » Cette vie, écrit Montaigne, « il y a du ménage à la jouir : je la jouis au double des autres, car la mesure en la jouissance dépend du plus ou moins d’application que nous y prêtons ». Le bonheur et le courage témoigneraient-ils d’un même effort ? « Principalement à cette heure, que j’aperçois la mienne si brève en temps, je la veux étendre en poids : je veux arrêter la promptitude de sa fuite par la promptitude de ma saisie, et par la vigueur de l’usage compenser la hâtiveté de son écoulement. À mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine *4*. » [...]

Notes:  
*4* Montaigne, Les Essais, III, 13, « L’art de vivre ».

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Que nous apprend la mort ?

Un phare dans le jour. Et puis, de nouveau, l’adage montaignien qui sait nous faire goûter l’ordinaire. « Pour moi donc, j’aime la vie et la cultive telle qu’il a plu à Dieu nous l’octroyer. [...] J’accepte de bon cœur, et reconnaissant, ce que Nature a fait pour moi, et m’en agrée et m’en loue. [...] Tout bon, il a fait tout bon. » La morale est simple. Arpenter le fil céleste, pratiquer les « opinions supercélestes et les mœurs souterraines », tel n’est pas l’enjeu. C’est bien plus débonnaire. Et c’est sans doute cela qui est difficile : maintenir le désir devant la vie qui s’efface.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Le désir peut-il se satisfaire de la réalité ?

*Le courage, Fiat Lux du cœur*

« Ne pas regarder trop loin. » Certes. Mais parfois, regarder extrêmement les choses, les circonscrire, les définir, fait partie de l’acte courageux. Pour un intellectuel qui veut s’inscrire dans son époque, ce sera une obligation. [...]

Ne fait-on que fuir le réel ?

Savoir enfin commencer, tel est l’acte courageux. Convoquer « son » heure. Naître, alors que nous étreint un sentiment d’érosion du sujet.

Alors, tel Hugo, il faut reprendre la marche et l’hiver. Ne pas leur céder ce pas. Ne pas laisser le dehors atteindre l’âme. Ne pas laisser la gangrène du froid sceller les espérances. Mais comment ? « Ferme ta vitre à la nuée ! Et puis laisse ton cœur ouvert ! Le cœur, c’est la sainte fenêtre *5*. » Si ce n’est le courage, toujours le cœur en somme. « Aime et ne désespère pas », « A ces démons d’inimitié, Oppose ta douceur sereine, Et reverse-leur en pitié Tout ce qu’ils t’ont vomi de haine. La haine, c’est l’hiver du cœur. Plains-les ! Mais garde ton courage. [...]

« Tenter, braver, persister, persévérer, [...] prendre corps à corps le destin, étonner la catastrophe par le peu de peur qu’elle nous fait, tantôt affronter la puissance injuste, tantôt insulter la victoire ivre, tenir bon, tenir tête ; voilà l’exemple dont les peuples ont besoin, et la lumière qui les électrise *6*. » [...]

Notes:

*5* Victor Hugo, *Les Contemplations*, livre II, *L’Âme en fleur*, XX, décembre 18..

*6* Victor Hugo, *Les Misérables*, XI, « Railler, régner ».

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Le coeur a ses raisons que la raison ignore ?

*Le courage du commencement*

Pour Vladimir Jankélévitch, le courage est la vertu « réussie entre toutes », l’élément qui rend « les autres vertus efficaces et opérantes » ; et, peut-être, après tout, « est-il moins une vertu lui-même que la condition de réalisation des autres vertus. Sincérité, justice ou modestie, elles commencent toutes par ce seuil de la décision inaugurale *7* ». Le courage est ainsi une affaire de seuil, de saut. Entre le courage et le reste des actions, il y a toujours une solution de continuité. Et chez Jankélévitch, les courageux, comme les justes, ont l’art de commencer. L’art de commencer au sens où, d’une part, le courage relève de la décision pure, celle qui fait origine ; et d’autre part, le courage comme la justice est un acte sans capitalisation possible. Ce n’est pas parce qu’on a été juste ou courageux qu’on le sera demain et que cela nous absout de l’être encore et encore. « Le juste est aussitôt arrivé que parti, et inversement les justes sont des commençants *8*. » Impossible de se dire courageux. Il faut simplement l’être, dans l’instant. Impossible de s’en satisfaire. La chose n’est jamais réglée. Il y aura toujours épreuve à surmonter pour prouver que l’on est courageux. « Ma vertu, au contraire, retombe chaque fois à zéro dans les pauses de l’intention ; la création morale n’est pas une paternité définitive, et qui engendre une fois pour toutes sa créature : c’est plutôt une paternité sémelfactive et instantanée ; elle aboutit à des œuvres inconsistantes et nous impose l’épuisant effort de Sisyphe, l’état d’alarme continuée *9*. » Partant, l’ennemi du courage est le découragement car il est ce contre quoi il faut sans cesse lutter. Le courage est sans victoire. « Être brave au contraire, c’est avoir le dessus, même s’il faut finalement succomber. La menace terrifiante est prise ici à la gorge, sommée de se découvrir et de dire son vrai nom. Le diable ne peut pas nous faire mal, mais il peut nous faire peur. Le brave conjure par sa bravoure cet envoûtement de la frayeur : comme lui gardons-nous simples, pauvres, nus et sans arrière-pensées, indifférents aux détails mesquins, pour que le diable crève de notre innocence et de notre courage *10*.» [...]

Le téméraire, en ce sens, n’est pas un courageux. Seul celui qui éprouve et l’effort de Sisyphe et la peur du diable est courageux. [...]

Notes:

*7* Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l’amour. Traité des vertus II*, Paris, Flammarion, « Champs », 1986,1, « Du courage ».

*8* Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l’intention. Traité des vertus I*, Paris, Flammarion, « Champs », 1983, p. 125.

*9* *Ibid*, p. 124.

*10* Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l’amour. Traité des vertus II*, Paris, Flammarion, p. 125

Pouvons-nous penser l'origine ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Comment définir le bien ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?   
L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

Avec le courage, la paradoxologie continue d’être la loi morale : plus l’on sera aux confins du découragement et plus l’on sera près du courage. Le dépassement de soi se fait dans l’épreuve du vide. C’est là son caractère initiatique. C’est parce qu’on flirte avec le manque de courage qu’on connaît son goût et sa nécessité. Il y a initiation parce que les entrailles font mal. On redécouvre le *thumos* (cœur) parce que l’*épithumia* (ventre) se serre. [...]

Comment définir le bien ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

L’art courageux de vouloir

Cette mutation et cette complexité de la volonté sont à souligner. L’enjeu même du courage, c’est d’éprouver la nature de la volonté et de la liberté du sujet. Ne sommes-nous libres qu’à l’aune de l’épreuve du courage ? Et pourtant, rien de plus certain qu’un sujet, à l’appel du devoir de courage, qui se sent déjà condamné. Qu’est-ce que vouloir ? Qu’est-ce que vouloir si ce n’est déjà manifester une certaine forme de courage ? Car vouloir ce sera affronter le passage au pouvoir. Vouloir n’est pas *ipso facto* pouvoir. Il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir. Ou plutôt si. Il suffit. Et le territoire immense de la volonté s’ouvre, tel un abîme. Et l’enjeu est clair. Le courage, ce sera déjà vouloir. Décider de vouloir. Simplement cela. « Le vouloir, comme l’amour, commence par lui-même : initiative prévenante, il commence par lui-même et revient à lui-même ; il aboutit à son propre commencement *11*. »

elle est donc la clé du commencement. Le courage est affaire de commencement parce qu’il est l’une des plus sûres manifestations de la volonté. [...]

Note:  
*11* Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. III. La volonté de vouloir, Paris, Seuil, 1980, p. 49-50.

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Les paroles de Hugo résonnent. Le courage est un Fiat Lux, un feu de (la) joie. « C’est la joie de démarrer dans la douleur inchoative de risquer *12* », poursuit Jankélévitch. Derrière le Fiat Lux du courage, toujours l’initiation et donc toujours le sens de la douleur. Car le « seuil de la décision inaugurale » que forme le courage reste un autel où s’éprouve le *pretium doloris*.

Note:  
*12* Vladimir Jankélévitch, *Les Vertus et l’amour. Traité des vertus II*, Paris, Flammarion, chap. II « Le courage et la fidélité ».

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Mais le terrain du vouloir se complique dès lors, qu’on sait qu’il n’y a derrière la volonté aucun agent. Certes, il y a le sujet, mais celui-ci n’est pas un tout unifié, un moi prêt à produire toutes les bonnes causalités. Quand Gilles Deleuze effeuille le moi, Nietzsche l’atomise : « Tout comme le peuple sépare la foudre de son éclat, et prend ce dernier pour l’action, pour l’effet d’un sujet qui s’appelle la foudre, de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s’il y avait derrière le puissant un substrat indifférent qui serait libre de manifester sa puissance ou de ne pas le faire. Mais un tel substrat n’existe pas ; il n’existe aucun être derrière l’agir, le faire, le devenir; l’agent est un ajout de l’imagination à l’agir, car l’agir est tout *13*. » Partant, ce que l’on nomme volonté serait illusion et le préjugé des philosophes qui consiste à unifier ce qui ne l’est pas, au final, nous complique la tâche en nous faisant manquer la complexité qu’est la volonté. « La volonté m’apparaît, écrit Nietzsche, avant tout comme [...] une chose qui n’a d’unité que son nom, et c’est dans cette unicité du nom que réside le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours en défaut des philosophes. Pour une fois, soyons donc plus circonspects, soyons moins philosophes, disons que dans toute volonté il y a d’abord une pluralité de sentiments, le sentiment de l’état dont on veut sortir, celui de l’état où l’on tend [...], enfin une sensation musculaire accessoire qui, même sans que nous remuions ni bras ni jambes, entre en jeu machinalement sitôt que nous nous mettons à vouloir *14*. » Bien que force morale, le courage n’en est pas moins machinal. Le courage, reçu, transmis, hérité, celui qu’on a appris comme la marche, nous sauve de la réflexion inopportune. Apprendre chaque jour le courage rend l’acte anodin mais irréductible. L’acquis du courage a alors l’efficacité de l’inné. Et le corps, devenu sous l’entraînement automate du courage, peut se substituer à l’âme qui faillit. L’âme courageuse sait d’ailleurs que la modestie du corps reste l’inébranlable de sa vertu.

Note:

*13* F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad É. Blondel, O. Hansen Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF-FIammarion, 1996, I, § 13, p. 56, in La Volonté, textes choisis et présentés par Philippe Desoche, GF-Flammarion, coll. « Corpus », 1999, p. 105.

*14* F. Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal*, § 19, trad. G. Bianquis aubier, 1978, p. 51-55, in La Volonté, textes choisis et présentés par Philippe Desoche, op. cit., p. 107.

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Que suis-je par rapport à mon corps ?

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

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

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

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

Avons-nous le choix d’être libre ?

Cela n’est pas sans rappeler la formule de Malebranche posant la volonté comme un « mouvement pour aller plus loin ». Et Nietzsche de définir la volonté comme une sorte de rapport politique à soi-même. Vouloir, ce serait en ce sens « commander » à soi-même d’agir. Laisser de côté la psychologie et décider tel un chef politique de faire cela même que l’on veut. « Vouloir c’est commander en soi à quelque chose qui obéit ou dont on se croit obéi. » C’est goûter la dialectique du maître et de l’esclave, à l’intérieur de soi-même. Pour Nietzsche, tel est le nom du libre-arbitre, à savoir « cet état de plaisir complexe de l’homme qui veut, qui commande et en même temps se confond avec celui qui exécute ». Nous voilà à la tête de « plusieurs âmes ». Et soudain la comparaison de l’âme avec la cité, et le parallélisme entre morale et politique, se reconfigure. « Il se passe ici ce qui se passe dans toute collectivité heureuse et bien organisée; la classe dirigeante s’identifie aux succès de la collectivité. Dans tout vouloir il s’agit simplement de commander et d’obéir à l’intérieur d’une structure collective complexe, faite, [...] de plusieurs âmes; c’est pourquoi un philosophe devrait pouvoir se permettre de considérer le vouloir sous l’angle de la morale, la morale conçue comme la science d’une hiérarchie dominatrice, d’où naît le phénomène de la vie *15*. » [...]

Note:

*15* F. Nietzsche, *Par-delà le Bien et le Mal*, § 19, trad. G. Bianquis, Aubier, 1978, p. 51-55 in La Volonté, textes choisis et présentés par Philippe Desoche, op. cit., p. 108-109.

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

Avons-nous le choix d’être libre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

L’insubstituable cogito du courage

Si Nietzsche pose un rapport de soi-même à soi-même quasi politique, voire autoritaire, pour expliquer le mécanisme de la volonté, un rapport de commandement en somme, Jankélévitch, quant à lui, pose un rapport plus civique, au sens où le courageux marque une solitude qui fait lien avec les autres. En effet, le courageux est celui qui ne délègue pas à d’autres le soin de faire ce qu’il y a à faire. Le courageux est sans tiers. « Il y a en fait des tâches impossibles et par conséquent non exigibles, quoique l’agent n’ait pas le droit de le savoir; ce n’est pas à lui à en juger, ni à s’arrêter arbitrairement dans son travail, ni à dire : En voilà assez! Il est temps de se reposer. C’est là un soin et un rôle qu’il doit laisser aux tiers *16*. » Ce qui rend la tâche plus difficile encore à ceux qui sont traditionnellement des « tiers » et qui désireraient être courageux. Car Socrate est par définition un tiers, par définition il sait faire la différence entre le bien et le mal, l’acte courageux nécessaire et l’acte téméraire. Il connaît la distinction entre l’acte possible et l’acte impossible. Et pourtant, lui, plus qu’un autre encore, il faudra qu’il cesse de se situer dans « l’optique transcendante du témoin philosophe qui juge du dehors l’agent moral *17* ». Tel est sans doute le comble du sujet parrèsiastique : il est celui, nécessaire, le plus à même de formuler les justes distinctions. Et il est celui qui devra s’abstraire de sa connaissance. Double peine de courage, à moins que cela ne soit le parcours même du courage : nier ce que l’on est pour (re)devenir ce que l’on est.

Notes:

*16* « La jeunesse de la volonté durera jusqu’à la fin du monde », ibid. p. 129.

*17* *Ibid*

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

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

Est-on soi même ou le devient-on ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

Peut-on avoir raison contre les faits ?

Le courageux est celui qui comprend que le cogito moral se pratique *séance tenante*. Seule temporalité viable, le présent. Cela se passe ici et maintenant. C’est là une autre manière de vivre l’instant présent, l’*à-propos* de Montaigne. Être courageux devient alors l’autre versant d’une sagesse. Celle d’être présent à soi-même affranchi des sphères fantasmatiques. Le courage nous assure l’*être en phase* car il ne se déporte ni vers le futur ni vers le passé. Il est irrémédiablement là. Une sorte de vraie ontologie. Sans doute, le moment où l’on éprouve la finitude et où on la dépasse. [...]

En ce sens, l’acte moral courageux et l’acte contemplatif partagent ce sens du présent et de l’instant. [...]

Exister, est-ce agir ?

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Comment définir le bien ?

« La volonté du bien ou, ce qui revient au même, la bonne volonté [...] consacre à toute minute cet avènement de l’effectivité que la mort réalise une seule fois, à la fin de sa vie et quand il est trop tard, et en débouchant dans le non-être. […] La bonne volonté [...] est donc bien à sa manière une méditation de la mort, elle est inversion continuée de cette mort : elle nous entretient dans la salutaire tension de l’urgence *18*.» [...]

Dans les services publics où il faut de toutes manières nommer un agent d’exécution, quel qu’il soit, on me charge de telle ou telle fonction comme on en chargerait n’importe qui d’autre, l’essentiel étant que la chose soit faite : pourvu que la chose soit faite, peu importe si c’est Pierre ou Paul qui la fait ; ils sont interchangeables! N’importe qui d’autre ferait aussi bien I’affaire. Et nous disons tout à l’inverse : peu importe que la chose soit faite, si c’est par un autre; peu importe que la mission soit remplie, si j’ai manqué à mon devoir, si ce n’est pas moi qui ai accompli cette tâche *19*. » La morale jankélévitchienne n’est, en ce sens, qu’une suite de compressions ou de commandements à l’irréductible. Non seulement il s’agit de faire et de faire le *déjà fait* et le *à faire*, mais il s’agit de le faire *séance tenante*, à l’instant même - sorte de compression du présent — et par moi seul — compression de toutes mes contradictions ou dispersions.

Notes:

*18* « La jeunesse de la volonté durera jusqu’à la fin du monde », ibid.*,* p. 260

*19* Vladimir Jankélévitch, *Le Sérieux de l’intention. Traité des vertus I*, Paris, Flammarion, « Champs », 1983, p. 228-229

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

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

*Une théorie collective du courage* [...]

Pourtant, la grande énigme du peuple courageux demeure. Où se fabrique le collectif quand il a failli ? La capitulation française n’a-t-elle pas signé la fin du collectif? Et depuis 1945, la France n’éprouve-t-elle pas la fin du courage ? Quelle éthique du courage a su trouver le peuple anglais que le peuple français a manquée ? Pourra-t-on alors s’en remettre seulement au « un par un » pour sauver le collectif? On voit bien que se satisfaire d’une théorie individuelle du courage, bien que nécessaire, bien qu’impératif, ne suffit pas. [...]

[...]

*L’épistémologie du courage et de la reconnaissance* [...]

Pour Axel Honneth, l’invisibilité sociale est la manière dont s’exerce individuellement la société du mépris. Elle organise la mésestime sociale et partout rend invalide le processus de reconnaissance, par ailleurs nécessaire pour un processus d’émancipation. Refuser à l’autre sa visibilité sociale, c’est ni plus ni moins lui refuser une valeur sociale. Et le lieu par excellence de ce manquement à la visibilité ou à la reconnaissance est le monde du travail. [...]

D’un individu faisant l’expérience d’un narcissisme primaire séducteur et d’une individuation indissociable d’un processus de subjectivation et d’autonomisation, nous glissons vers un individu rendu vulnérable par ces processus pervertis de l’individualisme. Et Richard Sennett a raison de souligner qu’il ne s’agit plus alors d’un narcissisme conquérant mais, à l’inverse, d’une stratégie de défense qui dit l’état du « trou » dans lequel se situe le moi. D’ailleurs, quel serait le miroir d’un trou, si ce n’est le noir même de son vide ? C’est bel et bien « tout l’opposé d’un amour de soi vigoureux *20* », écrit Richard Sennett. Le narcissisme est le signe même d’une dépendance, l’envers d’un manque de reconnaissance patent. Un narcissisme qui sera d’autant plus mis à mal que le miroir lui renvoie son affaiblissement. Un narcissisme tout aussi incapable de courage et d’ironie. Impossibilité d’être dans la rupture et le *séance tenante* du courage. Impossibilité également d’être dans l’art ironique de la temporisation ou de la distanciation. « Les rapports établis de nos jours sont devenus terriblement sérieux. La conversation prend un caractère de confession. La conscience de classe s’affaiblit; les gens perçoivent leur position dans la société comme reflétant leurs propres aptitudes, et ils se rendent personnellement responsables des injustices qui leur sont infligées. La politique dégénère ainsi en une lutte, non pour le changement de la société, mais pour la réalisation de soi *21*. » [...]

Notes:

*20* Richard Sennett, *Les Tyrannies de l’intimité*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 260, in Christopher Lash, *La Culture du narcissisme*, op. cit., p. 57.

*21* Christopher Lash, *La Culture du narcissisme*, op. cit., p. 59.

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

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

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

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

*La déconstruction courageuse de la falsification de la reconnaissance*

La procédure de reconnaissance peut être un leurre et au final fabriquer une dépendance qui sera le lieu d'un prochain asservissement. Le courage, ce serait alors de se dessaisir de ses procédures de reconnaissance falsifiée, savoir faire la distinction entre deux types de reconnaissance, l’une idéologique, propre à vous faire rentrer dans le rang, l’autre désintéressée, et vous offrant le seul vrai espace de l’estime de soi. [...]

« [...] la littérature managériale contemporaine, écrit Axel Honneth, ne parle plus seulement de salariés ou de main-d’œuvre mais de travailleurs-entrepreneurs. Le changement d’accentuation qui accompagne cette dénomination rejoint le discours sur l’autoréalisation individuelle, dont il est l’application à l’organisation du travail dans le secteur de l’industrie et des services. On répond aux besoins croissants de réalisation de soi dans la sphère du travail en nivelant les hiérarchies, en augmentant l’autonomie des groupes et en accroissant les marges de manœuvre, qui permettent d’envisager l’activité professionnelle comme une expression autonome des compétences apprises. [...] L’idée de requalifier les salariés comme entrepreneurs d’eux-mêmes nous incite à voir tout changement d’emploi ou tout nouveau contrat de travail comme le produit d’une décision propre orientée par la seule valeur intrinsèque des travaux respectifs *22*. »

Autrement dit, le capitalisme sait instrumenter le désir d’épanouissement. La supercherie est simple substituer au désir d’individuation une dynamique d’individualisme, et petit à petit faire d’un droit naissant, non effectif, une contrainte de vie. Si pour Honneth il est impératif d’étudier le monde du travail, c’est parce qu’il destitue l’individu. On songerait d’abord à la cité dans son versant plus politique ou public. Mais un des premiers lieux de destitution du droit des citoyens est le monde du travail. Et le monde du travail, en falsifiant les idéaux et en travestissant les principes d’émancipation en principes de domination, est le nouveau monde en guerre. Et le manque de courage s’y fait cruellement sentir. D’autant qu’il n’est pas si simple de naviguer entre toutes ces procédures de falsification de la reconnaissance.

Car le courageux n’est pas celui qui s’abstrait des logiques de reconnaissance. Il reconnaît pleinement la valeur de ce paradigme. Il pourrait ne pas en avoir besoin et s’en priver. Mais à l’instar du sage qui peut se passer d’amis, il ne le désire pas, et au contraire veut la reconnaissance comme le sage veut l’amitié. [...]

C’est pourquoi il aura à cœur de dénoncer les parodies de reconnaissance. Partant, son inscription dans l’ordre de la reconnaissance est nécessaire. S’il se dessaisissait trop de la reconnaissance, il ne pratiquerait pas les dénonciations d’injustice utiles au collectif. Alors qu’à l’inverse, inscrit dans le paradigme de la reconnaissance, il peut chercher à réaffilier le monde du travail à une épistémologie du courage. Il sera sans doute l’un des premiers à percer la mystification du monde du travail, car il est facile de « retrouver dans cette nouvelle manière de s’adresser aux employés les contours des formes de reconnaissance décrites auparavant comme idéologiques et dotées d’un pouvoir régulateur. [...] on ne peut s’empêcher de soupçonner que le déplacement de la reconnaissance sert avant tout à susciter un nouveau rapport à soi qui incite à assumer volontairement des charges de travail considérablement accrues : la flexibilisation et la dérégulation du travail qui accompagnent les transformations néolibérales du capitalisme exigent des capacités de se transformer soi-même en marchandise à des fins productives, que la dénomination valorisante d’entrepreneur de soi-même contribue précisément à créer *23*. »

Cette sociologie du travail, ou plutôt cette « philosophie sociale », a des implications majeures en matière de mutation de la subjectivation de l’individu. Comme en matière de philosophie politique, dans la mesure où le monde du travail est un espace public qui interagit avec les autres espaces publics, il n’y a pas d’invisibilité ou de manque de reconnaissance sociale qui n’ait sa conséquence directe, néfaste, dans le monde politique. La mésestime sociale conduit à la mésestime politique, c’est-à-dire à la mise au rebut de la volonté citoyenne. « Une phrase d’Adam Smith, souligne Axel Honneth, explique clairement cela : “*Apparaître en public sans avoir honte*”. Cette formule souligne fondamentalement que les sujets ont besoin de différentes formes de reconnaissance sociale pour pouvoir réellement prendre part à la formation démocratique de la volonté. » [...]

« Ainsi, l'espace public démocratique présuppose une multiplicité d’infrastructures normatives qui ne représentent les conditions de la participation démocratique que lorsqu’elles sont réunies. Ces conditions de la reconnaissance constituent un contrepoids à l’espace public dans la mesure où les contextes d’expérience et les milieux culturels de la reconnaissance sont souvent particuliers, à la différence de l’universalité de l’espace public démocratique. On devrait donc dire que le pendant du concept d’espace public démocratique est le concept de rapports sociaux d’interaction dans lesquels les sujets acquièrent et expérimentent chaque forme de reconnaissance nécessaire pour *apparaître au public sans avoir honte*. [...] dans les relations privées, dans les rapports au sein de l’entreprise, dans les rapports de travail, les sujets expérimentent des formes de reconnaissance sociale qui sont nécessaires pour pouvoir participer à la vie démocratique *24*. »

Dans les systèmes capitalistes qui dévoient l’idéal pionnier des républiques démocratiques, l’épistémologie du courage comme paradigme reliant celui de la communication et celui de la reconnaissance paraît d’autant plus impératif que le combat pour la justice ou contre le mépris social est masqué par l’apparence d’un serment des citoyens. Nous sommes en guerre, mais c’est la paix qui transparaît. D’où ce réquisit du courage qui, quasi intuitivement, perçoit la guerre sous la paix falsifiée. [...]

Et Zarathoustra de s’adresser ses disciples ainsi : « Cherchez-vous un ennemi, faites votre guerre, battez-vous pour vos pensées. Et si votre pensée succombe, que votre probité chante victoire néanmoins. Aimez la paix comme le moyen de nouvelles guerres [...] je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit lutte, que votre paix soit victoire ! On ne peut garder le silence et rester en paix que si l’on a un arc et des flèches. [...] la guerre et le courage ont accompli plus de grandes choses que l’amour du prochain *25*. » En ce sens, le devoir des courageux est de maintenir la paix éveillée, de vérifier que sous la paix déclarée la sombre guerre des infâmes et des lâches n’a pas commencé. Car alors il faudra réellement combattre.

Notes:

*22* Axel Honneth, *La Société du mépris*, op. cit., p. 269-270.

*23* Axel Honneth, *La Société du mépris*, op. cit., p. 270.

*24* *Ibid,* p. 175

*25* F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad, révisée de G. Bianlis, Paris, GF-Flammarion, 1996, p. 85-86, « De la guerre et des gueriers », in La Paix, textes choisis et présentés par Mai Lequan, Paris, GF-Flammarion, « Corpus », 1998, p. 81-82.

Le travail permet-il de prendre conscience de soi ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

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

*Le courage ou l’expérience de la méconnaissance*

De son côté, Vladimir Jankélévitch confère à la notion de reconnaissance une autre épreuve, qui nécessite sans doute d’être courageux. Selon lui, il n’y a de reconnaissance véritable que celle qui a éprouvé le passage par la non-reconnaissance. En ce sens, le temps premier des méconnaissables est la « dimension de la reconnaissance » du fait même qu’il faut du temps pour que les « méconnus soient reconnus ». La vraie reconnaissance n’abonde ainsi qu’aux anciens méconnus. Il y a donc comme une sorte d’incompressible de la reconnaissance, un temps qu’on ne peut annuler. Le faire disparaître, ce serait manquer la vraie nature de la reconnaissance et refuser ainsi l’épreuve de courage qu’elle suppose. Pour cette raison, la reconnaissance devient une initiation au courage. Il faudra avoir vécu la douleur d’être méconnu pour obtenir enfin la joie d’être reconnu. [...]

Ce n’est pas parce qu’il y a enfin reconnaissance que la méconnaissance disparaît. Elle aura existé et restera comme le fond sombre de la reconnaissance, ou alors son décor enténébré sur lequel elle déploie sa clarté. Pour cette raison, la reconnaissance n’est jamais assimilable à une béatitude ou à un sentiment immaculé de joie. Elle reste la vigilance active de la méconnaissance ou encore la conscience éclairée du prix de la reconnaissance.

Celle-ci ne s’obtient pas sans effort. Seul le courageux peut accéder à une vraie reconnaissance, et goûter le seuil qui la sépare de la méconnaissance. « Ce qui n’a jamais été méconnu, poursuit Jankélévitch, ne saurait être, à proprement parler, reconnu. Il ne peut être question de reconnaissance qu’après un stage, si bref soit-il, au purgatoire de la méconnaissance *26*. »

Note:

*26* Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. La méconnaissance. Le malentendu II, Paris, Seuil, « Points », rééd. 1980, p. 118-119.

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

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

*Le courage ou la conscience de la non-réciprocité entre le droit et la loi* [...]

Cela pourrait être aussi l'autre nom de la conscience morale, celle qu'aime à invoquer si souvent Hugo; celle qui, fébrile, ne faiblit jamais. La démocratie ou l’histoire de la « confrontation permanente et perpétuelle de la loi que les hommes font avec le droit qui fait les hommes *27* ». La démocratie ou le régime qui fait de cette confrontation la conduite de sa politique. Et le destin littéraire de Hugo se joue dans un même mouvement : « Ne perds pas courage, ô pitié! Quant à moi, je ne me lasserai pas, et ce que j’ai écrit dans tous mes livres, ce que j’ai attesté par tous mes actes, [...] à l’Assemblée nationale de France comme à la fenêtre lapidée de la place des Barricades de Bruxelles, je l’attesterai, je l’écrirai et je le dirai sans cesse : il faut s’aimer, s’aimer, s’aimer ! Les heureux doivent avoir pour malheur les malheureux; l’égoïsme social est un commencement de sépulcre; voulons-nous vivre, mêlons nos cœurs, et soyons l’immense genre humain. Marchons en avant, remorquons en arrière. [...] Aidons, protégeons, secourons, avouons la faute publique et réparons-la. [...] C’est du droit de tous les faibles que se compose le devoir de tous les forts 28. » Ne voyons dans cette déclaration hugolienne ni lyrisme romantique ni optimisme naïf. Au contraire, elle fait office de profession de foi. Hugo y affirme d’abord l’adéquation — impérative moralement — de son dire et de son faire, de son *ethos* et de son *logos*. Il a écrit ce qu’il a commis concrètement, et l’a confirmé par un dire à l’adresse de tous. Il n’a pas scindé les territoires du courage, ne s’est pas comporté de telle manière à tel endroit et autrement à tel autre. Sans cesse, il a fait de ce faire et de ce dire la matière même de sa littérature. Enfin, il en appelle à l’amour. Non au sens d’une passion pour une femme, mais au sens de l’*agapè*, de ce qui fait le ferment de la communauté des hommes. En somme, l’autre nom du souci de soi et des autres, du souci public. « Voulons-nous vivre, mêlons nos cœurs », ou l’injonction au courage partagé. Enfin, dernier acte de la profession de foi, faisons de la rédemption de la faute publique, de la faute démocratique elle-même, le terrain de notre entente. Ou encore faisons de la confrontation, de la querelle du droit et de la loi, le chemin politique de la communauté des hommes ; et c’est ainsi que le droit ne sera pas un simulacre, mais au contraire la matière même le la consolation des vulnérables. Victor Hugo sait à quel point nous ne sommes pas assez hors de danger jour manquer de courage. [...]

II est l’en deçà de l’œuvre politique et morale, une sorte de surmoi incarné, non sévère, et si peu fantasmatique. La stylisation d’une conscience morale. [...]

Au sein de la démocratie, la littérature scelle un pacte privilégié avec la politique : un pacte de conscience. Elle sera la vigie de la stratégie publique. [...]

Et conscient de ce pacte souterrain, parfois oublié, parfois clandestin, entre la littérature et la politique, le courageux construit alors son agir, retrouve les quelques forces qui lui manquent et bâtit une espérance pour tous. Car le souci public est sans doute l’expérience profane de l’espérance. Certes, un versant concret, déjà une lueur, mais déjà en fait une providence. Le souci public est la preuve même que l’espérance n’est pas qu’une passion inappropriée, dont il faut se dessaisir à l’instar de la crainte. Il y a dans l’espérance comme l’en deçà d’un paradigme moral de la raison. Hugo prêche pour l’efficace de l’espérance, son caractère éthique et non proprement utopique. Son caractère volontaire, car l’espérance est un signe sûr d’une volonté en marche, et c’est pour cette raison qu’elle est éthique. Car il n’y a pas de raison d’espérer. Les faits ne sont jamais cléments. Tout conspire contre l’espérance. [...]

Notes:

*27* Cité par Jean-Claude Zylberstein in Victor Hugo, *Le Droit et la loi et autres textes citoyens*, op. cit., p. 19

*28* *Ibid,* p. 44-45

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ? > Le primats

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

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ? > Oeuvrer pour un monde plus juste

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ? > “le souci public est sans doute l’expérience profane de l’espérance”

La fin de cette querelle entre le droit et la loi? Ce serait déjà la fin de la misère, morale et physique. Non de la souffrance, comme le souligne Hugo, car c’est là la destinée humaine. Le magistère public ne saurait remédier à la souffrance des êtres et des âmes. Mais peut-il néanmoins s’attaquer à la misère de l’homme, qui, selon l’écrivain, est l’œuvre du collectif. La misère signe la faillite de la République, la victoire de la loi sur le droit, des nantis contre les vulnérables. « Je ne suis pas, messieurs, de ceux qui croient qu’on peut supprimer la souffrance en ce monde, la souffrance est une loi divine, mais je suis de ceux qui pensent et qui affirment qu’on peut détruire la misère. » Et Victor Hugo de poursuivre : « Remarquez-le bien, messieurs, je ne dis pas diminuer, amoindrir, limiter, circonscrire, je dis détruire. La misère est une maladie du corps social comme la lèpre était une maladie du corps humain ; la misère peut disparaître comme la lèpre a disparu. Détruire la misère ! Oui, cela est possible. Les législateurs et les gouvernants doivent y songer sans cesse; car, en pareille matière, tant que le possible n’est pas fait, le devoir n’est pas remplie *29*.» [...]

Entre l’homme ordinaire et le courageux, la solution de continuité opère sans doute ici : l’homme ordinaire se contentera d’avoir essayé en partie et devant la faillite de son geste cessera d’essayer à nouveau. Le courageux ne renoncera pas malgré l’échec. Car il y aura échec. Mais pourtant l’échec se situe bien ailleurs : non dans ce qu’il reste à faire, mais dans l’acceptation qu’il n’y a plus un *à faire*. [...]

Victor Hugo a bien conscience que la démocratie ne peut se réduire à un jeu d’émancipations non réciproques. Or, tel est bien le chemin qu’elle suit : organiser l’émancipation des uns au détriment de celle des autres, concevoir I’autonomisation des uns contre la dépendance des autres. Les premiers à oublier la querelle du droit et de la loi sont les gouvernants eux-mêmes, d’où la nécessité du dire parrèsiastique qui ne se laisse jamais mystifier. Lui seul sait combien la démocratie n’a de valeur qu’à la condition d’organiser le règne des émancipations réciproques et non unilatérales. [...]

Note:

*29* *Ibid,* p. 119

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

Le droit n'est-il qu'une justice par défaut ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

*Le courage ou la fécondité du hasard* [...]

[Le courageux] sait que « l’occasion n’est pas seulement une faveur dont il faut savoir profiter : elle est encore quelque chose que notre libre arbitre [...] suscite. [...] Non que l’homme invente lui-même la rencontre occasionnelle ou forge de toutes pièces sa propre chance [...]. Si l’occasion est une grâce, la grâce a besoin, pour être reçue, d’une conscience en état de grâce. Si enfin l’occasion est une faveur dont on profite, encore faut-il qu’une espèce d’inspiration gracieuse nous donne l’idée d’en profiter… C’est ainsi que tout peut devenir occasion pour une conscience en verve capable de féconder le hasard et de le rendre opérant. [...] Il y a donc dans l’occasionnalité une sorte de causalité réciproque *30*. » [...]

Transformer la conscience de la finitude en acte plein de grâce n’est pas offert au premier venu. Les courageux scellent une victoire de l’âme qui sauve en partie l’humanité. « Un héros représente un bond en avant de l’évolution créatrice; c’est la mort en lui qui est morte *31*. » Un instant, la vie, qui n’est qu’une suite d’instants mortifères et dégénérescents, bat la mort. Un instant, la vie n’est que vie et la corruption s’arrête. L’élan courageux sanctifie l’élan vital. Le courageux comprend le mystère organique de l’instant, ce qui fait qu’on accède à un autre espace-temps. Comme s’il existait un passage secret vers la vie et l’éternité. L’épistémologie du courage est une science de ces passages secrets. [...]

Il *fait* ce que le dire ne peut dire et cherche à dire. Il va, d’une certaine manière, plus loin que la littérature en faisant l’épreuve du *je-ne-sais-quoi* estampillé par la grâce et qui nous échappe sans cesse. « Aucune intelligence n’est assez aiguisée, assez subtile, assez aérienne pour effleurer de sa tangence l’intangible presque-rien : en général, nous n’avons de prise que sur le pourtour anecdotique, sur les à-côtés et les à-propos, et nous conversons de choses et d’autres à grand renfort le périphrases *32*. » L’acte courageux, parce qu’il est au-delà de toute motivation triviale, touche à cet indescripriptible. Pourquoi un être serait-il courageux? Qu’est-ce qui le décide à sauter ce pas si ce n’est quelque chose d’indescriptible, un je-ne-sais-quoi qui peut avoir la saveur de l’éternité ou de la sagesse ? Entre deux situations et deux hommes, rien ne les distinguera si ce n’est, soudainement, ce passage à l’acte de l’un d’entre eux, qui aura fait preuve de courage et expérimenté les rives du *presque-rien*.

Notes:

*30* Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. La méconnaissance. Le malentendu II, Paris, Seuil, « Points », rééd. 1980, p. 128.

*31* Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, p. 199.

*32* Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. La manière et l’occasion I, op. cit., p. 145.

La chance existe-t-elle ?

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

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

*Le courage ou la volonté de la joie*

Le courageux sait la valeur et la désespérance de l’éphémère. Mais il est celui qui ne construira pas son ressentiment dessus. Il est d’ailleurs celui qui a la volonté de l’absence de ressentiment. C’est bien là une lutte car le ressentiment reste l’option la plus rationnelle qui soit quand on connaît les manquements de la vie par rapport à la raison. Il serait alors très logique que la raison bâtisse son amertume à partir des déconvenues et des insuffisances de la vie. Mais voilà, le courageux - et c’est en ce sens aussi qu’il porte en lui un accès à l’indescriptible - garde par-devers lui le sens et la volonté de la joie. Nul ne sait s’il l’éprouvera réellement. L’affirmer serait utopie et vain rêve. Mais du moins se sera-t-il tenu dans son sillage. Et le sillage de la joie, s’il n’est la joie, reste un sûr rempart contre le ressentiment et la mésestime de soi-même.

Le courageux se situe ainsi du côté de l’optimisme bergsonien. Cet optimisme peut sembler une provocation. Ou alors, un manquement à l’intelligence. Mais c’est plutôt le signe d’une détermination à agir. Si la joie n’est pas certaine, la volonté de la joie est à la portée des hommes courageux et, d’une certaine manière, cela n’est pas vain car cela évite la barbarie. Il n’y a pas d’éthique du désespoir, et Bergson sait à quel point il faut être de « ceux dont les désirs sont sur terre ». L’enracinement dans l’existence personnelle est le plus sûr chemin vers l’éternité et le sentiment que la finitude n’aura pas, du moins symboliquement, le dernier mot. « L’homme de temps n’a pas à expier sa temporalité ainsi qu’un péché. [...] L’homme de durée, lui, trouve sa joie sur place, dans l’immanence même et dans le passionnant présent de son *ici-bas* historique. » Bergson « récupère tout ce temps perdu ». Et de même le courageux. « Devenir n’est pas mourir à petit feu, ou se morfondre [...], mais se réaliser à l’infini *33*. » On pourrait croire l’optimisme bergsonien béat et inopérant.

Mais le parrèsiaste n’est pas naïf. Il est au contraire le plus clairvoyant des hommes. Faire le pari de l’optimisme, c’est surtout refuser de faire celui de la fantasmatique. Refuser de miser sur la fuite du réel comme source du bonheur. Faire le pari de l’optimisme, c’est assumer la responsabilité d’un destin. La maxime morale est donc simple : « rien ne sert d’être tragique, il suffit d’être sérieux ». Les effets d’annonce, la grandiloquence de la mélancolie, son indéniable justesse et intelligence ne la protègent pas de son ineffectivité. À quoi bon tant de panache à faillir… La mélancolie est un adversaire démoniaque, qui sait vous mettre à terre en vous faisant son obligé. Qui ne s’est pas cru plus intelligent qu’un autre à être mélancolique ? Qui n’a pas cru que c’était là le versant même de l’intelligence, son prix à payer? Le courage soutient qu’il existe d’autres épistémologies. « Il n’y a donc pas de place dans le bergsonisme pour les complexes d’échec, d’impasse ou de déception, ni pour les forçats du Non-sens schopenhauerien [...]. Les chevaliers de l’Absurde n’auront pas en Bergson un allié. Le symptôme de ces triomphes est la joie *34*. » En ce sens, l’éthique bergsonienne est une philosophie de la joie dans la mesure où la joie ne s’identifie pas à la grâce mais à l’état de grâce, cet état volontaire qui témoigne d’une volonté de joie et d’une âpre activité de la part du courageux. L’épistémologie du courage n’est pas un *pathos de désertion*, mais bel et bien une métaphysique ouverte qui définit dans l’instant courageux un accès à l’éternité et au sens. Si l’éthique bergsonienne de la joie est une épistémologie du courage, c’est parce qu’elle sait que « l’homme est en résidence forcée dans le devenir », qu’il est « le forçat des travaux forcés de la temporalité ».

Notes:

*33* Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, op. cit., p. 244-245.

*34* Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, op. cit., p. 249.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ? > parallèle avec Clément Rosset, mais avec la volonté en plus, les actes fondateurs de Misrahi & le risque de mélancolie chez Spinoza

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

Exister est-ce profiter de l'instant présent ?

Qu’est-ce qui a du sens ?

Cette dimension parrèsiastique pour atteindre la joie n’est pas sans importance. Dans la mesure où elle lui permet d’être non béate, proprement articulée au réel et aux autres, ce n’est pas une joie hors du monde. La joie des courageux renvoie à l’horizon terrestre. C’est la joie d’un cœur *pur* et inspiré. Inspiré principalement par lui-même, mais clément envers les autres. « Pur », non dans le sens puritain ou adéquat aux canons de la morale. Mais précisément dans le sens où le cœur est articulé aux autres cœurs, et, d’une certaine manière, non pur, comme irrémédiablement lié aux autres. C’est le « pur » des mêlés, de ceux qui accueillent l’autre et disent oui au devenir. « La conscience à l’endroit, écrit Jankélévitch, ratifiant le devenir et le mouvement, affirmant l’existence de l’autre, est une conscience qui dit *oui* : oui à l’avenir, oui à l’aimé ; la rétrospection et la philautie et le souci égocentriste disent non comme le fuyard dit non *35*. » Certes, il y a des innocences plus solipsistes. Celle d’Abraham, même s’il est avec son fils. Mais le moment sacrificiel le convoque dans sa solitude la plus forte et la plus intime. D’autres se retireront du monde, comme les saints ou les moines. Leurs cœurs seront inspirés, mais leur joie moins susceptible d’alimenter le monde et la confiance dans son sens. [...]

Note:

*35* Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l’impur*, op. cit., p. 313.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ? > contribuer à un monde meilleur

La solitude est-elle sans valeur ?

De même, le courageux ne spécule pas sur son courage. Il n’est pas un Narcisse prêt à se mirer dans l’idée et l’acte du courage. Il n’attend rien en retour. Il sait que les éthiques du courage sont sans réciprocité, comme celles du don. Peut-être, en dernière instance, est-ce un don de soi à soi ? Un don qui nous revitalise tout autant qu’il requiert un sacrifice de nous-mêmes. Mais c’est aussi un don envers les autres, qui peuvent reprendre courage en voyant un homme devenir courageux et passer à l’acte, lui si anciennement ordinaire. [...]

Qu'avons-nous à gagner à faire notre devoir ?

Il s’agit bien de convoquer le moi, l’ego, mais de l’arrimer à sa toute-puissante responsabilité. Et de cette dernière faire découler la maîtrise de sa souveraineté personnelle. C’est *moi*, et *séance tenante*. Mais c’est *moi*, dénué de toute image de moi-même, ne regardant que par-devers moi, l’autre et le monde. [...]

« Faire du devenir une vie mourante, c’est tenir compte unilatéralement de la moitié de la vérité », rappelle Jankélévitch. « C’est faire du vieillissement un processus simple et adialectique où la mortification met la mort progressivement à nu. Et c’est donc traiter à la légère Ia profonde ambiguïté de l’organe-obstacle. Perpétuellement mourante, la vie est du même coup perpétuellement naissante *36*. » [...]

Note:

*36* Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, « Champs », 1977,rééd. 1999, p. 195.

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Ainsi vit-on aux dépens de sa vie et il faudrait connaître la joie. Voilà déjà un parcours du courageux, tant paraît impossible et insensée la gageure. Mais là se situe précisément la joie, la volonté de la joie, dans ce « contentement à continuer ». La joie naît de l’effort à accomplir, et l’homme joyeux se réjouit non pas « d’avoir mais de donner, ni de thésauriser, mais de dépenser, ni de se ménager, mais de se sacrifier *37* ». Laissons de côté l’aspect un brin trop béat et optimiste de la description du joyeux. Concentrons-nous sur l’absolue simplicité dont il témoigne. La joie dans l’effort, c’est là un autre nom pour dire la joie sans encombre, sans alentours, sans alambics. Il suffit de vouloir être courageux et de passer à l’acte, et la joie devient accessible. Nulle nécessité de manifester un acte intellectif plus sophistiqué. Au contraire, la capacité de simplicité dont fait preuve l’épistémologie du courage est la bienvenue : elle seule sait vraiment capter le mystère de l’adéquation entre le dire et le faire, même mystère qui règle la course des instants et fait de la vie une éternelle naissance.

Pour qualifier cette simplicité et cette absence de détours dont témoigne la philosophie bergsonienne, Jankélévitch a une expression : « la philosophie à l’endroit ». Non que celle-ci se range du côté de la seule linéarité. Au contraire, on a vu qu’elle était consciente des circonvolutions et des contradictions de la vie, mais qu’elle demeurait vaillante dans sa dynamique propre. Et c’est en ce sens qu’il faut entendre « l’endroit ». Ce même « endroit » que l’on peut percevoir quand une personne nous invite à ne pas tergiverser, à simplement y aller. « C’est surtout l’irréversibilité du temps qui nous indique la bonne direction. » Le courageux, par son seul acte, remettra à l’endroit ce qui était à l’envers. Enfin, et cela fait de nouveau sens pour celui qui convoque le lien parrésiastique : ce chemin de l’endroit, de la philosophie qui dit oui à la vocation de devenir, ce chemin du courageux demeure irrémédiablement un chemin qui relie les hommes entre eux. « La philosophie du Oui retrouve ainsi la voie droite, *via recta*, celle qui est tout ensemble droite et directe : car elle mène, d’une part, vers le futur, et d’autre part, elle relie sans intermédiaire le Je au Tu et la première personne à la deuxième *38*. » [...]

Notes:

*37* Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, op. cit., p. 249.

*38* *Ibid*,p. 294.

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ? > les actes fondateurs & La joie dans l’effort de Alain

Politique du courage [...]

Depuis Rousseau, Robespierre, Saint-Just, Montesquieu qui constituent une sorte d’acte I de la démocratie, on sait que la vertu est constitutive de la république, pilier moral de l’acte politique, envers radieux de l’âme du Peuple. Mais la catastrophe de la vertu a eu lieu. Elle a porté le nom de terreur et créé le traumatisme révolutionnaire. Depuis, on s’ingénie à n’inventer que la modération morale et politique de peur d’y retourner. L’acte II de la démocratie, incarné par Tocqueville, en est la preuve. Ce dernier conçoit l’intuition paradigmatique des premiers travestissement et déclassement principiels. Tocqueville a cette intuition géniale et typique des sociétés démocratiques modernes, qui consiste à cerner la réalité entropique de leur nature : très démocratiquement, les principes démocratiques donnent des effets pervers, ou encore se transforment en passions démocratiques. Chose terrible, les principes aristocratiques, décadents au niveau principiel, donnent de bonnes pratiques, alors que les bons principes démocratiques, théoriquement justes et éthiquement acceptables, produisent des effets désastreux. De là, la démocratie confine vite au désenchantement - indépendamment d’une désacralisation des principes et de l’expérience de la fin de la transcendance ou de la religion. Plus prosaïquement, la démocratie se définit comme l’aventure de l’hiatus entre les principes et les pratiques ; ou encore entre le principe de liberté (principe d’autolimitation et d’autoresponsabilisation) et la passion de la liberté (toute-puissance), entre le principe de l’égalité (le volontarisme défendant l’égalité des conditions) et la passion de l’égalité (l’égalitarisme, et la surenchère identitaire ou d’un droit à la différence), entre le principe d’individuation (construction d’un sujet) et la passion pour l’individualisme (qui confine à la *vulnérabilisation* de la personne).

Si Montesquieu, Rousseau, Robespierre, Saint-Just posent la vertu au cœur du système républicain démocratique, il n’en est plus de même pour Tocqueville qui préfère parler d’« intérêt bien entendu », de « doctrine peu haute, mais claire et sûre », qui « ne cherche pas à atteindre de grands objets ; mais [qui] atteint sans trop d’efforts tous ceux auxquels elle vise. Comme elle est à la portée de toutes les intelligences, chacun la saisit aisément et la retient sans peine. S’accommodant merveilleusement aux faiblesses des hommes, elle obtient facilement un grand empire, et il ne lui est point difficile de le conserver, parce qu’elle retourne l’intérêt personnel contre lui-même et se sert, pour diriger les passions, de l’aiguillon qui les excite. La doctrine de l’intérêt bien entendu ne produit pas de grands dévouements ; mais elle suggère chaque jour de petits sacrifices ; à elle seule, elle ne saurait faire un homme vertueux ; mais elle forme une multitude de citoyens, réglés, tempérants, modérés, prévoyants, maîtres d’eux-mêmes ; et, si elle ne conduit pas directement à la vertu par la volonté, elle en rapproche insensiblement par les habitudes. Si la doctrine de l’intérêt bien entendu venait à dominer entièrement le monde moral, les vertus extraordinaires seraient sans doute plus rares. Mais je pense aussi qu’alors les grossières dépravations seraient moins communes. La doctrine de l’intérêt bien entendu empêche peut-être quelques hommes de monter fort au-dessus du niveau ordinaire de l’humanité; mais un grand nombre d’autres qui tombaient au-dessous la rencontrent et s’y retiennent. Considérez quelques individus, elle les abaisse. Envisagez l’espèce, elle l’élève. Je ne craindrai pas de dire que la doctrine de l’intérêt bien entendu me semble, de toutes les théories philosophiques, la mieux appropriée aux besoins des hommes de notre temps, et que j’y vois la plus puissante garantie qui leur reste contre eux-mêmes. C’est donc principalement vers elle que l’esprit des moralistes de nos jours doit se tourner. Alors même qu’ils la jugeraient imparfaite, il faudrait encore l’adopter comme nécessaire *39*. »

Cette modération, cette médiocrité, loin de la fuir, il faut la désirer, du moins la rendre suffisante. Tocqueville, en bon aristocrate, conçoit la nécessité de démocratie sans en goûter les charmes, et sait par ailleurs que la vertu peut devenir à terme l’ennemi des régimes les mieux intentionnés. La question devient alors la suivante : quel type de courage moral et politique suscite la doctrine de l’intérêt peu haute et sûre? Il est certain que la démocratie ne résistera pas à la fin du courage. D’ailleurs, rien ne résiste moins aux petites métaphysiques que la démocratie. Elle est ce grand rêve qui souffre mal le désenchantement. Il y a donc, par-delà le désenchantement, une *route de la vertu*. L’éthique du courage pourrait ainsi constituer l’acte III de la démocratie. Une éthique insoupçonnée sur laquelle, par-delà les masses et les individus, s’érige nouveau le Peuple. [...]

Note:

*39* Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, chap, viii, « Comment les Américains combattent l’individualisme par la doctrine de l’intérêt bien entendu », 1840.

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

*La langue du courage : du dire vrai à I’éthique de la discussion*

« Ne pas s’écarter du bien quand on le peut, mais savoir entrer au mal quand c’est nécessaire *40*. » Faut-il décliner l’assertion au couple vérité/mensonge, et par conséquent, lorsqu’on cherche à discourir politiquement, ne pas s’écarter de la vérité, mais savoir entrer au mensonge quand c’est nécessaire? Peut-on mentir ou ne pas dire la vérité pour le bien d’un peuple ? Faut-il penser sa pragmatique du politique comme une pragmatique de la vérité ou, au contraire, penser que le politique est une procédure exclusive de vérité? On voit mal comment mentir au peuple peut se justifier, mais tout dire, pratiquer le *full disclosure* de façon permanente paraît improbable et peu souhaitable pour le peuple comme pour le leader. La politique est un régime de vérité, voire de vérités. Mais qui dit régime dit protocole, procédure, cycle, méthode. Le temps de la vérité ne peut se confondre avec celui d’un unique discours. D’où la nécessité du temps long, car le temps court pervertit ce rapport entre la vérité et les discours. Chaque discours veut donner l’illusion de tout dire, d’être immédiatement adéquat à la vérité. Comme si une stratégie politique ne pouvait se dire qu’une fois pour garantir son authenticité. La vérité se fait alors communicationnelle, et le leader menteur.

À l’opposé du dire vrai communicationnel, d’une rhétorique du vrai visant à instrumenter l’opinion publique, il existe la *parrêsia* qui pourrait être l’autre nom d’un *logos* véritable, d’un *logos* non dissonant avec l’*ethos*. Le *logos alêthês*, ce n’est pas seulement « un ensemble de propositions qui se trouvent être exactes et peuvent recevoir la valeur de vérité. Le *logos alêthês*, c’est une manière de parler dans laquelle, premièrement, rien n’est dissimulé; dans laquelle, deuxièmement, ni le faux ni l’opinion ni l’apparence ne viennent se mêler au vrai ; [troisièmement], c’est un discours droit. un discours qui est conforme aux règles et à la loi; et enfin, l’*alêthês logos* est un discours qui reste le même, ne change pas, ne se corrompt ni ne s’altère, ne peut jamais être vaincu ni renversé ni réfuté *41*. » Et là tout se différencie par rapport aux discours des hommes politiques actuels, qui adaptent et varient leurs propos en fonction de leur auditoire, en ne les indexant à aucune vérité, si ce n’est celle de l’instant et de la cible à convaincre ou à séduire, ne s’obligeant à rien mais vociférant, au contraire, des paroles qui décrédibilisent l’ordre nécessaire de la promesse et du *logos*. La revendication communicationnelle du parler vrai crée la haine du *logos* et, dans un moindre ressort, celle de la démocratie, en dévaluant sa ressource propre, celle d’une parole libre, prête à la délibération et à une certaine *éthique de la discussion*, et non pas instrument de la falsification des valeurs. [...]

Notes:

*40* Machiavel, *Le Prince*, XVIII.

*41* Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit, p. 202.

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

Mais, Michel Foucault le souligne parfaitement, la démocratie produit des individus démocratiques qui ont de moins en moins le goût du discours vrai et du souci de soi, au sens platonicien du terme. Nous sommes dans une parodie du goût de la vérité et du souci de soi-même. D’un côté, chacun s’affaire à son plaisir pour mieux oublier l’effort que convoque la recherche de la plénitude. De l’autre, chacun envie l’accès à ce plaisir, qu’il juge à raison inégalitaire. Inégalité qui redouble son envie et son ressentiment de vivre de tels plaisirs, et lui confère l’alibi parfait pour éviter d’accéder au vrai souci de soi. [...]

À peu de chose près, une telle description se retrouverait chez Tocqueville, formant l’acte II de la démocratisation, ou l’âge du premier grand travestissement des principes : « Le matérialisme est chez toutes les nations une maladie dangereuse de l’esprit humain; mais il faut particulièrement le redouter chez un peuple démocratique, parce qu’il se combine merveilleusement avec le vice de cœur le plus familier à ces peuples *42*. » Tocqueville combine cette quête du plaisir ou du bien-être matériel, ou encore ce dérèglement des désirs, à la fin de la transcendance : « Dans les siècles d’incrédulité, il est donc toujours à craindre que les hommes ne se livrent sans cesse au hasard journalier le leurs désirs et que, renonçant entièrement à obtenir qui ne peut s’acquérir sans de longs efforts, ils ne fondent rien de grand, de paisible et de durable. [...] Quand chacun cherche sans cesse à changer de place, qu’une immense concurrence est ouverte à tous, que les richesses s’accumulent et se dissipent en peu d’instants au milieu du tumulte de la démocratie, l’idée d’une fortune subite et facile, de grands biens aisément acquis et perdus, l’image du hasard, sous toutes ses formes, se présente à l’esprit humain. L’instabilité de l’état social vient favoriser l’instabilité naturelle des désirs. Au milieu de ces fluctuations perpétuelles du sort, le présent grandit ; il cache l’avenir qui s’efface et les hommes ne veulent songer qu’au lendemain. »

De ce constat, il tire la définition du rôle que pourrait jouer une sorte de parrèsiaste modéré : « Il faut que, se renfermant dans l’esprit de son siècle et de son pays, le moraliste apprenne à s’y défendre. Que chaque jour il s’efforce de montrer à ses contemporains comment, au milieu même du mouvement perpétuel qui les environne, il est plus facile qu’ils ne le supposent de concevoir et d’exécuter de longues entreprises. Qu’il leur fasse voir que, bien que l’humanité ait changé de face, les méthodes à l’aide desquelles les hommes peuvent se procurer la prospérité de ce monde sont restées les mêmes, et que, chez les peuples démocratiques, comme ailleurs, ce n’est qu’en résistant à mille petites passions particulières de tous les jours, qu’on peut arriver à satisfaire la passion générale du bonheur, qui tourmente *43*. » Sans visée utopiste, Tocqueville reste néanmoins optimiste sur la possibilité d’une morale démocratique et d’un accès non vicié au bonheur. On peut lire derrière sa description du moraliste une sorte de Socrate plus armé, plus aguerri aux comportements démocratiques, c’est-à-dire plus apte à faire entendre à ses interlocuteurs la nécessité du souci de soi sans en connaître le prix à payer. Mais comme Socrate, Tocqueville semble préférer la *parrêsia* philosophique à la *parrêsia* politique, du moins croire à son efficacité supérieure. « Cette explication apparente, écrit Foucault, c’est le mauvais fonctionnement de la *parrêsia* démocratique, ou, d’une façon plus générale, de la *parrêsia* politique, c’est l’incapacité où l’on se trouve, quand on a affaire aux institutions politiques, de jouer comme il faut, de jouer pleinement, de jouer jusqu’au bout le rôle parrèsiastique. Et pourquoi ? Tout simplement à cause du danger que l’on court. …] “*Si je m’étais adonné il y a longtemps à la politique, je serais mort depuis longtemps*’’ [...] Et Socrate ajoute : “*Oh! ne vous fâchez pas de m’entendre vous dire des vérités* [...] *: il n’est aucun homme qui puisse éviter de périr pour peu qu‘il s’oppose généreusement, pour de nobles raisons, soit à vous, soit à toute autre assemblée populaire, et “pour peu qu’il s’attache à empêcher, dans sa cité, les injustices et les illégalités.*” Si nous passons vite sur ce texte, la chose est claire : Je n’ai pas fait de politique, pourquoi ? Parce que, si j’avais fait de la politique, si je m’étais avancé pour vous parler, pour vous dire la vérité, vous n’auriez fait périr comme périssent tous ceux qui, généreusement, veulent empêcher, dans leur cité, injustices et illégalités *44*. » [...]

Notes:

*42* *In* Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, deuxième partie, chap, xv, « Comment les croyances religieuses détournent de temps en temps l’âme des Américains vers les jouissances immatérielles ».

*43* *In* Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, deuxième partie, chap, xvii, « Comment dans les temps d’égalité et de doute il importe de reculer l’objet des actions humaines ».

*44* Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, op. cit., p. 71. Les citations de Socrate sont extraites de Platon, Apologie de Socrate, 31d-e.

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

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ? > agir pour une société plus juste & confusion du plaisir avec le bonheur dans le matérialisme

*L’électoralisme ou la forfaiture du courage* [...]

Reconnaissant la valeur et la nécessité du suffrage universel, Victor Hugo pointe néanmoins ses possibles dysfonctionnements et reconnaît trois conditions pour considérer qu’un vote est légitime : « Pour qu’un scrutin politique soit valable, il faut trois conditions absolues : premièrement, que le vote soit libre ; deuxièmement, que le vote soit éclairé ; troisièmement, que le chiffre soit sincère *45*. » Passons la première et la troisième conditions. Assurer les conditions de possibilité du vote éclairé, telle est l’exigence du régime démocratique. [...]

Certes, la démocratie délibérative est une démocratie réelle par opposition à une démocratie formelle, enracinée dans le droit de vote. II faut pouvoir former des décisions aussi « informées et raisonnables » que possible. Mais dans la démocratie des capacités, le seul droit à l’expression ne suffit plus. Ce qui compte, c’est l’égal accès pour tout citoyen à « peser » dans le débat public, autrement dit à voir prise en compte sa parole. Pour Amartya Sen, la conception de la démocratie avancée dépend de la capacité ou liberté réelle de chaque membre de la collectivité d’exprimer son point de vue et de le faire entendre dans le cadre de la discussion démocratique. Le droit à la parole ne suffisant plus, l’enjeu est de garantir à cette parole une certaine effectivité. On doit avoir le droit de pouvoir peser sur le débat et l’action politique. Très classiquement, chacun doit pouvoir ne pas subir de représailles s’il parle, et ne pas être dans l’obligation d’adapter ses préférences aux attentes des représentants de l’administration publique… Mais surtout, chacun doit pouvoir prétendre à des instances de légitimation de la parole citoyenne. Le citoyen doit pouvoir transformer sa parole - simple opinion - en plaidoyer civil. D’où des leçons d’*advocacy* à pouvoir. Ou le retour en grâce de l’art rhétorique. Quand l’éloquence rime avec exigence et compétence démocratique. [...]

Note:

*45* Victor Hugo, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », « Napoléon le Petit », 1987, p. 98.

La culture est-elle libératrice ?

La démocratie est-elle la garantie de lois justes ?

Le courage ou l’éthique de l’identité nationale. Au pire moment de la trahison, Churchill continue de croire et dans son peuple et dans le courage de l’autre. Souffrant pour le « vaillant peuple français *46* », il garde tout son sentiment et son respect envers le « génie de la France ». Seuls les lâches n’espèrent rien de l’autre. Être exemplaire, c’est aussi croire en l’exemplarité de l’autre. Pourtant, à cet instant, écrit Churchill, « nous étions \ absolument seuls ».

L’étude du courage politique et moral se présente comme un enjeu théorique révélateur dans la mesure où il dit la norme par son absence et sa rareté, et l’exceptionnalité par sa concrétisation. L’étudier participe d’une théorie éthique du politique plus globale. Cas isolé, il dit *tout* de l’histoire personnelle et collective des hommes.

Note:

*46* Winston Churchill, *Mémoires de guerre*, 1919-1941, Paris, Tallandier, 2009, p. 17, 22 et 346.

Cynthia Fleury, *La fin du courage*, 2010

David Bohm, *On dialogue*, 1996

Foreword [...]

Experience has shown that if [...] a group continues to meet regularly, social conventions begin to wear thin, and the content of sub-cultural differences begins to assert itself, regardless of the topic du jour. This emergent friction between contrasting values is at the heart of dialogue, in that it allows the participants to notice the assumptions that are active in the group, including one's own personal assumptions. Recognizing the power of these assumptions and attending to their “virus-like” nature may lead to a new understanding of the fragmentary and self-destructive nature of many of our thought processes. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Even then, the creative potential of the dialogue — its capacity to reveal the deeper structures of consciousness — depends upon sustained, serious application by the participants themselves. In the dialogue, a very considerable degree of attention is required to keep track of the subtle implications of one's own assumptive/reactive tendencies, while also sensing similar patterns in the group as a whole. [...]

The nurturing of such attention, often bypassed in more utilitarian versions of dialogue, is a central element in Bohm's approach to the process. [...]

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Autrui m'apprend t-il quelque chose sur moi-même ?

[T]he key components of dialogue: shared meaning; the nature of collective thought; the pervasiveness of fragmentation; the function of awareness; the microcultural context; undirected inquiry; impersonal fellowship; and the paradox of the observer and the observed. The breadth of view indicated by these various elements hints at the radical nature of Bohm's vision of dialogue. [...]

[...]

In “The Nature of Collective Thought,” Bohm proposes that a “pool of knowledge” — both tacit and overt — has accumulated throughout human evolution. It is this pool of knowledge, says Bohm, that gives rise to much of our perception of the world, the meanings we assign to events, and indeed our very sense of individuality. Such knowledge, or thought, moves independent of any individual, or even any particular culture — very much like a virus. From this perspective, our attempts to solve our problems through highly personalized analysis, or by attributing malignant qualities to “other” groups or individuals, are of limited validity. [...]

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

Qu'est-ce qui a du sens ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

To illustrate one aspect of this generative pollution of thought, Bohm explores the manner in which perceptual input is fused with memory to produce representations that guide us in our moment-to-moment experience. The construction of these representations, which is both natural and necessary, is nonetheless a process that lies at the heart of collective incoherence. According to Bohm, the essential difficulty here is that we automatically assume that our representations are true pictures of reality, rather than relative guides for action that are based on reflexive, unexamined memories. Once we have assumed that the representations are fundamentally true, they “present” themselves as reality, and we have no option but to act accordingly. What is suggested is not that we attempt to alter the process of representation (which may be impossible), but that we carefully attend to the fact that any given representation— instinctively perceived as “reality”—may be somewhat less than real, or true. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on percevoir son juger ?

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

In “The Problem and the Paradox,” Bohm points out that when operating in the practical or technical realm, we typically proceed by defining a problem we wish to deal with, then systematically apply a solution. But in the realm of relationship, whether inwardly or externally, the posing of a “problem” to be solved creates a fundamentally contradictory structure. Unlike practical problems, where the “thing” to be solved has independence from us (e.g., improving the design of ocean-going vessels), psychological difficulties have no such independence. [...]

Bohm suggests that what is occurring is in fact a paradox, not a problem. As a paradox has no discernible solution, a new approach is required, namely, sustained attention to the paradox itself, rather than a determined attempt to eradicate the “problem.” From Bohm's perspective, the confusion between problem and paradox operates at all levels of society, from the individual to the global. [...]

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Ne fait-on qu'interpréter à défaut de connaître ?

Bohm raises doubts as to whether any form of thought can apprehend what he refers to as the “unlimited.” As the very nature of thought is to select limited abstractions from the world, it can never really approach the “ground of our being” — that which is unlimited. Yet at the same time, human beings have an intrinsic need to understand and relate to the “cosmic dimension” of existence. To address this apparent disjuncture in our experience, Bohm proposes that attention, unlike thought, is potentially unrestricted, and therefore capable of apprehending the subtle nature of the “unlimited.” While the language of such exploration is necessarily metaphorical and inferential, Bohm nonetheless insisted that sustained inquiry into the nature of consciousness and the “ground of being” is essential if we are to have some prospect of bringing an end to fragmentation in the world. It was his firm belief that this fragmentation is rooted in the incoherence of our thought processes, not in immutable laws of nature. He refused to place limitations on where the inquiry into this incoherence may lead, or to draw sharp distinctions between the individual, collective, and cosmic dimensions of humanity. In this respect, dialogue — always a testing ground for the limits of assumed knowledge — offers the possibility of an entirely new order of communication and relationship with ourselves, our fellows, and the world we inhabit.

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

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

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

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

(Lee Nichol Jemez Springs, New Mexico November 1995)

1 ON COMMUNICATION [...]

It may be useful to begin to discuss this question by considering the meaning of the word “communication.” This is based on the Latin commun and the suffix “ie” which is similar to “fie,” in that it means “to make or to do.” So one meaning of “to communicate” is “to make something common,” i.e., to convey information or knowledge from one person to another in as accurate a way as possible. [...]

Nevertheless, this meaning does not cover all that is signified by communication. For example, consider a dialogue. In such a dialogue, when one person says something, the other person does not in general respond with exactly the same meaning as that seen by the first person. Rather, the meanings are only similar and not identical. Thus, when the second person replies, the first person sees a difference between what he meant to say and what the other person understood. On considering this difference, he may then be able to see something new, which is relevant both to his own views and to those of the other person. And so it can go back and forth, with the continual emergence of a new content that is common to both participants. Thus, in a dialogue, each person does not attempt to make common certain ideas or items of information that are already known to him. Rather, it may be said that the two people are making something in common, i.e., creating something new together. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Even in relationships with inanimate objects and with nature in general, something very like communication is involved. Consider, for example, the work of an artist. Can it properly be said that the artist is expressing himself, i.e., literally “pushing outward” something that is already formed inside of him? Such a description is not in fact generally accurate or adequate. Rather, what usually happens is that the first thing the artist does is only similar in certain ways to what he may have in mind. As in a conversation between two people, he sees the similarity and the difference, and from this perception something further emerges in his next action. Thus, something new is continually created that is common to the artist and the material on which he is working. The scientist is engaged in a similar “dialogue” with nature (as well as with his fellow human beings). Thus, when a scientist has an idea, this is tested by observation. When it is found (as generally happens) that what is observed is only similar to what he had in mind and not identical, then from a consideration of the similarities and the differences he gets a new idea which is in turn tested. And so it goes, with the continual emergence of something new that is common to the thought of scientists and what is observed in nature. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

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

Les oeuvres d'arts sont-elles des réalités comme les autres ?

[I]t is easy for each one of us to see that other people are “blocked” about certain questions, so that without being aware of it, they are avoiding the confrontation of contradictions in certain ideas that may be extremely dear to them. The very nature of such a “block” is, however, that it is a kind of insensitivity or “anesthesia” about one's own contradictions. Evidently then, what is crucial is to be aware of the nature of one's own “blocks.” If one is alert and attentive, he can see for example that whenever certain questions arise, there are fleeting sensations of fear, which push him away from consideration of these questions, and of pleasure, which attract his thoughts and cause them to be occupied with other questions. So one is able to keep away from whatever it is that he thinks may disturb him. And as a result, he can be subtly defending his own ideas, when he supposes that he is really listening to what other people have to say. When we come together to talk, or otherwise to act in common, can each one of us be aware of the subtle fear and pleasure sensations that “block” his ability to listen freely? Without this awareness, the injunction to listen to the whole of what is said will have little meaning. But if each one of us can give full attention to what is actually “blocking” communication while he is also attending properly to the content of what is communicated, then we may be able to create something new between us, something of very great significance for bringing to an end the at present insoluble problems of the individual and of society.

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?  
Notre liberté de penser a-t-elle des limites ?

Autrui m'apprend t-il quelque chose sur moi-même ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

2 ON DIALOGUE

The way we start a dialogue group is usually by talking about dialogue — talking it over, discussing why we're doing it, what it means, and so forth. I don't think it is wise to start a group before people have gone into all that, at least somewhat. [...]

I give a meaning to the word “dialogue” that is somewhat different from what is commonly used. The derivations of words often help to suggest a deeper meaning. “Dialogue” comes from the Greek word dialogos. Logos means “the word,” or in our case we would think of the “meaning of the word.” And dia means “through” [...]

The picture or image that this derivation suggests is of a stream of meaning flowing among and through us and between us. This will make possible a flow of meaning in the whole group, out of which may emerge some new understanding. It's something new, which may not have been in the starting point at all. It's something creative. And this shared meaning is the “glue” or “cement” that holds people and societies together. Contrast this with the word “discussion,” which has the same root as “percussion” and “concussion.” It really means to break things up. It emphasizes the idea of analysis, where there may be many points of view, and where everybody is presenting a different one — analyzing and breaking up. That obviously has its value, but it is limited, and it will not get us very far beyond our various points of view. [...]

the basic point is to win the game. That's very frequently the case in a discussion. In a dialogue, however, nobody is trying to win. [...]

People have difficulty communicating even in small groups. [...]

Why is that? For one thing, everybody has different assumptions and opinions. They are basic assumptions — not merely superficial assumptions — such as assumptions about the meaning of life; about your own self-interest, your country's interest, or your religious interest; about what you really think is important.

And these assumptions are defended when they are challenged. People frequently can't resist defending them, and they tend to defend them with an emotional charge. [...]

The word “opinion” is used in several senses. When a doctor has an opinion, that's the best assumption that he can make based on the evidence. He may then say, “Okay, I'm not quite sure, so let's get a second opinion.” In that case, if he is a good doctor he does not react to defend his assumption. If the second opinion turns out to be different from his, he doesn't jump up with an emotional charge [...]

and say, “How can you say such things?” That doctor's opinion would be an example of a rational sort of opinion. [...]

Que gagne-t-on à échanger ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

DIALOGUE AND THOUGHT

It is important to see that the different opinions that you have are the result of past thought: all your experiences, what other people have said, and what not. That is all programmed into your memory. You may then identify with those opinions and react to defend them. But it doesn't make sense to do this. If the opinion is right, it doesn't need such a reaction. And if it is wrong, why should you defend it? [...]

Dialogue is really aimed at going into the whole thought process and changing the way the thought process occurs collectively. We haven't really paid much attention to thought as a process. We have engaged in thoughts, but we have only paid attention to the content, not to the process. [...]

I'll try to give some examples of the difficulty in thinking, in thought. One of these difficulties is fragmentation, which originates in thought — it is thought which divides everything up. Every division we make is a result of how we think. In actuality, the whole world is shades merging into one. But we select certain things and separate them from others — for convenience, at first. Later we give this separation great importance. [...]

You cannot defend something without first thinking the defense. There are those thoughts which might question the thing you want to defend, and you've got to push them aside. That may readily involve self-deception — you will simply push aside a lot of things you would rather not accept by saying they are wrong, by distorting the issue, and so on. Thought defends its basic assumptions against evidence that they may be wrong. In order to deal with this, we have got to look at thought, because the problem is originating in thought. Usually when you have a problem, you say, “I must think about it to solve it.” But what I'm trying to say is that thought is the problem. What, therefore, are we going to do? We could consider two kinds of thought — individual and collective. Individually I can think of various things, but a great deal of thought is what we do together. In fact, most of it comes from the collective background. Language is collective. Most of our basic assumptions come from our society, including all our assumptions about how society works, about what sort of person we are supposed to be, and about relationships, institutions, and so on. Therefore we need to pay attention to thought both individually and collectively. In a dialogue, people coming from different backgrounds typically have different basic assumptions and opinions. [...]

And they may not realize it, but they have some tendency to defend their assumptions and opinions reactively against evidence that they are not right [...]

If we defend opinions in this way, we are not going to be able to have a dialogue. And we are often unconsciously defending our opinions. We don't usually do it on purpose. At times we may be conscious that we are defending them, but mostly we are not. We just feel that something is so true that we can't avoid trying to convince this stupid person how wrong he is to disagree with us. Now, that seems the most natural thing in the world — it seems that that's inevitable. Yet if you think of it, we can't really organize a good society if we go on that basis. That's the way democracy is supposed to work, but it hasn't. If everybody has a different opinion, it will be merely a struggle of opinions. And the one who is the strongest will win. It may not necessarily be the right one; it may be that none of them are right. Therefore, we won't be doing the right thing when we try to get together. [...]

[A]ssumptions or opinions are like computer programs in people's minds. Those programs take over against the best of intentions — they produce their own intentions. We could say, then, that a group of about twenty to forty people is almost a microcosm of the whole society — like the groups we have just looked at, it has a lot of different opinions and assumptions. It is possible to have a dialogue with one person or with two, three, or four, or you can have the attitude of the dialogue by yourself, as you weigh all the opinions without deciding. But a group that is too small doesn't work very well. If five or six people get together, they can usually adjust to each other so that they don't say the things that upset each other — they get a “cozy adjustment.” People can easily be very polite to each other and avoid the issues that may cause trouble. And if there is a confrontation between two or more people in such a small group, it seems very hard to stop it; it gets stuck. In a larger group, we may well start out politely. After a while, though, people can seldom continue to avoid all the issues that would be troublesome. The politeness falls away pretty soon. [...]

The collective thought is more powerful than the individual thought. As we said, the individual thought is mostly the result of collective thought and of interaction with other people. The language is entirely collective, and most of the thoughts in it are. Everybody does his own thing to those thoughts — he makes a contribution. But very few change them very much. [...]

[I]f people were to think together in a coherent way, it would have tremendous power. [...]

It would be coherent not only at the level we recognize, but at the tacit level, at the level for which we have only a vague feeling. That would be more important. “Tacit” means that which is unspoken, which cannot be described — like the knowledge required to ride a bicycle. It is the actual knowledge, and it may be coherent or not. I am proposing that thought is actually a subtle tacit process. The concrete process of thinking is very tacit. The meaning is basically tacit. And what we can say explicitly is only a very small part of it. I think we all realize that we do almost everything by this sort of tacit knowledge. Thought is emerging from the tacit ground, and any fundamental change in thought will come from the tacit ground. So if we are communicating at the tacit level, then maybe thought is changing. [...]

If we begin to confront what's going on in a dialogue group, we sort of have the nucleus of what's going on in all society. When you are by yourself you miss quite a bit of that; even one-on-one you don't really get it.

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

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

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Peut-on croire sans savoir ?

Que gagne-t-on à échanger ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

ENGAGING IN DIALOGUE [...]

Some time ago there was an anthropologist who lived for a long while with a North American tribe. It was a small group of about this size. The hunter-gatherers have typically lived in groups of twenty to forty. Agricultural group units are much larger. Now, from time to time that tribe met like this in a circle. They just talked and talked and talked, apparently to no purpose. They made no decisions. There was no leader. And everybody could participate. There may have been wise men or wise women who were listened to a bit more — the older ones — but everybody could talk. The meeting went on, until it finally seemed to stop for no reason at all and the group dispersed. Yet after that, everybody seemed to know what to do, because they understood each other so well. Then they could get together in smaller groups and do something or decide things. In the dialogue group we are not going to decide what to do about anything. This is crucial. Otherwise we are not free. [...]

As Krishnamurti used to say, “The cup has to be empty to hold something.” [...]

Our purpose is really to communicate coherently in truth, if you want to call that a purpose. [...]

As soon as we try to accomplish a useful purpose or goal, we will have an assumption behind it as to what is useful, and that assumption is going to limit us. Different people will think different things are useful. And that's going to cause trouble. [...]

A great deal of what nowadays is typically considered to be dialogue tends to focus on negotiation; but as we said, that is a preliminary stage. People are generally not ready to go into the deeper issues when they first have what they consider to be a dialogue. They negotiate, and that's about as far as they get. Negotiation is trading off, adjusting to each other and saying, “Okay, I see your point. I see that that is important to you. Let's find a way that would satisfy both of us. I will give in a little on this, and you give in a little on that. And then we will work something out.” Now, that's not really a close relationship, but it begins to make it possible to get going. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Que gagne-t-on à échanger ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

SUSPENDING ASSUMPTIONS

We have been saying that people in any group will bring to it their assumptions, and as the group continues meeting, those assumptions will come up. Then what is called for is to suspend those assumptions, so that you neither carry them out nor suppress them. You don't believe them, nor do you disbelieve them; you don't judge them as good or bad. [...]

I hold it back, I reflect it back. You may also think of it as suspended in front of you so that you can look at it — sort of reflected back as if you were in front of a mirror. In this way I can see things that I wouldn't have seen if I had simply carried out that anger, or if I had suppressed it and said, “I'm not angry” or “I shouldn't be angry.” [...]

What's required then is that we notice the connection between the thoughts going on in the dialogue, the feelings in the body, and the emotions. [...]

Therefore, you simply see what the assumptions and reactions mean — not only your own, but the other people's as well. We are not trying to change anybody's opinion. When this meeting is over, somebody may or may not change his opinion. This is part of what I consider dialogue — for people to realize what is on each other's minds without coming to any conclusions or judgments. Assumptions will come up. And if you hear somebody else who has an assumption that seems outrageous to you, the natural response might be to get angry, or get excited, or to react in some other way. But suppose you suspend that activity. You may not even have known that you had an assumption. It was only because he came up with the opposite one that you find out that you have one. You may uncover other assumptions, but we are all suspending them and looking at them all, seeing what they mean. [...]

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

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

Que pouvons-nous savoir des autres ?

THE IMPULSE OF NECESSITY [...]

The question is what to do if there is a clash of two absolute necessities. The first thing that happens is that we get this emotional charge and we can build up powerful feelings of anger, hate, frustration, as I described before. As long as that absolute necessity remains, nothing can change it, because in a way each person says that they have a valid reason to stick to what they've got, and they have a valid reason to hate the other person for getting in the way of what is absolutely necessary [...]

So in the dialogue we are expecting the notions of absolute necessity to come up, to clash with each other. [...]

At a certain moment we may have the insight that each one of us is doing the same thing — sticking to the absolute necessity of his idea — and that nothing can happen if we do that. If so, it may raise the question “Is it absolutely necessary? So much is being destroyed just because we have this notion of it being absolutely necessary.” Now if you can question it and say, “Is it absolutely necessary?” then at some point it may loosen up. People may say, “Well, maybe [...]

If an artist just puts on his paint in arbitrary places, you would say there wasn't anything to it; if he just follows somebody else's order of necessity, he's mediocre. He's got to create his own order of necessity. Different parts of the form he is making must have an inner necessity or else the thing has not really much of a value. This artistic necessity is creative. The artist has his freedom in this creative act. Therefore, freedom makes possible a creative perception of new orders of necessity. If you can't do that, you're not really free. You may say you're doing whatever you like and that's your impulse, but I think we've seen that your impulses can come from your thoughts. [...]

[D]oing what you like is seldom freedom, because what you like is determined by what you think and that is often a pattern which is fixed. Therefore we have a creative

necessity which we discover, you can discover individually or we can do so collectively in the group of how to operate in a group in a new way. Any group which has problems really has

got to solve them creatively if they're serious problems. It can't just be by trade-offs and

negotiations of the old ways. [...]

I think this is one of the key points, then — to realize when you come to an assumption,

that there is an assumption of absolute necessity which you're getting into, and that's why

everything is sticking.

PROPRIOCEPTION OF THOUGHT [...]

If we can see what all of our opinions mean, then we are sharing a common content, even

if we don't agree entirely. It may turn out that the opinions are not really very important —

they are all assumptions. And if we can see them all, we may then move more creatively in a

different direction. We can just simply share the appreciation of the meanings; and out of

this whole thing, truth emerges unannounced not that we have chosen it.

If each of us in this room is suspending, then we are all doing the same thing. We are all looking at everything together. The content of our consciousness is essentially the

same. Accordingly, a different kind of consciousness is possible among us, a *participatory*

*consciousness* - as indeed consciousness always is, but one that is frankly acknowledged

to be participatory and can go that way freely. Everything can move between us. Each person is participating, is partaking of the whole meaning of the group and also taking part in it. We can call that a true dialogue. [...]

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

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

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

En quoi la beauté artistique est-elle supérieure à la beauté naturelle ?

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

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

Avons-nous le choix d'être libre ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

A NEW CULTURE [...]

I am saying society is based on shared meanings, which constitute the culture. If we

don't share coherent meaning, we do not make much of a society. And at present, the society at large has a very incoherent set of meanings. [...]

If all the meanings can come in together, however, we may be able to work toward coherence. As a result of this process, we may naturally and easily drop

a lot of our meanings. But we don't have to begin by accepting or rejecting them. The important thing is that we will never come to truth unless the overall meaning is coherent. All the meanings the past and the present are together. We first have to apprehend them, and

just let them be; and this will bring about a certain order. If we can work this through, we will then have a coherent meaning in the group, and hence the beginning of a new kind of culture. [...]

I am saying that a genuine culture could arise in which opinions and assumptions are not defended incoherently. [...]

Such a group might be the germ or the microcosm of the larger culture, which would

then spread in many ways-not only by creating new groups, but also by people communicate

ing the notion of what it means.

Also, one can see that it is possible that this spirit of the dialogue can work even in

smaller groups, or one-on-one, or within the individual. If the individual can hold all of the

meanings together in his own mind, he has the attitude of the dialogue. He could carry

that out and perhaps communicate it, both verbally and non-verbally, to other people. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Toutes les cultures se valent-elles ?

DIFFICULTIES IN DIALOGUE [...]

There are various roles that people adopt. Some people adopt the dominant role, some

adopt the role of the weak, powerless person who can be dominated. They sort of work

together, with each other. Those "roles," which are really based on assumptions and

opinions, will also interfere with the operation of dialogue. [...]

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

A further difficulty is you find that very often there is an impulse or pressure, a compulsion almost, to get in there quickly and get your point of view across, particularly if you are one of the "talkers." Even if you're not, you have that pressure, but you're holding back because you're frightened. Therefore, there is no time for people to absorb what has been said, or to ponder it. People feel under pressure to get in, and people feel left out. The whole communication breaks down for this very elementary reason. [...]

Que pouvons-nous savoir des autres ?

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

THE VISION OF DIALOGUE [...]

[I]f we can all listen to each other's opinions, and suspend them without judging them,

and your opinion is on the same basis as anyone else's, then we all have "one mind" because we have the *same content* - all the opinions, all the assumptions.

At that moment the difference is secondary. Then you have in some sense one body, one mind. It does not overwhelm the individual. There is no conflict in the fact that the individual

does not agree. It's not all that important whether you agree or not. There is no pressure to

agree or disagree. [...]

People tend to think of common consciousness as "shared bliss." That may come; but if it does, I'm saying that the road to it is through this. We have to share the consciousness that we *actually* have. We can't just impose another one. But if people can share the frustration and share their different contradictory assumptions and share their mutual anger and stay with it — if everybody is angry together, and looking at it together — then you have a common consciousness.

If people could stay with power, violence, hate, or whatever it is, all the way to the end,

then it would sort of collapse because ultimately they would see that we are all the same.

And consequently they would have participation and fellowship. People who have gone

through that can become good friends. The whole thing goes differently. They become more

open and trusting to each other. *They have already gone through the thing that they are afraid* of, so the intelligence can then work. [...]

When you have anger, it has a reason, or a cause. You say that you are angry because of this, this, or that. It builds up to rage and hate, at which point it no longer has a particular reason anymore — it just sustains itself. That energy of hate is sort of locked up, and then it's looking for an occasion to discharge. The same holds with panic. You are usually aware of a reason for your fear, but by the time you get to panic it goes on by itself. [...]

But there is a great deal of violence in the opinions that we are defending. They are not

merely opinions, they are not merely assumptions; they are assumptions with which we

are identified — which we are therefore defending, because it is as if we are defending ourselves. The natural self-defense impulse, which we got in the jungle, has been transferred from the jungle animals to these opinions. In other words, we say that there are some dangerous opinions out there — just as there might be dangerous tigers. And there are some very precious animals inside us that have to be defended. So an impulse that made sense physically in the jungle has been transferred to our opinions in our modern life. And in a dialogue, we get to be aware of that in a collective way.

As long as we have this defensive attitude-blocking and holding assumptions, sticking

to them and saying, "I've got to be right," and that sort of thing — then intelligence is very

limited, because intelligence requires that you don't defend an assumption. There is no reason to hold to an assumption if there is evidence that it is not right. The proper structure of an assumption or of an opinion is that it is open to evidence that it may not be right. [...]

As we ourselves stay with the frustrations of dialogue, the meaning of what we are doing

may be much more than will appear at first sight. In fact, we could say that instead of being

part of the problem, we become part of the solution. In other words, our very movement

has the quality of the solution; it is part of it. However small it is, it has the quality of the

solution and not the quality of the problem. However big the larger movement is, it has the

quality of the problem, not of the solution. Accordingly, the major point is to start something which has the quality of the solution. As I have said, we don't know how fast or slowly it would spread. We don't know how fast a movement in the mind in the thought process and beyond the thought process, this sharing together will spread. [...]

[Y]ou have to watch out for the notion of truth. Dialogue may not be concerned directly with truth — it may arrive at truth, but it is concerned with meaning. If the meaning is incoherent you will never arrive at truth. You may think, "My meaning is coherent and somebody else's isn't," but then we'll never have meaning shared. You will have the "truth" for yourself or for your own group, whatever consolation that is. But we will continue to have conflict. [...]

Science is predicated on the concept that science is arriving at truth — at a unique truth.

The idea of dialogue is thereby in some way foreign to the current structure of science,

as it is with religion. In a way, science has become the religion of the modern age. It plays the role which religion used to play of giving us truth; hence different scientists cannot

come together any more than different religions can, once they have different notions of

truth. As one scientist, Max Planck, said, "New ideas don't win, really. What happens is

that the old scientists die and new ones come along with new ideas." [...]

If you see other people's thought, it becomes your own thought, and you treat it as your own thought. And when an emotional charge comes up, you share all the emotional charges, too, if they affect you; you hold them together with all the thoughts. Often, when there is an emotional charge somebody can come in to defuse the issue a bit so that it doesn't run away

— as the child psychiatrist defused it with his asking, "How long will you hate me forever?"

Or some other sort of humor may defuse the issue, or something else — some appropriate remark which you can't foresee. [...]

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

Notre liberté de penser a-t-elle des limites

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

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

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Qu'est-ce qu'il y a du sens ?

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

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

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

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

Que pouvons-nous savoir des autres ?

SENSITIVITY IN DIALOGUE [...]

On the whole, you could say that if you are defending your opinions, you are not serious. Likewise, if you are trying to avoid something unpleasant inside of yourself, that is also not being serious. A great deal of our whole life is not serious. And society teaches you that.

It teaches you not to be very serious, that there are all sorts of incoherent things, and there is nothing that can be done about it, and that you will only stir yourself up uselessly by being serious. But in a dialogue you have to be serious. It is not a dialogue if you are not — not in the way I'm using the word. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

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

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Qu'est-ce qu'il y a du sens ?

3 THE NATURE OF COLLECTIVE THOUGHT [...]

In the beginning of the process of civilization, thought was regarded as a very valuable thing. And it still is. Thought has done all the things which we are proud of. It has built our cities (we shouldn't be so proud of them, I suppose). It has created science and technology, and has been very creative in medicine. Practically all of what has been called nature has been arranged by thought. Yet thought also goes wrong somehow, and produces destruction. This arises from a certain way of thinking, i.e., *fragmentation*. This is to break things up

into bits, as if they were independent. It's not merely making divisions, but it is breaking things up which are not really separate. It's like taking a watch and smashing it into fragments, rather than taking it apart and finding its parts. The parts are parts of a *whole*, but the fragments are just arbitrarily broken off from each other. Things which really fit, and belong together, are treated as if they do not. That's one of the features of thought

that's going wrong. [...]

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

The real crisis is not in these events which are confronting us, like wars and crime and drugs and economic chaos and pollution; it's really in the thought which is making it — all the time. [...]

The kind of thought that's going on all around us begins to take over in every one of us, without our even noticing it. It's spreading like a virus and each one of us is nourishing that virus. Do we have a kind of immune system that stops it ? The only way to stop it is to recognize it, to acknowledge it, to see what it is. [...]

We may imagine that the source of the problem is that somebody "over there" is thinking these wrong thoughts or that a lot of people are. But the source of the problem is much deeper. It is that something is going wrong in the whole process of thought, which is collective, which belongs to all of us. [...]

Further, in our language we have a distinction between "thinking" and "thought." "Thinking" implies the present tense — some activity going on which may include critical sensitivity to what can go wrong. Also there may be new ideas, and perhaps occasionally perception of some kind inside. "Thought" is the past participle of that. We have the idea that after we have been thinking something, it just evaporates. But thinking doesn't disappear. It goes somehow into the brain and leaves something — a trace — which becomes thought. And thought then acts automatically. So thought is the response from memory from the past, from what has been done. Thus we have thinking and thought.

We also have the word "feeling." Its present tense suggests the active present, that the feeling is directly in contact with reality. But it might be useful to introduce the word "felt," to say there are "feelings" and "felts." That is, "felts" are feelings which have been recorded. A

traumatic experience in the past can make you feel very uncomfortable when remembered. Nostalgic feelings are also from the past. A lot of the feelings that come up are really from the past, they're "felts." But if they are just a recording being replayed, they don't have as much significance as if they were a response to the present immediate situation.

It's really very important to see that our culture gives us a wrong lead about thoughts and felts. It constantly tends to imply that they could be separated and that one could control the other. But thoughts and felts are one process; they are not two. They both come from the

memory; in the memory they are probably all mixed. Memory also affects the physical body. It affects the sensations. You can produce states of stress in the body from memory of states of stress. Therefore, when memory acts you cannot separate the intellectual function,

the emotional function, the chemical function, the muscular function-because this *tacit knowledge* is also a kind of memory — they're all there. [...]

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

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

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

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Connaissons-nous mieux le présent que le passé ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Ne peut-on être heureux qu’au passé ?

I think we can get a further insight into why concepts and images have such a powerful effect, if we more fully consider that thought is able to provide a *representation* of what we experience. "Representation" is a very appropriate word here, because it just says represent" - to present again. Thus, we may say that perception *presents* something, and that thought *represents* it in abstraction. [...]

But the thing to notice — the key point — is that this representation is not only present in thought or in imagination, but *it fuses with the actual perception or experience*. In other words, the representation fuses with the "presentation," so that what is "presented" (as perception) is already in large part a representation. So it "presents again." You then get what we might call a "net presentation," which is the result of the senses, of thought, and possibly some insight. It all comes together in one net presentation. The way you experience something, therefore, depends on how you represent it - or mis-represent it. [...]

We generally do not notice the connection between representation and presentation — the two-way connection. Thought seems to lack the ability to see that this is happening. The process is unconscious, implicit, tacit — we don't know exactly how it happens. But we can see that something happens in which thought mixes these up. Imagine the information coming in from the senses and being organized in the brain, but then another stream of information comes in from thought, and the two mix in the whole. The net presentation is a result of the two. [...]

What is not represented as interesting generally does not hold your interest. If it is not represented as valuable and interesting, it is not presented in that way, and therefore it doesn't hold the interest. [...]   
Now, none of this is wrong. In fact, all of it is absolutely necessary. Unless something is presented in that way, you can't take action. You can't just act from the abstract representation in the imagination. You have got to act from the concrete presentation. But the lack of awareness of this process is crucial. If someone says, "People of this category are bad," and you accept that, then *the representation of thought enters the presentation of perception*. Once you've accepted that, it goes into implicit, tacit thought. The next moment, when you see a person of that kind, it comes up as a presentation. The "badness" is perceived as inhering in him. It is not that you say, "I know that somebody has told me that these people are bad, and they may be bad or they may be good. I'd better look and see." But rather, what they "are" is apparently right "there." From there on, you

think about that as if it were entirely an independent fact — independent of thought.

Thought then begins apparently to *prove* itself, and to create "facts" which are not really facts. The Latin root of the word "fact" means "what has been made," as in "manufacture." In some sense we have to establish a fact, but this sort of fact is being made wrongly. This is

a fact which is, so to speak, not being properly manufactured. It's being made in the wrong way because we are mixing up thought into that "fact," and not knowing that we are doing it. It's necessary to let thought enter the fact, but we fail to notice that this is happening. If we say it's a "pure" fact, which is just "there," we will give it tremendous value, and say, "How can you deny the fact? You can see what sort of people they are."

It is important to see that most of our representations arise collectively, and that gives them greater power. If everybody agrees on something, we take that as evidence that it's right, or that it could be right. This then creates a pressure on us — we don't want to get out of

the consensus. This means that we are constantly under pressure to accept any particular representation, and to see it that way. For example, what we call the "self" is represented in a certain way, and therefore presented in a certain way. This representation is basically collective, in the sense that the general properties of the self are determined collectively, and particular details are determined individually. The consensus all over the world is that you have a self, because all the evidence is that you've got one. It's on your birth certificate — you've got a name, you are identified. In many countries you have an identity card. You've got a bank account, you've got land, you've got a profession, and so on. All of this is repre

senting what you are, and therefore it is presenting what you are. [...]

You see that this question of representation is crucial in our communication. Suppose people

meet in a group, bringing certain representations about what other people are like, or what they themselves are like. As the group communicates, these representations may get shaken, and change; the presentation changes, and therefore the whole relationship changes. Our relationship depends on how we present other people to ourselves, and how we present ourselves to other people. And all of that depends on the general collective

representations. [...]

Further, we have to be careful about mis-representation. We could say, "We are all loving one another, everything is solved." That would then be presented, and we would get a nice glow; however, this would be based on a mis-representation. But this doesn't change the fact that any real change in presentation — any genuine change — is a change of being. [...]

Many worlds are possible — it all depends on representation, especially the collective representation. To make a "world" takes more than one person, and therefore the collective representation is the key. It's not enough merely for one person to change his representation. That's fine, but we're saying that the real change is the change of collective representations.

Peut-on percevoir sans juger ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Que savons-nous du réel ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Ne fait- on qu'interpréter, à défaut de connaître ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

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

La solitude est-elle sans valeur ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

Autrui m'apprends quelque chose sur moi-même ?

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

4 THE PROBLEM AND THE PARADOX

We have been looking at the vast range of problems facing humanity. These go on proliferating indefinitely, eventually leading on toward disorders of world-wide scope. On contemplating this general situation, one may even sometimes have a sense of being confronted by difficulties beyond the possibility of resolution by human intelligence and co-operative endeavor. In this mass of contradiction and confusion, one finds a very curious common denominator: i.e., that everyone appears to agree that what is actually confronting us is a set of *problems*. Generally speaking, one does not find that people have considered the question of whether the word "problem," with all that it signifies, provides an adequate description of what is going wrong in human affairs. Yet, if one goes into the meaning of the word, one can see good reason to raise such a question, and to suspect that the attempt to treat our current difficulties as "problems" may be one of the more important factors preventing these difficulties from being properly brought to an end.

The root of "problem" is a Greek word whose meaning is "to put forward." Indeed, this is the essential significance of the word: i.e., to put forward for discussion or questioning an idea that is suggested toward the resolution of certain difficulties or inadequacies. Thus, if one

needs to reach a certain destination, one may suggest taking a train, and one can discuss the problem of meeting the train on time, paying for the ticket, etc. Similarly, sailing ships were seen to be a slow and unreliable means of transport, and so men put forth the idea of

driving ships by steam, thus giving rise to the problem of how to realize this idea technically and how to carry it out practically. More generally, it is clear that a large part of our practical and technical activities are centered on work aimed at solving a wide range of such problems.

However, when one puts forth an idea in the form of a problem, there are certain largely tacit and implicit presuppositions which must be satisfied if the activity is to make sense. Among these is of course the assumption that the questions raised are rational and free of contradiction. Sometimes, without our noticing it, we accept absurd problems with false or self-contradictory presuppositions. In the practical and technical realm, however, we can usually sooner or later detect that our question is absurd, and we then drop the "problem" as

meaningless. Thus, for a long time, people sought to invent a machine capable of perpetual motion, but with the development of scientific understanding it became clear that this would be in contradiction with the basic laws of physics, and so the search for such a machine has

ceased.

All of this is fairly clear in the practical and technical domain. But now, what is to be done when one goes on to consider psychological problems and problems of human relationship? Does it make sense to formulate problems of such a kind? Or is this domain not one in which the presuppositions behind the questions put forth for discussion are false, self-contradictory, and absurd?

Consider, for example, a man who suddenly realized that he was very susceptible to flattery. He might well put forth the idea that he ought to be immune to flattery, and then he would of course have the problem of overcoming his tendency to “fall" for anyone who told him how wonderful a person he was. It takes only a little consideration, however, to see that this "problem" is based on absurd presuppositions. For example, the origin of the wish to be flattered is often a deep sense of being inadequate, which is so painful that awareness of

its very existence is largely suppressed, except for certain moments in which criticisms or some other indications of a similar nature momentarily call attention to this very unpleasant feeling. As soon as someone comes along and tells such a person that, after all, he is good,

capable, wise, beautiful, etc., then the deadening sense of suppressed pain disappears, to be replaced by a buoyant feeling of pleasure and well-being. Along with this goes a tendency to believe that he is being told the truth: for otherwise, of course, there would be no such release. In order to "defend" himself from the "danger" of discovering that it is not the truth, such a person is then ready to believe all that he is told by the other person, and thus, as is well known, he opens himself to the possibility of being taken advantage of in countless ways.

In essence, what goes wrong in flattery is a subtle kind of self-deception. If such a person were then to put forth "the problem" of how he can stop deceiving himself, the absurdity of this procedure would become self-evident. For it is clear that even if he tries hard and makes an effort to overcome his tendency to self-deception, this very effort will be infected with the wish for a pleasure able release from pain that is at the origin of the whole tendency in the first place. So he will almost certainly deceive himself about the question of whether he has

overcome self-deception or not.

More generally, one can say that when something goes wrong psychologically, it is confusing to describe the resulting situation as a "problem." Rather, it would be better to say that one was confronted by a *paradox*. In the case of the man who is susceptible to flattery, the paradox is that he apparently knows and understands the absolute need to be honest with himself and yet he feels an even stronger "need" to deceive himself, when this helps to release him from an unbearable sense of inadequacy and to substitute instead a sense of inward rightness and wellbeing. What is called for in such a case is not some procedure that "solves his problem." Rather, it is to pause and to give attention to the fact that his thinking and feeling is dominated, through and through, by a set of self-contradictory demands or

"needs" so that as long as such thinking and feeling prevail, there is *no way* to put things right. It takes a great deal of energy and seriousness to "stay with" an awareness of this fact, rather than to "escape" by allowing the mind to dart into some other subject, or otherwise lose awareness of the actual state of affairs. Such attention, going immensely beyond what is merely verbal or intellectual, can actually bring the root of the paradox into awareness, and thus the paradox dissolves when it's nullity and absurdity are clearly seen, felt, and understood.

It has to be emphasized, however, that as long as a paradox is treated as a problem, it can never be dissolved. On the contrary, the "problem" can do nothing but grow and proliferate in ever increasing confusion. For it is an essential feature of thought that once the mind accepts a problem, then it is appropriate for the brain to keep on working until it finds a solution. This feature is indeed necessary for proper rational thinking. Thus, if a person were confronted by a real problem (e.g., the need to obtain food) and dropped it before it was

adequately solved, the result could be disastrous. In any case, such a mode of operation would indicate an unhealthy flightiness or lack of seriousness. On the other hand, if the mind treats a paradox as if it were a real problem, then since the paradox has no "solution," the

mind is caught in the paradox forever. Each apparent solution is found to be inadequate, and only leads on to new questions of a yet more muddled nature. Thus, a paradox which has taken root early in life (e.g., that arising out of a situation in which a child is made to feel

a sense of inadequacy) may continue for the whole of a person's life, always changing in detail, growing more and more confused, but remaining the same in essence. And when the person becomes aware of the disorder in his mind, but describes this disorder as a problem, then this very step makes the activity around the paradox both more intense and more confused. Clearly, then, it is important to see the difference between a problem and a

paradox, and to respond to each of these in a way that is appropriate to it. [...]

Ultimately, this very pervasive set of patterns may be seen to grow out of a certain "root" paradox. To help bring out what this root paradox is, one may first consider the fact that ordinarily, thought has some external object or state of affairs for its content. For example,

one may think of a chair, a house, a tree, a storm, the Earth in its orbit, etc. All of these share the characteristic that they are essentially independent of the process of thought which goes on in our minds, while at the same time this process of thought is essentially independent

of the content (i.e., our thoughts are free to take this content or to leave it, and instead to range over some other content, which observation may indicate to be relevant).

Evidently, such relative independence of the mode of activity of thought from its content is appropriate when one is engaged in thinking about practical and technical subjects. However, when one begins to think about *himself*, and especially about his own thoughts and feelings, then if one observes carefully, he will find that this approach leads to a paradoxical pattern of activity. The paradox is that whereas one is treating his own thinking

and feeling as something separate from and independent of the thought that is thinking about them, it is evident that in fact there is, and can be, no such separation and independence. [...]

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

Est-il absurde de désirer l'impossible ?

Savons-nous toujours ce que nous désirons ?

L’idée d’inconscient exclut-elle celle de liberté ?

Admettre l'existence de l'inconscient est-ce rendre vain tout effort de lucidité à l'égard de soi même ?

Toute prise de conscience est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d'être libre ?

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

For ages, men have generally realized that thinking and feeling are commonly infected with greed, violence, self-deception, fear, aggressiveness, and other forms of reaction that lead to corruption and confusion. For the most part, however, all of this has been regarded as a problem, and thus men have sought to overcome or control the disorder in their own nature in countless ways. For example, all societies have instituted a set of punishments, aimed at frightening people into right behavior, along with a set of rewards aimed at enticing them toward the same end. Because this has proved to be inadequate, men have further set up systems of morals, and ethics, along with various religious notions, with the hope that these would enable people, of their own accord, to control their "wrong" or "evil" thoughts and feelings. But this, too, has not really produced the desired result. And indeed since the disorder in man's nature is the outcome of a paradox, no attempt to treat it as a problem can bring this disorder to an end. [...]

Each human being has to see that the very feelings and ideas which he is inclined to identify with his "innermost self" are involved in paradox, through and through. A mind caught in such paradox will inevitably fall into self-deception, aimed at the creation of illusions that appear to relieve the pain resulting from the attempt to go on with self-contradiction. Such a mind cannot possibly see the relationships of the individual and of society as they really are. And thus, the attempt to "solve one's own problems" and "to solve the problems of society"

will in fact be found to propagate the existing confusion, rather than to help bring it to an end. [...]

[I]t has to be kept in mind that through centuries of habit and conditioning, our prevailing tendency is now to suppose that "basically we ourselves are all right" and that our difficulties generally have outward causes, which can be treated as problems. And even when we do see that we are not in order inwardly, our habit is to suppose that we can point fairly definitely to what is wrong or lacking in ourselves, as if this were something different from or

independent of the activity of thinking in which we formulate the "problem" of correcting what is in error.

As has been seen, however, the very process of thought with which we consider our personal and social "problems" is conditioned and controlled by the content which it seems to be considering so that, generally speaking, this thought can neither be free nor

even really honest. [...]

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

Suffit-il de voir le meilleur pour le suivre ?

Peut-on vouloir le bien sans le faire ?

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

Est-il préférable de se connaître ?

Avons-nous le choix d'être libre ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

5 THE OBSERVER AND THE OBSERVED

Normally we don't see that our assumptions are affecting the nature of our observations. But the assumptions affect the way we see things, the way *we* experience them, and, consequently, the things that we want to do. In a way, we are looking *through* our assumptions; the assumptions could be said to be an observer in a sense. [...]

If the emotions are what are being observed, then the "observing" assumptions are profoundly affected by the emotions, and the emotions are profoundly affected by the assumptions. [...]

Therefore, at a certain stage the distinction between the observer and the observed cannot be maintained, or as Krishnamurti used to say, the observer is the observed. If you don't put the two together, the observer and the observed if you don't put the assumptions together with the emotions, then the whole thing will be wrong. [...]

I am suggesting, however, that thought is a system belonging to the whole culture and society, evolving over history, and it creates the image of an individual who is supposed to be the source of thought. It gives the sense of an individual who is perceived and experienced.

This would be conducive to the next step, which is for thought to claim that it only tells you the way things are and then the individual inside decides what to do with the information — he chooses. This is the picture which emerged gradually; thought tells you the way things are, and then "you" choose how to act from that information. [...]

What happens is that it seems that there is a "doubter" who doubts. Somewhere "back in the back" is somebody who is observing what is wrong, but he is not being observed. The very "wrong" things which he should be looking at are in the one who is looking, because that is the safest place to hide them. Hide them in the looker, and the looker will never find them.

6 SUSPENSION, THE BODY, AND PROPRIOCEPTION [...]

In the process of suspension, you may notice two things. First, that physical reactions are being produced by thought, and therefore are not as significant as they would be if they were not being produced by thought. The tremendously excited state of your body, which seems one of the reasons why you should do something, is no longer as significant as you had thought. Second, you can get direct evidence that the thoughts are affecting the feelings and the feelings are affecting the thoughts *without passing through “me."*

The ordinary picture is that the only connection between thoughts, feelings, and actions is the central entity who does it all and experiences it all. That is one idea of how everything is connected up, and that is why the “central entity” is felt to be so important: everything

goes through him. He is at their source, their center. But in fact you can get evidence that thoughts and feelings move as processes on their own; they are not being run by “me." They are not being produced by the me, and they are not being experienced by the me. There is, however, some self-reference built into the whole system. There is what is called proprioception, or “self-perception." [...]

There is proprioception in the body — the distinction between actions which originate in the body, and those which originate outside, is perceived as a functional difference. In this light, the notion that there is a self as a kind of center, the body as a center of activity, is natural. Animals obviously have it too, and they can make that distinction. We can therefore say that this notion of "I" cannot be entirely wrong, or it probably would never have arisen. The question is: how does this natural, useful distinction turn into the contradictions of the ego? Something that was correct and useful has somehow developed in a way which has gone wrong. Thought lacks proprioception, and we have got to learn, somehow, to observe

thought. [...]

Is it possible for thought similarly to observe itself, to see what it is doing, perhaps by awakening some other sense of what thought is, possibly through attention. In that way, thought may become proprioceptive. It will know what it is doing and it will not create a mess. If I didn't know what I was doing when I made an outward physical action, everything would go wrong. And clearly, when thought doesn't know what it is doing then such a mess arises. [...]

Is it possible to suspend the action without suppressing it? If you find it is not possible,

*then you observe the process of suppression without suppressing the suppression* — without telling yourself you're not suppressing. In addition, you may find that there is an observer who is suspending the action. Then you observe the suspension — you observe that there is an effort to suspend the action. The point is, there is no formula for this. I am not suggesting a formula or a prescription, but a point of departure for an inquiry. [...]

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

Le passionné est-il l'ennemi de lui-même ?

Avons-nous le choix d'être libre ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

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

Les apparences sont-elles trompeuses ?

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

7 PARTICIPATORY THOUGHT AND THE UNLIMITED

In early human cultures, and to some extent even now, there has existed what has been called "participatory thought." People in such cultures felt that they were participating in some of the things that they saw - that everything in the world was participating, and that the

spirit of things was all one. [...]

Literal thought aims at being a reflection of reality *as it is* – it claims just to tell you the way things are. We tend to say that's the best kind of thought. Technical thought, for instance, aims to be literal. Such thought intends to be unambiguous; it may not succeed, but it

aims that way — to know something as exactly what it is. [...]

I suggest that we are constantly doing participatory thought anyway, that it has never

gone away. An example would be that when my country is attacked, *I* am attacked. We are then doing exactly that kind of thought. We say, "I am my country. When you cross that boundary, you have hit *me*." We do a great deal of that kind of thought, but we claim

we are not doing it. Literal thought claims we are not doing it at all. Therefore, it is incoherent. Explicitly we have given supreme value to literal thought, while in fact we are also tacitly giving supreme value to participatory thought. So it's all very muddled. Literal thought took over in conscious awareness and made technology possible, and in many ways it was of tremendous advantage to do that. At the same time, participatory thought

somehow went into the shade; it got eclipsed, but it remained underground.

Now what does this word "participation" mean? It really has two meanings. The earliest meaning was, "to partake *of*," as you partake of food-people all eating from the common bowl, partaking of bread or whatever it is. Symbolically, or even actually, to these early people it meant partaking of the *source*. They felt that the totem and they themselves partook of this energy; this created a sense of oneness. In western culture, this meaning persisted until the Middle Ages. The second meaning is “to partake *in*," to make your contribution. In modern times this has become the major meaning. It means that you

are accepted, you are being taken into the whole. You can't take part in something unless that thing in some sense accepts your participation. Taken together, these ways of thinking do not create a separation of object and subject. As implicit thought, this would create a sense or feeling of being together - *that boundaries are not really separations*, but that they are there for descriptive purposes.

In the Middle Ages, Thomas Aquinas used the idea of participation constantly. He would say that the subject of the sentence participates in the object. He would also say that the light we see on the earth participates in the sun. The light is there in the pure quality in the sun,

and we are partaking of it here. That's a way of thinking which has been common over a tremendous part of our human development, and we should really get the flavor

of it. That way of thinking would not lead anybody to plunder the planet. We are partaking of the planet, and to plunder it would be absurd. Deep down in the unconscious such thinking must be part of us all, because the human race has had maybe a million years of that way

of thinking, and a comparatively short time in which literal thought has been dominant. [...]

Half a million years ago people didn't really need much literal thought. They lived in small groups of hunter-gatherers; they all knew one another, and developed literal thought only for simple technical purposes. But then came the agricultural revolution, and larger societies developed. These societies needed much more organization and order and technology, and they had to use much more literal thought. They organized society by saying, "You belong here, you do this, you do that." *They began, therefore, to treat everything as a separate object, including other people*. They used people as means to an end. The further civilization went, the more these societies went into this area of using thought as a means to an end. [...]

As long as we stick only to this literal thought, there is no room in it for participation. We think only of external mechanical relationships. We think the self is there as an object, and that everything comes from this self. I would propose, however, that in true participation, thought may establish distinctions, but there is participation *between* those distinctions between people, between thought and feeling, between anything. I will say: ultimately the nature of all the world is that it is all mutual participation — everything is everything. That is what was meant in my book, *Wholeness and the Implicate Order*. It's another way of looking at things

to say everything "enfolds" everything. Ultimately, the ground of everything is the *en-folded*, and the *un-folded* is just a display, or a show of the enfolded. [...]

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

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

Que sait-on du réel ?

Qu'est-ce qu'une idée ?

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

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

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

There seems to be something in the structure of thought in civilization which tends to claim that we are going to get to know everything, and control it all. But we should ask: is it in the nature of thought to be able to *know everything* — since thought is abstraction, which inherently implies limitation? Or put differently: is the whole field of thought, experience, knowledge, tacit thought — is *that field limited*? A great deal of our culture would say that it is not limited. The assumption is that no matter what happens, by approaching it through thought, knowledge, and skill of application, we can deal with it. Now, I say that this assumption will go into implicit, tacit thought — and then it means that no matter what happens, *you're going to think*. That assumption is very dynamically active — it's a universal assumption, an assumption about "all." It is extremely powerful, with extremely great value, and it will "work." It will tend to take precedence over almost anything. You will find, therefore, that you are automatically thinking about everything, because the assumption is at work that thinking is not only possible, and at least potentially relevant, *but that it's the only way*.

I am proposing, however, that the field of thought is limited. I am also suggesting that there is the "unlimited," which contains the limited. This "unlimited" is not just in the direction of going to greater and greater distances out to the end of the universe; but much more importantly, it is also going into more and more subtlety. As we've seen, however, our attention tends to

be limited by the tacit thoughts as to what has value, what's worth being attended to. If you don't attend to something, then you don't perceive it — it doesn't exist as far as you're concerned. But attention is not *intrinsically* restricted — it could widen out and go into any form. [...]

It may be that one of the brain's functions could be to be sensitive to more and more subtle levels of being; the brain could then function more as an antenna to pick up such levels, rather than as something that would be only the "initiator" of action. As long as the brain is following only its own internal goals, then it will be occupied; and that's necessary in certain contexts. But if we consider that it's also necessary to reach or contact the unlimited, then there must be a silence — a lack of occupation. [...]

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Que sait-on du réel ?

Peut-on dire que le langage entrave la pensée ?

L'esprit a-t-il accès aux choses ?

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

La perception peut-elle s'éduquer ?

Peut-on percevoir sans juger ?

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

Quelle est la relation entre la beauté et la bonté ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

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

En général quand une chose devient utile se sent-elle d'être belle ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Exister est-ce agir ?

Exister est-ce profiter du moment présent ?

David Bohm, *On dialogue*, 1996